

Maciej Potz

Teokracje amerykańskie

Źródła i mechanizmy władzy
usankcjonowanej religijnie



W WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Politologia Religii

Teokracje amerykańskie

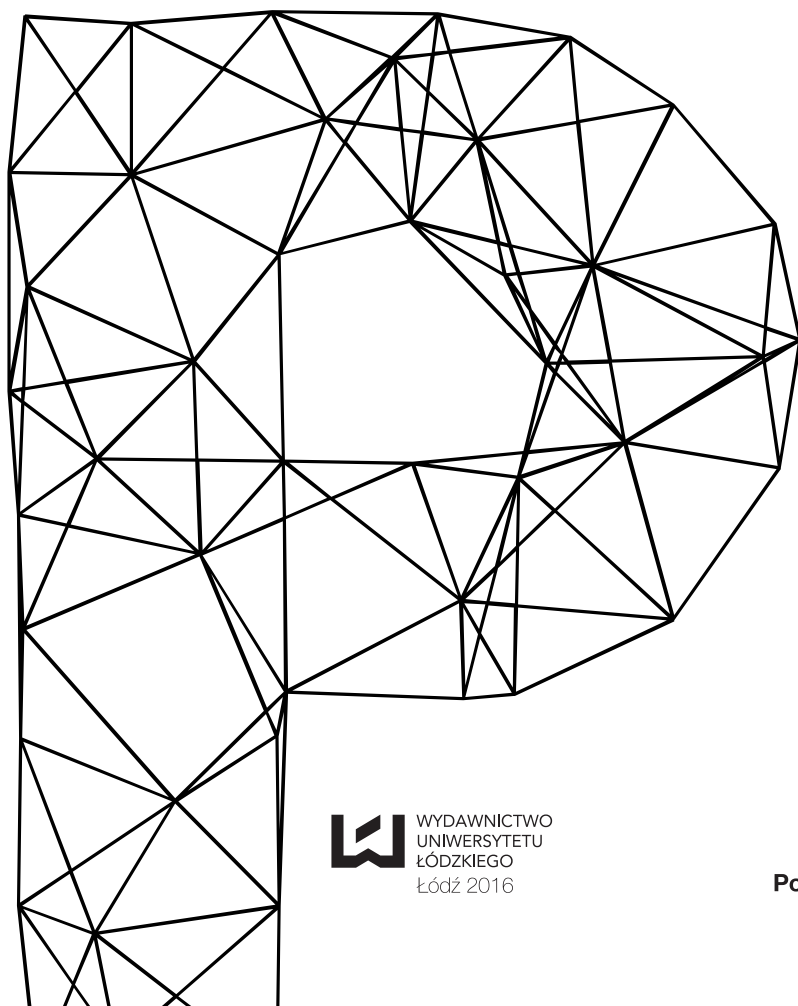


WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Maciej Potz

Teokracje amerykańskie

Źródła i mechanizmy władzy
usankcjonowanej religijnie



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2016

Politologia Religii

Maciej Potz – Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Systemów Politycznych, 90-127 Łódź, ul. Składowa 41/43

RECENZENT

Andrzej Chodubski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Ewa Bluszcz

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Bogusław Pielat

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/rinderart

© Copyright by Maciej Potz, Łódź 2016

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07050.15.0.M

Ark. wyd. 20,3; ark. druk. 24,75

ISBN 978-83-7969-900-1

e-ISBN 978-83-7969-901-8

<https://doi.org/10.18778/7969-901-8>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

*Dla Sylwii oraz
Julci, Hani i Kasi*

SPIS TREŚCI

WSTĘP	11
-------	----

Część I

WŁADZA TEOKRATYCZNA	23
---------------------	----

Rozdział 1

WŁADZA POLITYCZNA	25
1.1. Pojęcie władzy	26
1.1.1. Władza jako relacja społeczna	26
1.1.2. Treść władzy	29
1.1.3. Cechy władzy	33
1.1.4. Trzy wymiary władzy	41
1.2. Legitymizacja władzy	49
1.2.1. Obiektywny a subiektywny charakter legitymizacji	52
1.2.2. Transmitery legitymizacji	55
1.2.3. Źródła uprawomocnienia władzy	59
1.3. Władza w teorii wymiany społecznej	63
1.3.1. Normy w procesie wymiany	65
1.3.2. Stabilność władzy	67
1.4. Podsumowanie	68

Rozdział 2

POJĘCIE TEOKRACJI	69
2.1. Definiowanie teokracji	70
2.2. Teokratyczny akt władzy	76
2.3. Teokratyczny system polityczny	77

Spis treści

2.4. Teokracja a inne systemy polityczne	79
2.5. Teokracja a religia/Kościół państwowy	86
2.6. Typologia teokracji	90
2.7. Podsumowanie	93

Rozdział 3

SAKRALIZACJA WŁADZY	94
3.1. Boskie pochodzenie władzy	97
3.2. Religijny status władcy	101
3.2.1. Bóg jako władca. Teokracja <i>par excellence</i> starożytnego Izraela	102
3.2.2. Władca jako bóg	110
3.2.3. Władca jako kapłan	113
3.2.4. Władca jako boży pomazaniec	117
3.2.5. Uświęcenie dynastii	124
3.3. Rytualne nośniki legitymacji	127
3.4. Podsumowanie	133

Rozdział 4

GENEZA I STABILNOŚĆ WŁADZY TEOKRATYCZNEJ	135
4.1. Teokracja jako wymiana	136
4.2. Powstanie teokratycznych relacji władzy	141
4.3. Stabilność teokracji	149
4.4. Podsumowanie	155

Część II

TEOKRACJE PÓŁNOCNOAMERYKAŃSKIE	157
--------------------------------	-----

Rozdział 5

TEOLOGICZNE NOŚNIKI LEGITYMIZACJI	159
5.1 Doktryna przymierza	162

5.2. Koncepcja ciągłego objawienia	172
5.2.1. Podstawy doktrynalne	173
5.2.2. Funkcja polityczna	177
5.3. Millenaryzm	187
5.3.1. Shakerzy	188
5.3.2. Mormoni	191
5.4. Podsumowanie	198

Rozdział 6

PROCEDURY SUKCESJI	200
6.1. Typologia procedur sukcesji	201
6.2. Purytanie	208
6.3. Shakerzy	211
6.4. Mormoni	218
6.4.1. Sidney Rigdon vs. Dwunastu Apostołów	222
6.4.2. James Strang	226
6.4.3. Smithowie	228
6.5. Podsumowanie	230

Rozdział 7

REŻIMY POLITYCZNE	233
7.1. Procesy instytucjonalizacji władzy teokratycznej	234
7.2. Nowa Anglia: purytańskie republiki świętych	236
7.2.1. Ustrój	237
7.2.2. Teokratyczny charakter kolonii	239
7.3. Shakerzy i mormoni: od władzy charyzmatycznej do instytucjonalizacji politycznej	248
7.3.1. Okres charyzmatyczny	249
7.3.2. Instytucjonalizacja charyzmy	252
7.4. Mormońska teokracja w Utah: królestwo Boże na ziemi	263
7.4.1. Historia polityczna Utah 1847–1896	264
7.4.2. Kościół jako ośrodek władzy	269
7.5. Podsumowanie	277

Rozdział 8

MECHANIZMY KONTROLI POLITYCZNEJ	278
8.1. Prawo	282
8.1.1. Purytanie	284
8.1.2. Shakerzy	287
8.1.3. Mormoni	291
8.2. Sankcje	295
8.2.1. Przemoc	295
8.2.2. Sankcje psychospołeczne	300
8.3. Polityka przebudzenia religijnego	306
8.3.1. Shakerzy	306
8.3.2. Mormoni	314
8.4. System ekonomiczny	318
8.4.1. Purytanie	319
8.4.2. Shakerzy	321
8.4.3. Mormoni	325
8.5. Podsumowanie	331
 ZAKOŃCZENIE	 333
Aneks 1. Struktura teoretyczna pracy	337
Aneks 2. Koncentracja władzy w teokracji mormońskiej	343
Wykaz skrótów	349
Spis tabel i rysunków	351
Bibliografia	353
Summary	383
Indeks osobowy	385
Od redakcji	395

WSTĘP

Idee religijne z ogromną niekiedy siłą motywują ludzi do działania indywidualnego i zbiorowego. Wiara, która skłoniła purytanów do porzucenia bezpiecznego życia w kraju rodzinnym i do stawienia czoła zagrożeniom czyhającym na nieznaną ziemię po drugiej stronie oceanu, shakerów do odizolowania się od świata i przyjęcia ascetycznego trybu życia w komunie, mormonów zaś do nieustannych migracji w poszukiwaniu Nowego Jeruzalem, stanowi olbrzymi zasób społeczny. Jego polityczne wykorzystanie – niekoniecznie wykorzystanie instrumentalne, dla własnej korzyści rządzących, ale raczej spożytkowanie do organizacji zbiorowego wysiłku w celu budowy struktur politycznych, które okazują się mniej lub bardziej funkcjonalne wobec potrzeb wspólnoty – jest najogólniejszym tematem tej pracy.

Ameryka Północna nie jest z pewnością obszarem, który silnie kojarzyłby się z teokracją – w powszechnym odczuciu uchodzi raczej za kolebkę demokracji. Jak się jednak okaże, proponowane tu rozumienie pojęć teokracji i systemu politycznego pozwala na analizowanie wybranych wspólnot religijnych – purytanów, shakerów i mormonów – jako teokratycznych systemów politycznych, a wnioski z takiej analizy dadzą się przynajmniej częściowo uogólnić na inne teokracje.

*

W badaniach nad teokratycznymi systemami politycznymi zależy mi przede wszystkim na wykazaniu, że *teokracja stanowić może racjonalny, optymalny wybór systemowy, w pewnych warunkach stabilizujący system polityczny*. Ową

racjonalność należy postrzegać instrumentalnie, z perspektywy członków wspólnoty politycznej, jako najlepsze możliwe dopasowanie struktur i relacji politycznych do celów i wartości formułowanych niezależnie od sfery polityki. System polityczny jest bowiem, w tym ujęciu, narzędziem do osiągnięcia celów zakorzenionych w jakimś pierwotniejszym porządku aksjonormatywnym, w danym przypadku o charakterze religijnym.

By pokazać, na czym może polegać owa funkcjonalność teokracji i w jakich warunkach jest możliwa, niezbędne będzie udzielenie odpowiedzi na kilka pytań, m.in.:

1. W jaki sposób doktryny religijne wykorzystywane są do legitymizacji władzy?
2. Czy religijna legitymizacja władzy jest na tyle silna, by można się było w teokracjach obywać bez groźby zastosowania przymusu?
3. Jaka jest geneza i warunki stabilności teokratycznych systemów politycznych?
4. Jakie mechanizmy kontroli politycznej stosowane są w teokracjach?
5. Jakie procedury sukcesji charakterystyczne są dla teokracji?
6. Na czym polega specyfika teokracji? Czy mianowicie religijne źródło legitymacji władzy przesądza w jakiś sposób o strukturze systemu politycznego, występujących w nim rodzajach organów władzy i charakterze funkcjonariuszy publicznych, sposobach administrowania, regułach sukcesji, zasadach członkostwa we wspólnocie politycznej? Czy też, przeciwnie, owe instytucjonalne i proceduralne składniki systemu politycznego są względnie niezależne od jego formuły legitymizacyjnej i mogą w podobnej formie współistnieć z różnymi źródłami legitymacji?

Powyższa struktura problemowa pracy determinuje jednocześnie jej układ. Pierwsze dwa rozdziały traktują o władzy politycznej w ogóle, w tym kluczowej dla moich rozważań kategorii legitymizacji władzy, oraz władzy teokratycznej w szczególności. Kolejny rozdział poświęcony jest sakralizacji władzy – procesom, które prowadzą do powiązania struktur i relacji politycznych z wyobrażeniami religijnymi i uzasadnienia tych pierwszych za pośrednictwem tych drugich, a także symbolom i rytuałom, które pozwalają na urzeczywistnienie tego powiązania we wspólnocie politycznej. Wreszcie rozdział czwarty stanowi próbę wyjaśnienia powstania i trwania teokratycznych systemów politycznych

przy zastosowaniu koncepcji władzy wyprowadzonej z teorii wymiany społecznej (omówionej wcześniej w rozdziale 1).

Łącznie cztery pierwsze rozdziały składają się na teoretyczną część pracy, ilustrowaną przykładami zaczerpniętymi głównie, choć nie wyłącznie, z tradycji judeochrześcijańskiej. Zarysowana w nich koncepcja teokracji została następnie, w części drugiej, zastosowana do empirycznej analizy północnoamerykańskich teokracji – purytanów, shakerów i mormonów. Obejmuje ona najważniejsze składniki tych systemów politycznych: ich formułę legitymizacyjną (rozdział 5); procedury sukcesji (rozdział 6); reżimy polityczne, tj. instytucjonalny wymiar systemu politycznego (rozdział 7) oraz mechanizmy kontroli politycznej (rozdział 8). Każdy z tych elementów rozpatrywany jest pod kątem jego teokratycznej specyfiki, to znaczy z zamiarem wyjaśnienia, jakie piętno odciska na nim religijne umocowanie relacji władzy. Pozwala to niekiedy wykryć polityczne znaczenie zjawisk, które w innych kontekstach mogą być go pozbawione, np. czysto religijnych ruchów odnowy duchowej czy stosunków ekonomicznych (rozdział 8).

✱

Mimo że rozprawa łączy wątki z wielu różnych dziedzin, w szczególności zaś religioznawstwa, nie czyni jej to interdyscyplinarną. Ma ona charakter jednoznacznie politologiczny, wszystkie elementy wiedzy o religii (doktryny religijne, historia i socjologia omawianych grup religijnych) podporządkowane są bowiem badaniu teokracji jako systemu politycznego. Władza usankcjonowana religijnie jest tylko szczególnym przypadkiem władzy politycznej, będącej nadrzędną kategorią analizy. Inaczej mówiąc, teokracja jest tutaj nade wszystko fenomenem politycznym, nie zaś religijnym. Jak trafnie zauważa Maria Marczevska-Rytko,

problemy wzajemnych zależności między religią i polityką bądź są przedmiotem dociekań religioznawców i socjologów, bądź pozostają na obrzeżu zainteresowań politologii, [pomimo że ta] dysponuje specyficznymi narzędziami, w postaci choćby bazy pojęciowej, które to narzędzia pozwalają na nowe spojrzenie na rodzące się problemy¹.

¹ M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 79.

W niniejszej monografii takie właśnie politologiczne narzędzia posłużą do badania teokracji.

Moją ambicją jest zarazem ukonstytuowanie politologii religii jako pełnoprawnej subdyscypliny politologii. Postulat ustanowienia politologii religii jako odrębnej dziedziny badań wysunął kilkanaście lat temu Kazimierz Banek, który jednak uważa ją za subdyscyplinę religioznawstwa, nie zaś politologii². Podobne propozycje czynił m.in. Bogumił Grott, domagając się badania wpływu idei i wartości religijnych na sferę polityczną w ramach politologii religii skonstruowanej na wzór socjologii religii³, a ostatnio Piotr Burgoński i Michał Gierycz, wskazujący, że

politologia, po ponad stu latach od swego powstania, zaczyna uznawać polityczną doniosłość religii i włączać ją w obszar swojego zainteresowania. Do tego stopnia, iż coraz częściej mówić się zaczyna o nowej subdyscyplinie politologii, a mianowicie politologii religii⁴.

Dodajmy, że redagowany przez nich zbiór stanowi ważny krok w tym kierunku. Za wyodrębnieniem politologii religii w ramach politologii opowiadają się także Ryszard Michalak i Dariusz Góra-Szopiński⁵, pierwszy z nich redaguje ponadto serię wydawniczą poświęconą w całości tej subdyscyplinie.

² K. Banek, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3/4. Niezależnie od tego, niniejsze studium wpisuje się w kilka punktów programu badawczego zaproponowanego przez Banka (*ibidem*, s. 81), m.in. p. 3 („Sakralne funkcje króla oraz elity władzy”), p. 7 („Pojęcie narodu wybranego i jego funkcje”), p. 9 („Systemy relacji między organizacją państwową i organizacją religijną”) i p. 10 („Inne możliwości, np. państwa teokratyczne, sakralizacja prawa [...]”).

³ B. Grott, *Słowo wstępne*, [w:] *Religia i polityka*, red. B. Grott, UJ, Kraków 2000, s. 7–8.

⁴ P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Elipsa, Warszawa 2014, s. 21. Ubolewanie nad wcześniejszą „ateizacją politologii” (s. 20) jest jednak niewłaściwym postawieniem problemu. Politologia nie powinna być ani ateistyczna, ani teistyczna, bo kwestia istnienia Boga należy do obszaru zainteresowania filozofii religii i teologii, nie zaś nauk społecznych. Politologię religii interesuje oddziaływanie wierzeń religijnych na działalność człowieka w sferze polityki, a nie status prawdziwościowy tych wierzeń.

⁵ R. Michalak, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Morpho, Zielona Góra 2014, s. 11–

Wydaje się, że uprawianie politologii religii wymaga odrzucenia paradygmatu „państwo–Kościół” w badaniach nad politycznym znaczeniem religii i zastąpienia go podejściem systemowym, w którym doktryny religijne dostarczają władzy formuł legitymizacyjnych (w teokracjach), we współczesnych zaś społeczeństwach nieteokratycznych grupy religijne są jednymi z wielu podmiotów systemu politycznego, obok organów władzy, ugrupowań politycznych, ruchów społecznych, grup interesu, organizacji pozarządowych itp., rywalizujących o polepszenie własnej pozycji w relacjach władzy i wpływ na procesy decyzyjne w celu urzeczywistniania własnych interesów. Pozwala to, z jednej strony, na *stricte* politologiczną (a nie prawniczą) analizę funkcjonowania religii w sferze politycznej, z drugiej zaś umożliwia odrzucenie normatywnego balastu związanego często z dyskusjami na temat relacji „państwo–Kościół”. Polega on bądź na domaganiu się dla jakiejś religii czy Kościoła uprzywilejowanej pozycji, bądź też, z drugiej strony, krytykowaniu Kościołów za nadmierne zaangażowanie polityczne albo wreszcie, w wyrastającej z liberalizmu filozofii politycznej, kwestionowaniu pełnoprawnego statusu światopoglądów religijnych na forum publicznym. Wszystkie te postulaty i zastrzeżenia są bezprzedmiotowe z perspektywy politologii religii, której zadaniem jest badanie politycznej funkcji wierzeń i rytuałów religijnych, politycznego działania grup religijnych, ich zdolności do osiągania własnych celów, wpływu wywieranego przez nie na stan i stabilność systemu politycznego itp., a nie ich normatywne ocenianie.

Inną kwestią metodologiczną wymagającą wyjaśnienia jest posługiwanie się pojęciami i narzędziami współczesnej politologii do analizy zjawisk historycznych, niekiedy sięgających kilkaset lat wstecz. Nie sądzę, by z punktu widzenia politologii budziło to jakiejkolwiek wątpliwości. Historia nie jest bowiem autonomiczną dziedziną wiedzy, tylko zbiorem zdarzeń z przeszłości, które mogą być naukowo analizowane – tj. wyjaśniane, a nie tylko opisywane – wyłącznie z perspektywy którejś z dyscyplin naukowych, np. jeśli chodzi o nauki społeczne, socjologii, psychologii społecznej czy właśnie politologii. Dyscypliny te badają pewne aspekty rzeczywistości (np. politologia – stosunki władzy politycznej), w różnym miejscu i czasie, starając się wyjaśnić obserwowane zjawiska, a niekiedy także ustalić pewne prawidłowości. Historiografia, która nie chce

12; D. Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Morpho, Zielona Góra 2015, s. 13–34.

ograniczyć się do kronikarstwa, musi więc z konieczności być socjologią, psychologią czy politologią historyczną.

Z tego właśnie powodu nie popełnia się anachronizmu, stosując do analizy historycznych systemów politycznych siatkę pojęć wypracowanych stosunkowo niedawno, w odniesieniu do XIX- czy XX-wiecznych państw, takich jak liberalizm–autorytaryzm–totalitaryzm, czy też nadając nowe znaczenie starszym pojęciom (demokracja, teokracja), kategorie te dotyczą bowiem kwestii o istotnym znaczeniu dla wszelkich wspólnot politycznych (sposób wyłaniania i sukcesji władzy, jej zakres, mechanizmy jej uprawnomocnienia itp.). Anachronizmem byłoby natomiast niedostrzeganie specyficznych okoliczności, mentalności i innych uwarunkowań odróżniających systemy polityczne oddalone od siebie w czasie i przestrzeni. Przykładowo, można z powodzeniem przytoczyć procesy o czary w XVII-wiecznym Massachusetts jako argument na rzecz autorytarnego charakteru tego systemu politycznego (jego kryterium stanowi bowiem zakres kontroli rządzących w stosunku do poddanych), błędem byłoby natomiast nieuświadomienie sobie, że wiara w działanie diabła za pośrednictwem uległych mu ludzi (z reguły kobiet) była naturalną konsekwencją ówczesnego religijnego światopoglądu, podzielanego przez wszystkie warstwy społeczne, zwalczanie zaś czarownic – zrozumiałym poniekąd odruchem obronnym wspólnoty.

✱

Podstawowym dylematem metodologicznym, który trzeba było rozstrzygnąć przy pisaniu tej pracy, jest jej teoretyczny zasięg: czy lepiej konstruować twierdzenia o ograniczonej obowiązywalności, dopasowane wyłącznie do trzech analizowanych tu przykładów teokracji (purytańskiej, shakerskiej i mormońskiej), czy też nadać im postać ogólniejszą, wykraczającą poza dobrze przebadane przez autora terytorium empiryczne. W pierwszym scenariuszu uogólnienia są bezpieczniejsze, ale za cenę znikomej wartości eksplanacyjnej, skoro ich ważność rozciąga się na klasę zaledwie trzech przypadków. W drugim – który ostatecznie został zrealizowany – próbując szkicować ogólną teorię teokracji i ilustrować ją niekiedy pozaamerykańskimi przykładami, narażam się na konieczność dokonywania wypadów na obszary słabo poznane, których, siłą rzeczy, nie mogłem przebadać równie gruntownie, jak teokracji północno-

amerykańskich. Pomimo tych ograniczeń, jak się wydaje, ewentualne krytyczne skonfrontowanie moich tez z szerszą, czasowo i przestrzennie, rzeczywistością, dokonane przez odpowiednich specjalistów, przyniesie wiedzy o polityce i religii większą korzyść niż ograniczenie się do czystego opisu albo stworzenie teorii skrojonej pod konkretne przypadki, a tym samym samopotwierdzającej się i poznawczo nieatrakcyjnej. Ostatecznie zatem, w warstwie teoretycznej, praca stanowi próbę szerszego spojrzenia na władzę teokratyczną, w warstwie empirycznej natomiast osadzona jest przede wszystkim na gruncie amerykańskim, z okazjonalnymi odniesieniami do innych przypadków.

Inspiracją do nadania teoretycznej strukturze tej rozprawy postaci *quasi*-sformalizowanej (tj. serii definicji i twierdzeń) są inne, udane próby tego typu, zwłaszcza *Teoria religii* Starka i Bainbridge'a. Nie oznacza to oczywiście, że rzeczywistość społeczną da się ująć w jakiś całościowy system dedukcyjny, choć złudzenie to było udziałem największych nawet umysłów⁶. Z drugiej strony, podejście takie ma oczywiste zalety. Po pierwsze, pozwala usystematyzować materiał, co, po drugie, ułatwia z kolei jego sprawdzenie pod kątem wewnętrznej spójności, łatwiej wykryć bowiem sprzeczności czy innego rodzaju błędy w definicjach i twierdzeniach wyłożonych *explicite*, niż w tych uwikłanych w narrację. Po trzecie, taka prezentacja wyводу ułatwia ewentualną weryfikację empiryczną wysuniętych hipotez, przez odniesienie ich do innych, nieomówionych tutaj, albo zgoła mi nieznanych, przykładów teokratycznych systemów politycznych.

W skład zarysowanej w niniejszym studium teorii teokracji wchodzić mają pojęcia pierwotne, definicje i twierdzenia. Te pierwsze to pojęcia używane do budowania definicji i twierdzeń, same jednak niezdefiniowane – bądź to dlatego, że ich zdefiniowanie wymagałoby odwołania się do innych, niekoniecznie prostszych pojęć (np. system jako „układ” czy „struktura”), które same z kolei domagałyby się zdefiniowania (i tak *ad infinitum*), bądź też ich standardowe rozumienie w naukach społecznych jest w kontekście moich potrzeb wystarczające i nie rodzi nieporozumień (np. pojęcie społeczeństwa czy tego, co społeczne). Podejście takie wynika z mojego ogólnego stosunku do definiowania,

⁶ Do tego grona należy m.in. sztandarowy przedstawiciel racjonalizmu siedemnastowiecznego G. W. Leibniz, którego dziełko o elekcji króla polskiego *Wzorzec dowodów politycznych* jest ciągiem sylogizmów logicznych mających wykazać konieczność wyboru jednego z kandydatów.

które uważam za czynność pomocniczą (służącą wzajemnemu zrozumieniu) wobec właściwego celu nauki, jakim jest wyjaśnianie. Problemy definicyjne nie są zatem w ścisłym sensie w ogóle problemami naukowymi, a raczej językowo-komunikacyjnymi. Warto dodać, że status pierwotnych przysługuje wymienionym tu pojęciom wyłącznie na gruncie tej konkretnej teorii – w innych mogą one zostać zdefiniowane, a odpowiadające im obiekty stać się wręcz właściwym przedmiotem badania (np. społeczeństwo w makroteoriach socjologicznych).

Definicje są arbitralnymi (swobodnie wybranymi przez autora) określeniami badanych obiektów, co nie znaczy, że dobrane są przypadkowo, odzwierciedlają bowiem sposób myślenia autora o rzeczywistości oraz uwzględniają do pewnego stopnia zwyczajowe znaczenia słów⁷. Definicje powinny być wewnętrznie i wzajemnie (w ramach systemu) niesprzeczne i nietautologiczne, nie są natomiast sądami o świecie i jako takie nie podlegają weryfikacji empirycznej.

Innego rodzaju wymagania stawiane są w naukach społecznych twierdzeniom. Nade wszystko, w odróżnieniu od definicji, są to sądy empiryczne, tzn. orzekające o rzeczywistości zewnętrznej. Twierdzenia powinny zatem, po pierwsze, mieć charakter ogólny, tzn. orzekać o pewnej klasie przypadków, a nie o przypadkach pojedynczych (np. dotyczą one władzy czy teokracji w ogóle, a nie konkretnych systemów politycznych w danym momencie). Po drugie, powinny być sformułowane w sposób, który umożliwia ich falsyfikację, tzn. podanie obserwacji empirycznych, które świadczą o fałszywości teorii⁸.

⁷ Są to więc na ogół definicje projektujące (syntetyczne) o charakterze regulującym, tj. doprecyzowujące potoczne znaczenia definiowanych terminów (K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, PZWS, Warszawa 1955, s. 43) lub też sygnalizujące jakiś wybór terminologiczny autora.

⁸ Nie oznacza to jednak automatycznie hołdowania naiwnemu falsyfikacjonizmowi postulującemu całkowite odrzucenie teorii czy twierdzenia, z którym nie zgadza się choćby pojedyncza obserwacja. Przeciwnie, niniejsza praca zawiera przykłady teokracji, które pod pewnymi względami nie pasują do sformułowanych twierdzeń (zob. m.in. fragment podrozdz. 4.2 na temat buddyzmu, przyp. 49 z rozdz. 8 na temat anabaptystów). Trafną krytykę popperowskiego falsyfikacjonizmu jako metodologii ahistorycznej i nierealistycznej sformułowali m.in. I. Lakatos (*Falsyfikacjonizm i metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] idem, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995, s. 73–81), a także, w wersji bardziej radykalnej, T. Kuhn (*Struktura rewolucji naukowych*, Aletheia, Warszawa 2001: „Gdyby każdy zakończony niepowodzeniem wysiłek pogodzenia teorii z faktami stanowił podsta-

Po trzecie wreszcie, obowiązują je zasady spójności logicznej: nie mogą być sprzeczne wewnętrznie ani z innymi elementami teorii, a jeśli wynikają z innych twierdzeń i definicji, wynikanie to powinno być logicznie poprawne.

Należy zaznaczyć, że struktura teoretyczna niniejszej pracy nie tworzy zamkniętego systemu dedukcyjnego, w którym każde twierdzenie wynikałoby w sposób konieczny z aksjomatów, definicji, innych twierdzeń i przyjętych reguł dowodzenia. Taka struktura, właściwa dla teorii matematycznych i logicznych, zupełnie nie nadaje się do nauk społecznych (ani nawet przyrodniczych), bo jako kryterium prawdziwości ustanawia wyłącznie wewnętrzną spójność logiczną, a nie odpowiadanie rzeczywistości. Jest to raczej zestaw definicji i twierdzeń, które są wprawdzie niesprzeczne, ale owa niesprzeczność nie jest warunkiem wystarczającym ich prawdziwości. Co więcej, pomimo wysiłków autora, by teoria jak najbardziej się „zazębiała”, nie każde twierdzenie wynika z innych twierdzeń (co, analogicznie, nie dowodzi bynajmniej jego fałszywości). Ostatecznym kryterium jest zgodność z faktami społecznymi, w myśl realistycznej, czyli tzw. korespondencyjnej teorii prawdy.

*

Od strony religioznawczej niniejsza praca uzupełnia piśmiennictwo polskie przede wszystkim wiedzą o shakerach i mormonach. Publikacji na temat tej pierwszej grupy nie ma prawie wcale, literatura poświęcona mormonom jest natomiast niezbyt obszerna i mocno zróżnicowana zarówno pod względem tematyki, jak i poziomu. Znaczącą jej część stanowią teksty o charakterze apologetycznym, pisane z pozycji katolickich, wiele publikacji obarczonych jest też poważnymi błędami⁹. Znacznie lepiej prezentuje się natomiast literatura poświęcona amerykańskim purytanom – za sprawą autorów takich, jak Ryszard Małajny, Piotr Stawiński czy Tadeusz Zieliński – i niniejsza monografia uzupełnia ją tylko w pewnym stopniu.

Zasadnicze znaczenie pracy ujawnia się jednak dopiero z perspektywy politologicznej. Stanowi ona bowiem systematyczną analizę omawianych wspólnot

wę do odrzucenia teorii, wszystkie teorie musiałyby być stale odrzucane”, s. 255–256) i P. Feyerabend (*Przeciw metodzie*, Siedmioróg, Wrocław 2001, rozdz. 2–5).

⁹ Uzasadnienie tego stwierdzenia oraz dokładniejsze omówienie literatury przedmiotu zawarte jest w „Bibliografii” na końcu książki.

jako teokratycznych systemów politycznych, dokonaną na podstawie zarysowanej na wstępie oryginalnej koncepcji teokracji. Koncepcja ta, odchodząca od tradycyjnego rozumienia tego pojęcia relegującego teokrację na ogół do zamierzchłej przeszłości, wyposaża badacza w pewne ramy percepcyjne, pozwalające analizować wszystkie dane empiryczne ze sfery religijnej, społecznej czy ekonomicznej przez pryzmat ich znaczenia dla stosunków władzy politycznej w obrębie omawianych wspólnot. Takie ujęcie tej problematyki – tzn. z perspektywy politologii religii – należy do rzadkości w literaturze światowej. Politycznym aspektem shakeryzmu poświęca się w ogóle niewiele miejsca, nawet w piśmiennictwie amerykańskim. Tego samego nie da się powiedzieć o mormonach i purytanach, ale publikacje na ich temat osadzone są na ogół w paradygmacie państwo–Kościół, z dominującym wymiarem prawno-instytucjonalnym bądź też wiadomości na temat tworzonych przez nich systemów politycznych uwiłkane są w narrację historyczną, nie zaś wyeksponowane problemowo.

*

Większość pojęć użytych w tekście została w odpowiednim miejscu zdefiniowana, wszystkie zaś definicje i twierdzenia zebrano w aneksie („Struktura teoretyczna pracy”), w tym miejscu ograniczę się więc do kilku tylko kwestii. Pisząc o grupach ludzi wyznających tę samą wiarę posługuję się najczęściej określeniami „grupa religijna” lub „wspólnota religijna”, traktując je jako neutralne socjologiczne nazwy pewnego typu grup społecznych. Termin „związek wyznaniowy”, dobrze zakorzeniony w polskim nazewnictwie prawno-konstytucyjnym, odnosi się do grupy religijnej jako osoby prawnej, w jej stosunkach z państwem. Posługuję się też klasyczną w socjologii religii dychotomią Kościół–seкта, w sensie, jaki nadali jej Troeltsch i Weber, tj. jako socjologiczne określenia grup o pewnych cechach (Kościół jest duży, inkluzywny, ma niski próg członkostwa i zinstytucjonalizowane przywództwo, afirmuje główny nurt kultury itd., sekta zaś jest mała, ekskluzywna, o wyśrubowanych kryteriach członkostwa, bliskich więziach interpersonalnych, spersonalizowanym, nierzadko charyzmatycznym przywództwie, izoluje się od otoczenia społecznego)¹⁰. Nazwy te nie mają w żadnym razie charakteru wartościującego. Naukowe, nie zaś

¹⁰ E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983, s. 104; M. Weber, *Protestanckie „sektę” a duch kapitalizmu*, [w:]

apologetyczne podejście do tematu oznacza rzecz jasna, że nie poddaję ocenie prawdziwości omawianych doktryn religijnych. Relacjonując je, nie uważam zatem za konieczne opatrywanie ich zastrzeżeniami typu „jakoby”, „zdaniem mormonów”, ani też brania w cudzysłów słów takich jak „objawienie”, „prorok” itp., interesuje mnie bowiem społeczne oddziaływanie, a zwłaszcza polityczne konsekwencje wierzeń religijnych, nie zaś ich prawdziwość.

Określenie „mormoni”, choć prawidłowo powinno odnosić się do wszystkich, którzy identyfikują się z religią założoną przez Josepha Smitha, stosuję dla uproszczenia do jednego tylko, głównego odłamu tej religii, tj. mormonów z Utah, czyli tych, którzy po śmierci Smitha i opuszczeniu Nauvoo podążyli za Brighamem Youngiem do basenu Wielkiego Jeziora Słonego. Shakerów, którzy są przedmiotem mojego zainteresowania – tj. wywodzące się z Anglii United Society of Believers in Christ's Second Appearing (Zjednoczone Towarzystwo Wierzących w Powtórne Przyjście Chrystusa) – należy z kolei odróżnić od shakerów indiańskich, czyli istniejącego w drugiej połowie XIX w. w Ameryce synkretycznego ruchu religijnego łączącego wątki rodzime i chrześcijańskie, założonego przez Johna Slocuma¹¹.

*

Pragnę podziękować Pani Profesor Alicji Stępień-Kuczyńskiej z WSMiP za wszelką pomoc okazaną mi przy pracy nad tą książką; Pani Profesor Marii Marczewskiej-Rytko z UMCS i Panu Profesorowi Andrzejowi Chodubskiemu z UG za konsultację i recenzję, a także całej mojej rodzinie – Rodzicom, Bratu i Cioci, Teściom, Szwagrom i Bratowej, a przede wszystkim Żonie i Córkom – za codzienne życzliwe wsparcie, ciepło domowe i miłość.

idem, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantkie „sektory” a duch kapitalizmu*, Aletheia, Warszawa 2010.

¹¹ B. R. Wilson, *Magic and the Millennium. A sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper & Row, New York 1973, s. 353–364; J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2007, s. 347.

CZĘŚĆ I

WŁADZA TEOKRATYCZNA

ROZDZIAŁ 1

WŁADZA POLITYCZNA

1.1. Pojęcie władzy

Władza jest centralną, fundamentalną kategorią teorii polityki. Jeśli bowiem politykę zdefiniować następująco:

DEFINICJA 1. *Polityka – działania podmiotów społecznych zmierzające do zmiany lub utrwalenia istniejących stosunków władzy politycznej,*

czyli, inaczej mówiąc, jako dążenie do zmiany pozycji podmiotu w relacjach władzy, tj. do zdobycia bądź utrzymania władzy albo też wyzwolenia się spod władzy innego podmiotu (lub też krócej, choć mniej precyzyjnie: jako walkę o władzę), to stanie się jasne, że władza jest pojęciem pierwotnym w stosunku do polityki. O ile bowiem można sobie wyobrazić władzę bez polityki (np. ugruntowaną w tradycji władzę patriarchy rodu czy naczelnika plemienia, którego pozycji nikt nie kwestionuje), o tyle politykę bez stanowiącej jej przedmiot władzy – już nie. Zrozumienie, czym jest władza, ma także podstawowe znaczenie dla naszych celów, skoro teokrację pojmować będziemy jako jedną z odmian władzy, tę mianowicie, która swego uprawnomocnienia poszukuje w religii. W drodze do sformułowania definicji władzy, którą będziemy się posługiwać w dalszych rozważaniach, omówimy kilka podstawowych zagadnień i kontrowersji, które pojawiły się we współczesnej (przede wszystkim XX-wiecznej) teorii władzy.

1.1.1. Władza jako relacja społeczna

Nade wszystko władza jest *relacją społeczną*. Stwierdzenie to, przyjmowane w literaturze dość powszechnie, choć nie uniwersalnie, niesie za sobą co najmniej dwie ważne implikacje. Po pierwsze, stosunek władzy zachodzi pomiędzy ludźmi (jednostkami bądź grupami) będącymi podmiotami społecznymi:

DEFINICJA 2. *Podmiot społeczny – osoba lub powiązana ze sobą funkcjonalnie grupa osób, zdolna do swobodnego działania, wchodząca w relacje społeczne,*

nie zaś pomiędzy człowiekiem a innymi składnikami otaczającej go rzeczywistości, na co wskazywałyby niektóre ujęcia. Jeśli bowiem Bertrand Russell definiuje władzę teleologicznie, jako „osiąganie zamierzonych celów”¹, to władzę winniśmy przypisać np. drwalowi, który postawił sobie za cel ścięcie drzewa, i go zrealizował. Władza nie jest także po prostu zdolnością, atrybutem jednostki (jak w wyrażeniach „mieć władzę w nogach”, tj. być zdolnym nimi poruszać, czy „władze umysłowe”), niezależnym od innych ludzi i realizowanym bez wchodzenia w interakcje społeczne.

Po drugie, nie każdy stosunek pomiędzy ludźmi jest stosunkiem społecznym. Jeśli obezwładnię kogoś, skrępuję i wywiozę do lasu, to traktuję go w istocie całkowicie przedmiotowo, jak element przyrody nieożywionej, kamień czy kłodę. Dzieje się tak dlatego, że pozbawiam go jakiegokolwiek, choćby minimalnej swobody wyboru, decydowania o swoim działaniu, redukując tym samym do zera (na mocy sformułowanej przed chwilą DEF. 2) jego podmiotowość społeczną.

W literaturze polskiej najpełniej ten aspekt relacji władzy rozwija Krzysztof Pałecki w swojej „normatywnej teorii władzy politycznej”. Jej podstawowym założeniem jest pojmowanie władzy „jako rodzaju zależności normatywnie uregulowanej”², tzn. takiej, w której, oprócz dwóch oddziałujących na siebie podmiotów społecznych, istnieje „co najmniej jedna norma społeczna, określająca powinny sposób wzajemnego działania tych podmiotów w określonej sytuacji”³. Z tego powodu Pałecki nie uznaje za formę władzy ani zastosowania bezpośredniego fizycznego przymusu, ani też groźby jego użycia (np. przestępca grożący nam pistoletem i żądający oddania portfela). Ten ostatni przypadek byłbym skłonny jednak uznać za graniczny: z jednej bowiem strony swoboda działania ofiary (a tym samym

¹ B. Russell, *Władza. Nowa analiza społeczna*, przeł. M. Kądzelski, Książka i Wiedza, Warszawa 2001, s. 35. Podobnie Thomas Hobbes, dla którego władza człowieka to „aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro” (*Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, rozdz. X, s. 74). Por. na ten temat B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, PWN, Warszawa–Wrocław 1999, s. 46–64.

² K. Pałecki, *Wprowadzenie do normatywnej teorii władzy politycznej*, [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 193.

³ *Ibidem*, s. 189.

jej podmiotowość) jest w tej sytuacji skrajnie ograniczona, z drugiej jednak nie zostaje całkowicie wyeliminowana (jak w przypadku przymusu bezpośredniego) – ofiara może w dalszym ciągu odmówić oddania pieniędzy, choć w praktyce wybór ten uznajemy oczywiście za nierealistyczny. Różnica polega na tym, że ja za kryterium upodmiotowienia, a zatem stosunku społecznego, uznaję minimalną choćby możliwość stanowienia o sobie obu jego stron (por. DEF. 2), Pałęcki zaś – istnienie rozpoznawanych przez obie strony norm, za których pośrednictwem stosunek ten się odbywa⁴. Ten nacisk na normatywnie uregulowany charakter interakcji prowadzi go do wniosku, że

inne zależności pomiędzy ludźmi, które nie są uregulowane normami społecznymi (prawem, religią, zwyczajem, moralnością i innymi rodzajami norm społecznych) wykluczamy z tej kategorii; uznajemy, że nie są władzą w znaczeniu tu przyjętym⁵.

To oznaczałoby z kolei, że wszelkie formy dyktatury (tyranii), tj. panowania pozbawionego przyzwolenia poddanych (por. DEF. 17) i opartego głównie na przymusie, w ogóle nie są władzą. Przyjęcie takiej konsekwencji jest oczywiście kwestią wyboru pewnej konwencji terminologicznej, sądzę jednak, że przeciwko niej przemawia zbyt duże strukturalne i instytucjonalne podobieństwo dyktatury do innych form władzy, pomimo różnicy normatywnej, którą akcentuje Pałęcki. Inaczej mówiąc, jako że dyktatorski reżim polityczny bardziej przypomina inne reżimy polityczne niż panowanie bandy rozbójników na gościńcu,

⁴ Jak zwraca uwagę Andrzej Czajowski, różnica ta dotyczy w gruncie rzeczy samego pojęcia stosunku (relacji) społecznego, który jedni pojmują „jako wszelką sytuację, w której oddziaływanie jednego człowieka wpływa na położenie społeczne drugiego człowieka. Inni natomiast dodają, że owe wzajemne oddziaływania między partnerami (podmiotami) stosunku społecznego muszą być regulowane przez normę społeczną (prawną, obyczajową, moralną, religijną) na gruncie jakiejś platformy czy przedmiotu” (A. Czajowski, *Władza polityczna. Analiza pojęcia*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 1, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 1841, Wrocław 1999, s. 35. Ostatecznie więc w proponowanym tu ujęciu władza jest stosunkiem społecznym indywidualnym (niekoniecznie zapośredniczonym przez grupę i panujące w niej normy), ale zarazem podmiotowym, tzn. wymagającym minimum swobody obu stron.

⁵ K. Pałęcki, *Wprowadzenie...*, s. 193.

zasadne wydaje się zaliczenie go do tej samej kategorii władzy (politycznej), a dopiero w jej obrębie dokonanie rozróżnień wedle kryterium normatywnego. Taką właśnie strategię przyjąłem w dalszej części tego rozdziału.

1.1.2. Treść władzy

Określiwszy władzę jako relację społeczną, trzeba z kolei rozważyć, na czym ta relacja polega. Za punkt wyjścia przyjmijmy klasyczną definicję Maxa Webera:

Władza oznacza szansę przeprowadzenia swej woli, także wbrew oporowi, w ramach pewnego stosunku społecznego, bez względu na to, na czym ta szansa polega⁶.

Można w niej wyróżnić kilka elementów, które kierują uwagę na ważne dylematy teorii władzy: potencjalność relacji władzy, ich społeczny charakter, a także różnorodność źródeł (podstaw) władzy, do których należy także groźba użycia siły fizycznej (przemocy), czyli przymus.

Społeczny charakter relacji władzy („w ramach pewnego stosunku społecznego”) już omawialiśmy. Sformułowanie „szansa przeprowadzenia swojej woli” wskazuje z kolei na potencjalność stosunku władzy: mówiąc, że ktoś ma nad kimś władzę, spodziewamy się – na podstawie obserwacji wcześniejszych relacji, dystrybucji zasobów, układu sił między tymi podmiotami itp. – że A będzie w stanie skłonić B⁷ do podporządkowania się jego woli. Nie jest to jednak pewne, właśnie dlatego, że władza nie polega na stosowaniu bezpośredniej przemocy fizycznej. Można by zatem powiedzieć, że władza, którą przypisujemy danemu podmiotowi, jest wprost proporcjonalna do prawdopodobieństwa przeprowadzenia przezeń swojej woli (przy czym prawdopodobieństwo to nigdy nie równa się 1).

⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002, s. 39.

⁷ Przyjmuję tu standardową terminologię teorii władzy: A oznacza władcę/rządzącego/podmiot władczy itp., B zaś – poddanego/rządzanego/podmiot podporządkowany.

Dopuszczając możliwość przeprowadzania swej woli przez podmiot władczy „wbrew oporowi”, Weber zajmuje stanowisko w klasycznym sporze dotyczącym roli siły, przemocy czy przymusu w sprawowaniu władzy. Nie są to oczywiście jedyne dostępne środki przełamывania oporu poddanych (współwystępują z nimi różnego rodzaju sankcje negatywne i pozytywne, ekonomiczne, psychologiczne i inne), ale większość autorów uznaje co najmniej groźbę użycia siły za jeden z podstawowych instrumentów, którymi dysponują rządzący⁸. Dotyczy to zarówno, w sferze władzy politycznej, reżimów autorytarnych i totalitarnych, gdzie groźba ta jest bardziej realna i bezpośrednia, jak i liberalnych, gdzie stanowi ona bardziej odległą, ale istniejącą w świadomości rządzących sankcję nieposłuszeństwa (nieprzestrzegania prawa). Narzucanie innym uczestnikom stosunków społecznych swojej woli jest dla wielu autorów z tego nurtu istotnym kryterium władzy. I tak, wedle Roberta Dahla, „*A ma władzę nad B, jeśli może spowodować, by B zrobił to, czego inaczej by nie zrobił*”⁹. Antagonistyczny charakter władzy jeszcze dobitniej podkreślił Steven Lukes: „*A sprawuje władzę nad B, gdy A oddziałuje na B w sposób sprzeczny z interesami B*”¹⁰, definiując w istocie władzę jako dominację.

Na drugim biegunie pozostają autorzy, którzy władzę postrzegają nie jako narzucanie innym swojej woli, panowanie oparte na groźbie użycia siły czy dominację, ale przede wszystkim jako zdolność do mobilizowa-

⁸ Faktyczne użycie przemocy nie stanowi, na dłuższą metę, efektywnego sposobu rządzenia i to nie tylko z powodów terminologicznych, o których tu pisaliśmy (naga siła nie jest w ogóle władzą w sensie socjologicznym), ale przede wszystkim dlatego, że koszty permanentnego terroru i wymuszania wszystkich decyzji siłą byłyby olbrzymie, a rządy tak sprawowane – niestabilne. Natomiast okazjonalne użycie siły może służyć uwiarygodnieniu zdolności panujących do jej zastosowania i tym samym wzmocnieniu ich władzy.

⁹ R. A. Dahl, *The Concept of Power*, „Behavioral Science” 1957, vol. 2, No 3, s. 202–203. Później Dahl w tym ogólnym znaczeniu chętniej posługiwał się pojęciem wpływu, zawężając znaczenie władzy (*power*) do relacji opartej na sankcjach negatywnych (tj. groźbie pozbawienia B przez A czegoś, co dla B jest wartościowe, jeśli odmówi podporządkowania się woli A). R. A. Dahl, B. Stinebrickner, *Współczesna analiza polityczna*, Scholar, Warszawa 2007, s. 68.

¹⁰ S. Lukes, *Power: A Radical View*, MacMillan, London 1974, s. 27. W nowym wydaniu tego dzieła (Palgrave MacMillan, London 2005) Lukes zmienił jednak swoje stanowisko, pojmując teraz władzę znacznie szerzej, jako możliwość oddziaływania na innych, wbrew lub zgodnie z ich interesami, w sposób zamierzony bądź nie.

nia kolektywnych zasobów, organizowania zbiorowych działań wspólnoty politycznej dla osiągnięcia wspólnych celów. Do ważnych reprezentantów tego „pozytywnego” nurtu myślenia o władzy zaliczają się m.in. Hannah Arendt i Talcott Parsons. W eseju *O przemocy* niemiecka filozofka pisze mianowicie:

Władza odpowiada ludzkiej zdolności działania, lecz nie po prostu działania, a działania jednomyślnego¹¹. Władza nigdy nie jest własnością jednostki; należy do grupy i istnieje tylko dopóty, dopóki grupa trzyma się razem. Kiedy mówimy, że ktoś jest „u władzy”, w rzeczywistości powołujemy się na to, że pewna liczba ludzi upoważniła go do działania w ich imieniu¹².

Arendt wyraźnie przeciwstawia władzę przemocy, podkreślając, że gdzie zaczyna się ta druga, tam kończy się ta pierwsza. Należy przy tym podkreślić, że na jej myślenie o władzy oddziałuje mocno filozoficzna tradycja republikańska, opiewająca wspólnotę polityczną jako sferę, w której obywatel realizuje się w dążeniu do dobra wspólnego.

Parsons, w odróżnieniu od większości pozostałych przywoływanych tu teoretyków, nie traktuje władzy jako centralnej, substancjalnej relacji społecznej, ale raczej instrumentalnie, jako medium, za pomocą którego funkcjonuje system polityczny, analogicznie do pieniądza, będącego środkiem cyrkulacji w systemie gospodarczym¹³. Celem systemu politycznego (*polity*), będącego jednym z podsystemów systemu społecznego, jest osiągnięcie zbiorowych celów, a środkiem do tego służącym – właśnie władza¹⁴. Amerykański socjolog nie wyklucza stosowania „negatywnych sankcji sytuacyjnych” (w jego terminologii – przymusu) jako jednego ze sposobów egzekwowania wiążącego

¹¹ W oryginale *concerted action*, co można by też tłumaczyć jako „działanie zbiorowe, wspólne”.

¹² H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999, s. 56–57.

¹³ T. Parsons, *On the Concept of Political Power*, [w:] *Power: A Reader*, ed. M. Haugaard, Manchester University Press, Manchester–New York 2002, s. 73.

¹⁴ *Ibidem*, s. 74. Ów instrumentalny charakter władzy jako „środka, jakim dysponuje system polityczny” podkreśla też S. Wróbel, *Funkcjonalistyczne koncepcje władzy*, [w:] *Władza polityczna. Koncepcje i ujęcia zjawiska*, red. S. Wróbel, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s. 65.

charakteru działań władczych¹⁵, ale wyraźnie stwierdza, podobnie jak Arendt, że „zapewnienie posłuszeństwa własnym życzeniom, niezależnie od tego, czy będą one określone jako obowiązki poddanego, wyłącznie za pomocą groźby albo siły, nie jest aktem władzy”¹⁶.

Ważnym wkładem Parsonsa do teorii polityki jest także odrzucenie traktowania władzy jako gry o sumie zerowej, charakterystycznego dla autorów postrzegających władzę wyłącznie jako narzucanie swojej woli i rozstrzyganie na swoją korzyść konfliktów. Władza nie jest bowiem, według amerykańskiego uczonego, danym z góry zasobem o niezmiennej ilości, którego dystrybucją jest przedmiotem walki politycznej, tylko czymś, co jest produkowane, wytwarzane w toku interakcji społecznych¹⁷. Skoro tak, to jej przyrost w jakimś segmencie systemu społecznego nie musi automatycznie prowadzić do jej uszczuplenia u innych podmiotów: „suma” władzy (rozumianej konstruktywnie, jako zwiększona zdolność do osiągania celów kolektywnych) w całym systemie może po prostu wzrosnąć¹⁸.

Ów spór, konceptualizowany niekiedy jako różnica pomiędzy „władzą nad” (nad innymi) a „władzą do” (do wspólnego działania)¹⁹, zwraca uwagę na ważną rolę władzy w organizowaniu zbiorowego wysiłku, który nie byłby bez niej możliwy, poczynając od systemów irygacyjnych w cywilizacjach starożytnych, a skończywszy na wykonaniu dzieła muzycznego przez orkiestrę symfoniczną. Zarazem spór ów wydaje się jednak w dużej mierze pozorny. Po pierwsze bowiem ma charakter definicyjny: to, co Arendt nazywa władzą w ogóle, wielu innych autorów określa jako władzę legitymizowaną, opartą na przyzwoleniu, wiele zaś z tego, co releguje do sfery przemocy, dałoby się w ramach innej terminologii opisać jako władzę pozbawioną legitymacji, despotyczną. Po drugie, i znacznie ważniejsze, oba te aspekty relacji władzy są w istocie odwrotnymi stronami tego samego medalu. Zbiorowe działanie na rzecz jakichś dóbr czy wartości jest celem,

¹⁵ Widać to w następującej definicji: „Władza jest zatem uogólnioną zdolnością do zapewnienia wypełniania obowiązków przez jednostki systemu organizacji zbiorowej, gdy obowiązki te są legitymizowane ich znaczeniem dla celów zbiorowych, i przy założeniu, że w razie nieposłuszeństwa mogą być wyegzekwowane za pomocą negatywnych sankcji sytuacyjnych” (T. Parsons, *On the Concept...*, s. 78).

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ M. Haugaard, *Introduction*, [w:] T. Parsons, *On the Concept...*, s. 67.

¹⁸ T. Parsons, *On the Concept...*, s. 102–108.

¹⁹ W ang. *power over a power to*.

do którego osiągnięcia rządzący stosują różne instrumenty, w tym, w ostatniej instancji, groźbę posłużenia się przymusem. Ocena tych dóbr, wartości i wspólnych celów jest przedmiotem filozofii polityki (i możliwym kryterium oceny ustrojów politycznych), ale w każdym razie rzadko, jeśli w ogóle kiedykolwiek, przemoc bywa autonomicznym celem, a nie środkiem, działania rządzących. Inna sprawa, że cele, do których osiągnięcia dążą władcy, nie muszą być wcale „wspólne”, tzn. mogą być zgodne z interesem rządzących, a nie rządzonych²⁰.

Możliwość zbliżenia, jeśli nie pogodzenia, tych dwóch perspektyw wyziera zresztą z cytowanych wcześniej definicji władzy przedstawicieli nurtu konfliktowego (*power over*). Zauważmy, że Weber mówi o przeprowadzeniu swej woli „także wbrew oporowi”, opór nie jest więc wcale nieodzownym składnikiem relacji władzy. Podobnie u Dahla, „spowodować” może rzecz jasna oznaczać tyle, co „zmusić”, ale ten sam efekt rządzący może osiągnąć także innymi środkami. Również ostatni składnik weberowskiej definicji, „bez względu na to, na czym ta szansa polega”, uwypukla różnorodność podstaw, na których opiera się władza. Posłuszeństwo poddanych może wynikać z rozmaitych motywów, począwszy od strachu, a skończywszy na uznaniu panowania – z różnych przyczyn – za prawomocne. Kwestii tej przyjrzymy się bliżej w dalszej części rozdziału.

1.1.3. Cechy władzy

Określiwszy zatem władzę jako relację społeczną (przebiegającą pomiędzy podmiotami, które mają przynajmniej minimum swobody decydowania o swoich działaniach), sięgającą po rozmaite cele (od własnych interesów rządzących

²⁰ Przypomnijmy w związku z tym klasyczną klasyfikację ustrojów Arystotelesa, w której działanie rządzących w interesie poddanych lub własnym stanowiło kryterium odróżnienia ustrojów, odpowiednio, dobrych od zdegenerowanych. Z tego też powodu nie można się w pełni zgodzić z opinią Jerzego Wiatra, że istota stosunku władczego „polega na wykorzystaniu uprawnień władczych do zorganizowania działań zbiorowych zmierzających do wspólnego celu. Można tedy mówić o dwóch różnych aspektach władzy: konfliktowym i zadaniowym” (J. Wiatr, *Socjologia polityki*, Scholar, Warszawa 2002, s. 114). Teza ta jest wprawdzie empirycznie prawdziwa dla wielu systemów politycznych, zwłaszcza demokratycznych, ale uznając dążenie do wspólnego celu za istotę stosunku władzy stracilibyśmy z pola widzenia wszelkiego rodzaju reżimy dyktatorskie, czy, najogólniej mówiąc, oparte na rządach mniejszości działającej wbrew interesom większości poddanych.

po, różnie zdefiniowane, dobro wspólne), za pomocą szerokiego repertuaru środków (od groźby użycia przemocy po powołanie się na uznawane przez podwładnych uprawnienie do posłuszeństwa z ich strony), możemy przyjąć roboczo za Dennisem Wrongiem, że

Władza to zdolność do wywoływania przez pewne osoby zamierzonych i przewidzianych skutków wobec innych osób²¹.

Definicja ta uwypukla od razu pewną istotną cechę relacji władzy, a mianowicie jej intencjonalność („zamierzonych i przewidzianych...”). Wrong sprzeciwia się uznaniu za przejaw władzy oddziaływania niezamierzonego, np. sławnego artysty, którego styl kopiują liczni naśladowcy, czy członka lokalnej społeczności uchodzącego za wpływowego i możnego, któremu, z uwagi na jego reputację, wszyscy starają się przypodobać, pomimo że wywołanie ich podporządkowania nie jest bynajmniej jego celem. Takie nieintencjonalne oddziaływanie Wrong nazywa wpływem, uważając go za kategorię szerszą od władzy. Władza staje się zatem w tym ujęciu zamierzonym wpływem²².

Można zastanawiać się też, czy za przejaw władzy uznać sytuację odwrotną, tzn. taką, w której to podmiot podlegający oddziaływaniu nie jest tego świadomy. Oddziaływanie takie określa się zwykle mianem manipulacji²³. Mirosław Karwat za kryterium manipulacji uznaje uprzedmiotowienie tego, kto jej podlega, co wyraża się nie tylko w ukrywaniu samego działania lub jego rzeczywistych intencji przez manipulatora, ale także wykorzystywaniu cudzych słabości i własnej przewagi taktycznej, posługiwanie się innymi do osiągnięcia

²¹ D. H. Wrong, *Power. Its Forms, Bases and Uses*, Harper Colophon, New York 1980, s. 2.

²² *Ibidem*, s. 24. Nieco inaczej podchodzi do tego problemu Andrzej Antoszewski, uznając za „najistotniejszą cechę relacji określanej jako wpływ polityczny to, że podmiot wpływu nie uczestniczy w formalnych strukturach decyzyjnych, a więc działa niejako z zewnątrz”. Wpływ jest zatem formą władzy sprawowaną zakulisowo, „przez podmioty formalnie pozbawione uprawnień decyzyjnych” (A. Antoszewski, *Wpływ polityczny*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla2, Wrocław 2002, s. 494).

²³ L. Sobkowiak, *Manipulacja*, [w:] *Leksykon politologii...*, s. 223. Dla Janusza Węgrzeckiego istotą manipulacji jest komunikowanie informacji, o których ich nadawca wie, że są fałszywe lub mylące (J. Węgrzecki, *Wpływ, autorytet, dominacja. Teorie władzy i ich struktura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 80–81).

własnych korzyści, stosowanie podstępu²⁴. Czy zatem manipulacja jest formą władzy? Z jednej strony podmiot posługujący się tą techniką może skutecznie osiągać swoje cele (niekoniecznie zresztą niezgodne z interesem manipulowanego – możemy np. zmanipulować dziecko do zażycia gorzkiego leku, co bez wątpienia leży w jego interesie, a czego nie zrobiłoby świadomie i dobrowolnie), z drugiej odbywa się to bez w pełni świadomej decyzji jednej ze stron. Nie jest to jednak sytuacja analogiczna do bezpośredniego zastosowania przemocy, podmiot podlegający manipulacji nie traci bowiem w pełni zdolności do samodzielnego działania. Należałoby raczej uznać, że jego decyzje, za sprawą działania manipulatora, opierają się na fałszywym bądź niepełnym obrazie rzeczywistości. To samo można jednak powiedzieć o każdym działaniu społecznym: w pewnym stopniu odbywa się ono zawsze w warunkach niepewności i niepełnej informacji. Dlatego też, z powyższymi zastrzeżeniami, będziemy traktować manipulację jako formę władzy.

Konstatacja nierówności stron stosunku władczego kieruje z kolei uwagę na jeszcze jedną jego właściwość, a mianowicie asymetrię. Asymetria władzy wydaje się wręcz jej cechą definicyjną, szczególnie w ujęciach konfliktowych, silnie wskazuje na to również dokonana poniżej (p. 1.3) interpretacja władzy jako formy nierównorzędnej wymiany. Ową nierówność łagodzi jednak sformułowany wcześniej wymóg minimalnej choćby wolności strony podporządkowanej jako warunku zachowania przez nią podmiotowości. Wskazuje się ponadto, że relację władzy może cechować naprzemienne panowanie i podporządkowanie obu jej stron (np. w różnych sferach życia małżeńskiego albo pomiędzy kapitanem, który na ogół panuje nad każdym członkiem załogi statku, ale gdy zachoruje, sam wypełnia skrupulatnie polecenia lekarza okrętowego). Byłby to więc przykład serii asymetrycznych oddziaływań władczych, które w dłuższej perspektywie mogą składać się na mniej lub bardziej zrównoważoną (symetryczną) relację społeczną. Za w pewnym sensie symetryczną można by też uznać sytuację „klinczu”, w której obie strony są od siebie uzależnione (zerwanie relacji jest dla nich nieopłacalne), będąc niejako jednocześnie stroną panującą i podporządkowaną²⁵.

²⁴ M. Karwat, *Sztuka manipulacji politycznej*, Adam Marszałek, Toruń 1999, s. 19.

²⁵ Podobnie sądzi A. Czajowski, *Władza polityczna...*, s. 42 oraz 43: „Przykładem władzy obustronnej jest sytuacja, w której każdy z podmiotów ma prawo weta albo

Właśnie ów intuicyjnie wyczuwany, zasadniczo asymetryczny – mimo wysuniętych przed chwilą zastrzeżeń – charakter relacji władzy nakazuje z jej pola znaczeniowego usunąć perswazję. Jest to bowiem oddziaływanie, które, choć jego efektem może być zmiana zachowania innego podmiotu, operuje wyłącznie argumentacją, niepopartą żadnymi rzeczywistymi ani potencjalnymi sankcjami, nie wspiera się na autorytecie, sile ani kłamstwie. Jest to więc równorzędna relacja, w której decyzja o ewentualnym podjęciu czy zaniechaniu jakiegoś działania przez podmiot podlegający perswazji podejmowana jest całkowicie swobodnie, na podstawie autonomicznej oceny własnych preferencji czy interesów.

Analizując w toku dotychczasowych rozważań kilka podstawowych dylematów teorii władzy, wyróżniliśmy jej istotne cechy, a mianowicie: społeczny charakter; potencjalność; intencjonalność oraz asymetrię. Na tej podstawie proponuję następującą definicję:

DEFINICJA 3. Władza – zdolność podmiotu społecznego do zamierzonego modyfikowania, w ramach pewnej asymetrycznej relacji społecznej, zachowania lub zakresu dostępnych możliwości innego podmiotu.

Ujęcie to stanowi kombinację definicji typu behawioralnego²⁶ oraz propozycji Jamesa Reada, wedle którego istotnym polem działania władzy jest właśnie zakres możliwości, a niekoniecznie faktyczne działania innych²⁷. Dzięki temu – i w zgodzie z potocznym pojmowaniem tego pojęcia – za przejaw władzy możemy uznać np. odebranie obywatelowi przez państwo paszportu albo wprowadzenie monopolu pozostawiające poddanym tylko jednego dostawcę

kiedy jedna strona ma uprawnienia władcze w jednej sferze współżycia, a druga w innej i obydwie w ten sposób od siebie zależą”.

²⁶ J. Wiatr jako behawioralne rozumie takie definicje, „w myśl których władza jest pewnym szczególnym typem zachowania polegającym na możliwości modyfikowania zachowania innych ludzi” (J. Wiatr, *Socjologia polityki...*, s. 110).

²⁷ Według Reada władza to „zdolność podmiotu (indywidualnego lub zbiorowego) do zrealizowania jakiegoś celu, polegająca na zamierzonej zmianie zakresu możliwości dostępnych dla innego podmiotu lub grupy podmiotów”. J. H. Read, *Democracy, Conflict, and Collective Empowerment*, referat wygłoszony na XXII Światowym Kongresie Politologicznym, Madryt, lipiec 2012, s. 4–5.

pożądanych przez nich dóbr, nawet jeśli działania te nie modyfikują natychmiastowo ich zachowania.

Komentując poszczególne składniki tej definicji, „podmiot” zarówno rządzący, jak i podporządkowany, może być indywidualny lub zbiorowy (na mocy DEF. 2). „Zdolność” oznacza potencjalność władzy (tzn. nie musi być sprawowana permanentnie, a sankcje, które mają do dyspozycji władcy, nie muszą być faktycznie użyte). „Zamierzone modyfikowanie” wskazuje z kolei na intencjonalność, nieprzypadkowość działań władczych, a sformułowanie „w ramach pewnej relacji społecznej” – na wielokrotnie już omawiany społeczny charakter stosunków władzy. Relacja ta jest asymetryczna, bo żądanie podporządkowania poparte jest czymś więcej (pozytywne i negatywne sankcje, autorytet itp.), niż tylko niewiążącym odwołaniem się do interesu podmiotu, wobec którego żądanie to jest wysuwane.

Istotna dla sensu definicji jest nieobecność w niej kilku elementów. W szczególności przyjmuję z Weberem (a przeciw Arendt), że motywy skłaniające rządzonych do posłuszeństwa nie są kryterium definicyjnym władzy; właśnie dlatego klauzula w rodzaju weberowskiej „bez względu na to, na czym ta szansa polega” byłaby redundantna. Ponadto, zaproponowana definicja nie ma elementów teleologicznych, nie uważam bowiem, by władza musiała dążyć do jakiegoś konkretnego celu (ponownie wbrew zwolennikom „kooperacyjnej” wizji władzy, obciążonej owym normatywnym republikańskim balastem dążenia do wspólnego dobra, który w empirycznie ugruntowanej teorii władzy należy odrzucić).

Pozostaje jeszcze określić, co, na tle ogólnego pojęcia władzy, nazywać będziemy władzą polityczną. Można podejść do tego problemu na kilka sposobów. Po pierwsze, władzę polityczną można by odróżnić od władzy wypływającej z innych źródeł, np. statusu ekonomicznego czy pozycji umożliwiającej kształtowanie dominujących we wspólnocie norm i idei. Tą drogą idą autorzy tacy, jak Gianfranco Poggi czy Michael Mann, wyróżniający władzę polityczną, ideologiczną/normatywną (której szczególnym przypadkiem, według Poggiego, jest władza religijna), militarną i ekonomiczną²⁸. Za polityczną należałoby z tej perspektywy uznać władzę wynikającą z funkcji pełnionej w reżimie

²⁸ G. Poggi, *Forms of power*, Polity, Cambridge 2001, *passim*; M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1 [w:] *Power: A Reader...*, s. 174. Więcej na temat koncepcji Manna zob. niżej p. 4.2.

politycznym, z reguły dającą możliwość zastosowania sankcji, z groźbą przemocy włącznie.

Inne podejście reprezentuje m.in. James Read:

Władza polityczna to zdolność podmiotu (indywidualnego lub zbiorowego) do osiągnięcia jakiegoś celu, który podmiot ów przedstawia jako korzystny dla wspólnoty, poprzez zamierzoną zmianę zakresu możliwości dostępnych dla innych, w konkurencji z innymi analogicznymi dążeniami²⁹.

Jeśli ujęcie to porównamy z przytoczoną wcześniej (por. przyp. 27) ogólną definicją władzy tego autora, wyjdzie na jaw, że władzę polityczną wyróżniają według niego dwa czynniki: 1) twierdzenie podmiotu, że jego działania przyczyniają się do wspólnego dobra i 2) konflikt z innymi podmiotami, które powołują się na to samo. Co do pierwszego, wydaje się, że istotnie niemal wszystkie, nawet najbardziej tyrańskie reżimy dążą na ogół do zalegitymizowania swego panowania odwołaniem się do dobra wspólnego. Drugi zaś bardziej pasuje chyba do systemów demokratycznych, wykluczając z kategorii władzy politycznej reżimy, które nie dopuszczają do jakiegokolwiek konkurencji w sferze władzy.

Trzecia, najbardziej bodaj intuicyjna, koncepcja za polityczną uznaje władzę sprawowaną w sferze publicznej, co wymaga z kolei rozróżnienia pomiędzy sferą publiczną a prywatną. O ile we współczesnych, legalno-racjonalnych (według terminologii Webera) systemach politycznych rozróżnienie takie jest stosunkowo łatwe do przeprowadzenia – wyraźnie rozpoznawane są bowiem uprawnienia wynikające z pełnionej funkcji, nie zaś osobistych przymiotów czy relacji rodzinnych – o tyle byłoby to znacznie trudniejsze np. w monarchii patrymonialnej bądź jakiegoś rodzaju ustroju rodowym. Mimo tych trudności przyjmijmy owo publiczne pojmowanie władzy politycznej:

DEFINICJA 3a. *Władza polityczna – władza, której zasięg obejmuje wszystkie podmioty danego systemu politycznego*³⁰.

²⁹ J. H. Read, *Democracy, Conflict and Collective Empowerment...*, s. 5.

³⁰ Por. podobne ujęcie Patricka Bernhagena: „Przez władzę polityczną rozumiem władzę, której sprawowanie ukierunkowane jest na wynik kolektywnie wiążących decyzji [*collectively binding decisions*], niezależnie od tego, czy źródło władzy usy-

Wytwory władzy politycznej – działania, decyzje, regulacje prawne itd. – mają więc walor powszechnej obowiązywalności. Jako że pojęcie systemu politycznego (DEF. 11) nie jest tożsame z państwem, definicja taka nie wyklucza traktowania jako politycznej władzy we wspólnocie lokalnej (np. samorządowej), komunie religijnej czy innej niepaństwowej zbiorowości.

Na zakończenie tej części rozważań warto zastanowić się nad problemem pomiaru lub też kwantyfikowania relacji władzy. Pojawia się on, ilekroć próbujemy porównać władzę dwóch podmiotów albo tego samego podmiotu w różnych okresach, ilekroć mówimy o wzrastającej albo malejącej władzy kogoś nad kimś. Czy, dla przykładu, większą władzę ma przywódca wielomilionowego narodu, ojciec nad małym dzieckiem, czy może dziewczyna nad zakochanym w niej chłopakiem? Co to w ogóle znaczy dysponować większą lub mniejszą władzą?

Aby można było w miarę dokładnie odpowiadać na tego rodzaju pytania, proponuję wprowadzić, za Bertrandem de Jouvenelem, trzy jakościowe kryteria pomiaru władzy:

DEFINICJA 4. *Kryteria pomiaru władzy:*

- a) *Zasięg (extensiveness) – cecha określona przez liczbę podmiotów podlegających władzy, ewentualnie obszar, na jaki się ona rozciąga.*
- b) *Zakres (comprehensiveness) – cecha określona przez rozmaitość sfer życia (rodzajów działań) podlegających władzy.*
- c) *Intensywność (intensity) – cecha określona przez to, jak wiele władca może wymagać w ramach danego zakresu, tzn. jak daleko może się posuwać w swoim żądaniu posłuszeństwa ze strony poddanego³¹.*

Taki schemat teoretyczny pozwala na precyzyjniejszą analizę i porównywanie różnych przejawów władzy. Dla przykładu, przywódca dużego państwa demokratycznego (np. prezydent USA) sprawuje władzę o wielkim zasięgu, ale stosunkowo ograniczonym zakresie i niewielkiej intensywności, przynajmniej

tuowane jest w oficjalnej domenie państwa i rządu, czy nie” (*Power: Making sense of an elusive concept*, „Journal of Postgraduate Research” 2003, No 2, s. 63). Pojęcie „zasięgu władzy” zob. DEF. 4a.

³¹ B. de Jouvenel, *Authority: The Efficient Imperative*, [w:] *Authority*, ed. C. J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1958, za: D. H. Wrong, *Power...*, s. 14–18.

wobec większości podwładnych. Jeszcze mniejszym zakresem władzy dysponuje wykładowca akademicki, którego uprawnienia władcze wobec studentów dotyczą warunków zaliczenia, ale nie obejmują innych sfer ich życia. Z kolei znacznie większym zakresem władzy rozporządza totalitarny dyktator – totalitaryzm można by wręcz definiować jako władzę o ogromnym zakresie, niezależnie od jej zasięgu (niewielki zasięg władzy reżimu Czerwonych Khmerów nie ograniczał bynajmniej jej zakresu). Jeszcze większy zakres, przy minimalnym zasięgu, cechuje władzę rodziców nad dzieckiem, szczególnie małym (z wiekiem zakres władzy rodzicielskiej maleje, choć intensywność – niekoniecznie). Przykładem władzy o niezwyklej intensywności jest choćby stosunek dowódcy i podległego mu żołnierza na polu bitwy: ten pierwszy może nakazać temu drugiemu narażenie własnego życia. Jeszcze większą, ekstremalną wręcz intensywnością, cechowała się władza przywódcy muzułmańskiej sekty asasynów (nizarytów), który, jak głosi legenda, nakazał pewnego razu kilku swoim podwładnym rzucenie się w przepaść tylko po to, by zademonstrować swemu gościowi ich ślepe posłuszeństwo³².

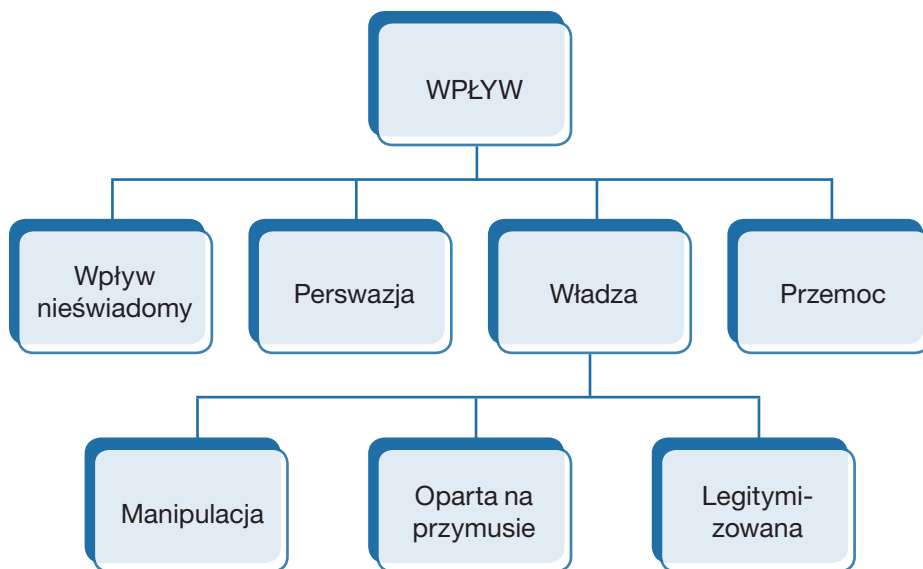
*

Dla dopełnienia schematu teoretycznego służącego do opisu oddziaływań będących, w mniejszym lub większym stopniu, w polu zainteresowania politologii, ustalmy wzajemną relację kategorii, które, z różnych względów, odróżniliśmy od pojęcia władzy – wpływania nieświadomego, perswazji, siły (przemocy). Wszystkie te oddziaływania międzyludzkie proponuję objąć ogólną nazwą wpływu, a dopiero w jego obrębie wyodrębnić, jako jedną z relacji wpływu, władzę polityczną³³. Wpływ byłby zatem każdym oddziaływaniem na innych w kierunku zgodnym z wolą czy preferencjami oddziałującego podmiotu³⁴.

³² Zob. np. L. Stępniewski, *Asasyni*, <http://www.lechstepniewski.info/czytanki/asasyni.html> [8.12.2014].

³³ Podobnie czynią m.in. R. A. Dahl, B. Stinebrickner, *Współczesna analiza...* i D. H. Wrong, *Power...*, przy czym pola znaczeniowe poszczególnych pojęć znacznie się różnią od tutaj proponowanych.

³⁴ Analogicznie R. A. Dahl, B. Stinebrickner, *Współczesna analiza...*, s. 37.



Rys. 1. Rodzaje oddziaływań społecznych

Źródło: opracowanie własne

Jak ustaliliśmy, każdy z tych rodzajów wpływu różni się od władzy: wpływ nieświadomy – niewiedzą podmiotu o oddziaływaniu, którego jest źródłem; perswazja – symetrycznością, równorzędnością relacji; przemoc wreszcie – brakiem (podmiotowej) relacji społecznej między stronami. Sama relacja władzy, z kolei, opierać się może, w rozmaitych proporcjach, na przymusie, czyli groźbie zastosowania przemocy lub na legitymacji, czyli przeświadczeniu o słuszności roszczenia rządzącego do posłuszeństwa. Z wszystkich tych rodzajów wpływu władza wydaje się najistotniejsza z punktu widzenia politologii. Władza właśnie, a w szczególności władza legitymizowana, będzie też centralną kategorią analityczną niniejszej pracy.

1.1.4. Trzy wymiary władzy

Tocząca się w drugiej połowie XX w., głównie wśród autorów amerykańskich i angielskich, dyskusja o władzy, zwana *community power debate* – „debata o władzy w społecznościach (lokalnych)” – dotyczyła wielu fundamentalnych dla teorii władzy kwestii. Przedstawiamy ją tu w sposób, w jaki usystematyzował

ją jeden z jej uczestników Steven Lukes – tj. według klucza „wymiarów władzy” – nie przyjmując jednak w pełni stanowiska tego autora.

Punktem wyjścia była teza przedstawicieli teorii elit, na czele z Charlesem W. Millsem, o istnieniu w Stanach Zjednoczonych wąskiej, liczącej może kilkaset osób, grupy ludzi podejmującej najważniejsze decyzje polityczne – „elity władzy”. Jej cechy charakterystyczne to hermetyczność (dostęp do elity oparty jest na kooptacji osób o podobnym, wysokim statusie społecznym, a obsadzanie istotnych stanowisk odbywa się głównie poprzez wymianę w obrębie trzech kręgów: wojskowego, biznesowego i politycznego³⁵), brak łączności pomiędzy elitą a masami (kanały komunikacji i artykułowania potrzeb są niedrożne, reprezentacja jest fikcją, wybory zaś – rytuałem legitymizującym niedemokratyczne w istocie rządy elity³⁶), co Mills nazywa „przekształcaniem się publiczności w masę”³⁷ oraz silna koncentracja władzy w rękach elity.

Przeciwko takiej wizji amerykańskiego systemu politycznego wystąpili Robert Dahl, Nelson Polsby i inni przedstawiciele ich szkoły, zarzucając elitarystom, że ich twierdzenia nie znajdują pokrycia w rzeczywistości i mają w istocie charakter polemiczny i ideologiczny. By nadać im status naukowy, należałoby empirycznie wykazać, że istotnie dająca się precyzyjnie zidentyfikować grupa ludzi podejmuje wiążące decyzje w najważniejszych dla danej społeczności (całego narodu lub mniejszej wspólnoty) sprawach. Obiektem krytyki stała się też „reputacyjna” metoda badawcza stosowana przez tych elitarystów, którzy w ogóle nie próbowali empirycznie dowodzić swoich tez, polegająca na wnioskowaniu o dystrybucji władzy na podstawie opinii (o byciu mniej lub bardziej wpływowym), jaką poszczególne osoby cieszyły się wśród innych członków społeczności.

Takiej strategii badawczej Dahl i jego koledzy przeciwstawili metodologię behawioralną, polegającą na wnioskowaniu o rozkładzie władzy na podstawie dających się obserwować rozstrzygnięć konfliktów wokół najważniejszych dla społeczności spraw. Mówiąc w uproszczeniu, władzę ma ten, kto potrafi prze-

³⁵ „Pod elitą władzy rozumiemy koła polityczne, ekonomiczne i wojskowe, które podejmują wspólnie – jako złożony zespół nakładających się na siebie klik – decyzje pociągające za sobą skutki w skali przynajmniej ogólnokrajowej”. C. W. Mills, *Elita władzy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 22.

³⁶ Por. W. Osiatyński, *Stany Zjednoczone. Społeczeństwo i władza*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 119–125.

³⁷ *Ibidem*, s. 396.

forsować własne stanowisko wbrew oporowi innych (nie zaś ten, komu inni subiektywnie przypisują władzę³⁸). Kierując się tym postulatem badawczym, behawioraliści przeprowadzili szereg studiów nad władzą w społecznościach lokalnych. Bodaj najsłynniejsze z nich, *Who governs?* Dahla z 1961 r., wykazało na przykładzie New Haven, typowego średniej wielkości miasta amerykańskiego, że coś takiego jak pojedyncza elita władzy po prostu nie istnieje. Okazało się, że kluczowe decyzje w trzech głównych obszarach, które badał autor, podejmowały różne, niepowiązane ze sobą osoby lub grupy osób. Nie oznacza to zaniku wszelkich nierówności w rozkładzie władzy, ale nierówności te nie piętrzą się w postaci millowskiej elity. „W dzisiejszym systemie politycznym utrzymały się nierówności zasobów politycznych – pisze Dahl – ale są one z reguły *niekumulatywne*. System polityczny New Haven jest zatem systemem *rozproszonych nierówności* [dispersed inequalities]”³⁹. Wnioski takie doprowadziły do sformułowania modelu pluralizmu demokratycznego, w którym scentralizowaną elitę zastępują liczne, nierzadko konkurujące ze sobą ośrodki władzy.

Steven Lukes omawiając koncepcję Dahla nazywa ją jednowymiarową, przejawy władzy dostrzega bowiem tylko w rozstrzyganiu na własną korzyść obserwowalnych, uzewnętrznionych konfliktów, rodzących się z kolizji preferencji poszczególnych uczestników interakcji społecznych⁴⁰. Klasycznym przykładem takiej sytuacji jest spór wokół jakiejś kwestii w parlamencie czy innym organie decyzyjnym, zakończony głosowaniem (czy, ogólniej, decyzją podjętą w jakimś innym trybie), którego wynik stanowi jednocześnie wskaźnik dystrybucji władzy.

Na ograniczenia takiej koncepcji władzy wskazali Peter Bachrach i Morton Baratz. W dwóch artykułach z początku lat sześćdziesiątych XX w.⁴¹ sformułowali jej „dwuwymiarową” alternatywę:

³⁸ Choć trzeba zauważyć, w obronie metody „reputacyjnej”, że przypisywanie komuś władzy skłania niewątpliwie do podporządkowania się mu z większą łatwością, niż komuś, kogo uważamy za mniej wpływowego czy znaczącego. Reputacja osoby „posiadającej władzę” jest więc sama w sobie narzędziem jej sprawowania.

³⁹ R. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press, New Haven and London 2005, s. 85 (kursywa w oryginale).

⁴⁰ S. Lukes, *Power: A Radical View...* (wyd. 1974), s. 11–15.

⁴¹ P. Bachrach, M. Baratz, *Two faces of power*, „American Political Science Review” 1962, vol. 56, No 4, s. 947–952; iidem, *Decisions and non-decisions: an analytical framework*, „American Political Science Review” 1963, vol. 57, No 3, s. 632–642.

1. Władza polityczna

Władza jest sprawowana również wtedy, gdy A podejmuje wysiłek na rzecz wykreowania lub wzmocnienia wartości społecznych i politycznych oraz praktyk instytucjonalnych, które ograniczają proces polityczny do publicznego rozważania tylko takich kwestii, które są stosunkowo nieszkodliwe dla A [...] B uniemożliwia się tym samym postawienie na porządku dziennym jakichkolwiek kwestii, których rozstrzygnięcie mogłoby poważnie zaszkodzić zestawowi preferencji A⁴².

Władza zatem to nie tylko decyzje podejmowane w sytuacji konfliktu wyraźnie wyartykułowanych preferencji, ale także „nie-decyzje” (*non-decisions*), czyli zdolność do takiego kształtowania agendy politycznej, by preferencje niektórych podmiotów w ogóle nie zostały wyartykułowane, a w szczególności upolitycznione. Nie chodzi więc o to, by podjąć w jakiejś sprawie decyzję negatywną, tylko żeby w ogóle nie było konieczności podejmowania jakiejkolwiek decyzji. Władza w drugim wymiarze jest zatem zdolnością do zablokowania opinii czy żądań niekorzystnych dla rządzących bądź to na etapie ich artykułowania jako kwestii politycznych, bądź, najpóźniej, przed ich wkroczeniem w fazę decyzyjną⁴³.

Bachrach i Baratz, w stosunku do jednowymiarowego stanowiska Dahla, z jednej strony rozszerzają pole oddziaływań władczych o owo drugowymiarowe „kształtowanie agendy” (*agenda-setting*), z drugiej jednak strony starają się utrzymywać w tym samym, ugruntowanym empirycznie programie badaw-

⁴² P. Bachrach, M. Baratz, *Two faces of power...*, s. 948.

⁴³ Por. Ł. Zamecki, *Władza w teorii Stevena Lukesa*, Aspra-JR, Warszawa 2007, s. 32, rys. 1. Podobny sens ma używana przez Davida Eastona kategoria mechanizmów regulacyjnych typu *gatekeeping*, działających na wejściu systemu politycznego. W ujęciu Sylwestra Wróbla, „Ośrodki władzy przez domykanie lub otwieranie kanałów komunikacyjnych oraz oddziaływanie na struktury artykułujące interesy wywierają wpływ na to, jakie żądanie, w jakim zakresie, kolejności i horyzoncie czasowym stanie się przedmiotem decyzji i działań alokacyjnych”. S. Wróbel, *Funkcjonalistyczne koncepcje władzy...*, s. 74. W koncepcjach funkcjonalistycznych polityczna wymowa tych mechanizmów jest jednak znacznie mniej wyraźna niż u Bachracha i Baratza, skoro „Mechanizmy regulacyjne mają chronić wejścia przed przeładowaniem. Żaden system polityczny nie jest bowiem w stanie zaspokoić wszystkich pojawiających się w otoczeniu żądań. Dlatego blokowanie przedostawania się części z nich do systemu i redukcja bądź łączenie pozostałych stanowią jedyny sposób zapewnienia drożności wejść oraz efektywności funkcjonowania systemu” (*loc. cit.*). Dla teoretyka systemowego są to więc niemalże bezosobowe działania „porządkowe” systemu, nie zaś świadome akty polityczne.

czym. Oni również mówią bowiem o obserwowalnych konfliktach subiektywnych preferencji, tyle że nie zawsze uzewnętrznionych. Sądzę jednak, że z punktu widzenia behawioralistów stanowisko takie jest nie do utrzymania. Jeśli „drugowymiarowcy” mają bowiem na myśli decyzje o zablokowaniu pewnych wyłaniających się kwestii, tyle że podjęte w zaciszu gabinetów, a nie na forum publicznym, to są to również decyzje polityczne w rozumieniu Dahla, możliwe, choć oczywiście trudniejsze, do zbadania. Jeżeli natomiast mowa o żądaniach czy kwestiach w ogóle nie wyartykułowanych, o potencjalnych, a nie rzeczywistych konfliktach, to ich istnienie pozostaje wyłącznie w sferze spekulacji. Jak np. ustalić, czy dana decyzja rządzących nie wywołała niczyjego sprzeciwu z powodu przebiegłego oddziaływania władzy w drugim wymiarze, czy po prostu dlatego, że cieszyła się autentycznym poparciem rządzonych?⁴⁴

Do owych dwóch wymiarów władzy sam Lukes dodał, w swym krótkim, acz niezwykle silnie rezonującym w środowisku naukowym dziełku *Power: A Radical View*, trzeci:

Czyż nie jest najpotężniejszym i najbardziej zdradliwym przejawem władzy nie dopuścić, by ludzie się skarżyli, poprzez takie ukształtowanie ich postrzegania, poznania i preferencji, by akceptowali swą rolę w istniejącym porządku rzeczy, bądź to dlatego, że nie potrafią dostrzec lub wyobrazić sobie żadnej alternatywy, bądź też, że uważają go za naturalny i niezmienny, bądź wreszcie, że cenią go jako pochodzący z boskiego ustanowienia i dla nich korzystny?⁴⁵

Z naszej perspektywy szczególnie interesująca jest, rzecz jasna, ta ostatnia możliwość, przeświadczenie poddanych o „boskim ustanowieniu” porządku świata jest bowiem esencją władzy teokratycznej. Nie wyprzedzając jednak toku wywodu, przyjrzyjmy się całości koncepcji Lukesa. Zakłada ona mianowicie, że owo oddziaływanie władzy odbywa się nie tylko na poziomie rozstrzygania uzewnętrznionych konfliktów (I wymiar) oraz artykulacji konfliktów ukrytych (II wymiar), ale przede wszystkim na poziomie świadomości poddanych. Rzecz w tym, by nigdy nie uzmysłowili sobie, że działania władzy są sprzeczne z ich „prawdziwymi interesami”. Oddziaływanie władzy w trzecim wymiarze polega więc, w gruncie rzeczy, na kształtowaniu i utrzymywaniu

⁴⁴ Podobnie *ibidem*, s. 37–38.

⁴⁵ S. Lukes, *Power: A Radical View...* (wyd. 1974), s. 24.

przez rządzących „fałszywej świadomości”. Jest ono przez to, w naszym rozumieniu, jednym z rodzajów manipulacji, tzn. oddziaływania władczego nie w pełni uświadomionego przez podlegający mu podmiot.

Podobieństwo do myśli neomarksistowskiej jest tutaj wyraźne, choć, w odróżnieniu od marksistów, Lukes traktuje „prawdziwe interesy” jako subiektywne, formułowane niezależnie przez poszczególne jednostki (co zbliża go z kolei do liberalizmu), nie zaś jako zdeterminowane przez obiektywne uwarunkowania społeczno-ekonomiczne⁴⁶. Niemniej, problem „prawdziwych interesów” i „fałszywej świadomości” pozostaje najbardziej kontrowersyjnym i najsłabszym bodaj elementem koncepcji Lukesa. Istnienia czegoś takiego nie da się empirycznie sfalsyfikować, bo z samej definicji, owa domniemana „prawdziwa” warstwa świadomości jest tak głęboko ukryta lub zniekształcona przez działania władzy, że nie ujawnia się przez żadne akty czy komunikaty jej nosicieli.

Dochodzi do tego trudność głębsza niż owo metodologiczne zastrzeżenie. Czym mianowicie miałyby być ta niesfałszowana świadomość i prawdziwe interesy? Człowiek jest przecież istotą społeczną – nieuchronnym produktem sił, oddziaływań i struktur społecznych, które Lukes opisuje jako działania władzy. Odarty z tych warstw, byłby niczym. Lukes próbuje definiować owe „prawdziwe interesy” jako te, które ludzie realizowaliby, gdyby mieli pełną świadomość konsekwencji swoich wyborów⁴⁷. Wydaje się więc, że problem sprowadza się do kwestii pełnego dostępu do informacji. Ale to niczego nie rozwiązuje, bo gdyby nawet usunąć jeden ze sposobów oddziaływania władzy – propagandę, kontrolę informacji – który blokował wiedzę o efektach określonych wyborów, to ludzie i tak dokonywaliby tych wyborów na podstawie systemów wartości, które zostały ukształtowane w procesie socjalizacji, edukacji itp., czyli w toku innych działań władzy. Taka teza nie byłaby zresztą niczym szczególnie radykalnym, zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy, po przetrawieniu przez nauki społeczne dorobku Foucaulta, Bourdieu i im podobnych autorów, u których władza wysącza się ze wszystkich porów tkanki społecznej. Jeśli jednak ten system społecznych oddziaływań jest przejawem trzeciwymiarowej władzy, która przenika wszystko, to Lukesowski układ odniesienia, dzielony przezeń z liberalizmem – wspólnota wolnych, autonomicznych jednostek – staje się utopią. A przecież chyba nie o takie rozumienie władzy mu chodzi. Biorąc pod

⁴⁶ Por. Ł. Zamecki, *Władza w teorii...*, s. 57.

⁴⁷ S. Lukes, *Power: A Radical View...* (wyd. 1974), s. 34.

uwagę powyższe zastrzeżenia, koncepcję Lukesa będziemy w dalszych rozważaniach wykorzystywać w ograniczonym zakresie, tj. bez owej metafizycznej kategorii „prawdziwych interesów”, a raczej jako synonim manipulacyjnych, niebezpośrednich działań władczych, kształtujących na różne sposoby świadomość i postawy poddanych.

Poniższe zestawienie stanowi podsumowanie *community power debate*.

Tabela 1. Trzy wymiary władzy

Kryterium	Władza 1-wymiarowa (Dahl i in.)	Władza 2-wymiarowa (Bachrach i Baratz)	Władza 3-wymiarowa (Lukes)
Metodologia badania	Obserwowalne zachowania (behawiorizm)	Krytyka podejścia behawioralnego	Krytyka podejścia behawioralnego
Przedmiot badania	Decyzje polityczne	Decyzje i nie-decyzje	Decyzje i kontrola nad treścią procesu decyzyjnego
Przedmiot działania władzy	Rzeczywiste kwestie polityczne	Kwestie rzeczywiste i potencjalne	Kwestie rzeczywiste i potencjalne
Kryterium istnienia relacji władzy	Obserwowalne (uzewnętrznione) konflikty	Obserwowalne (uzewnętrznione lub ukryte) konflikty	Konflikty obserwowalne i uśpione
Motywy działań politycznych	Subiektywne interesy jako preferencje ujawniane w partycypacji politycznej	Subiektywne interesy jako preferencje lub zażalenia	Subiektywne i prawdziwe interesy

Źródło: opracowanie własne na podstawie S. Lukes, *Power: A Radical View*, MacMillan, London 1974, s. 25.

Należy podkreślić, że omówiona tu dyskusja toczyła się na trzech odrębnych płaszczyznach, które trzeba wyraźnie analitycznie rozdzielić: substancjalnej (podmiotowej), metodologicznej i, nazwijmy to, instrumentalnej. Pierwsza dotyczyła odpowiedzi na pytanie, kto tak naprawdę sprawuje władzę w danej wspólnocie (narodowej bądź lokalnej): czy, jak chcieli elitaryści, wąska, hermetyczna grupa powiązanych ze sobą osób – „elita władzy”, czy też, jak

przekonywali pluraliści, liczne ośrodki decyzyjne nie tworzące scentralizowanej struktury hierarchicznej.

Spór metodologiczny toczył się z kolei wokół sposobu, w jaki ową substancjalną kwestię dystrybucji władzy należy badać. Po jednej stronie stali behavioraliści, poszukujący odpowiedzi w empirycznych obserwacjach zachowań, zwłaszcza w sytuacji konfliktu, potencjalnych podmiotów władzy. Po drugiej – zwolennicy metody „reputacyjnej”, badający subiektywne opinie na temat zakresu władzy potencjalnych jej podmiotów, oraz autorzy piszący o ukrytych obliczach władzy (jak Lukes), którzy, jak się wydaje, w ogóle nie zaproponowali żadnej rygorystycznej metody falsyfikacji swoich tez.

Trzecią kwestią sporną był wreszcie sposób funkcjonowania samej władzy, który można by sprowadzić do pytania, czy – a jeśli tak, to jak – rządzący oddziałują na rządzonych poza obserwowalnymi i często zinstytucjonalizowanymi metodami rozstrzygania konfliktów politycznych. Jest to więc, innymi słowy, problem owych (trzech) wymiarów władzy.

Niektórzy autorzy zdają się nie dostrzegać, że stanowiska zajmowane w każdej z tych trzech kwestii nie pozostają ze sobą w stosunku logicznego wynikań, tzn. zajęcie któregoś z nich nie pociąga za sobą automatycznie wyboru jakiegoś konkretnego stanowiska w innej kwestii. Dla przykładu, Damian Leszczyński i Lotar Rasiński wśród wizji władzy wymieniają „dwuwymiarową (elitaryści, np. C. W. Mills, P. Bachrach i M. S. Baratz)”⁴⁸, choć przecież twierdzenie, że władzę sprawuje elita (płaszczyzna substancjalna), nie implikuje wcale, że jest ona sprawowana dwuwymiarowo (płaszczyzna instrumentalna). Równie dobrze można by utrzymywać, że elita posługuje się kształtowaniem świadomości (a więc metodą z trzeciego wymiaru) albo, na przykład w systemie autorytarnym, niemal wyłącznie środkami pierwszowymiarowymi. Podobnie, Łukasz Zamęcki twierdzi, że „bliższe potocznemu rozumieniu władzy odwołanie się do potencjalności, wymaga odejścia od behavioralistycznych metod badawczych, a tego zadeklarowany pluralista zrobić nie mógł”⁴⁹ – tak jakby pluralizm (przeświadczenie o w miarę równomiernej dystrybucji władzy) był nierozzerwalnie związany z metodologią behaviorálną. Jaka zresztą byłaby wartość metody badawczej, która mogłaby prowadzić do jednego tylko, z góry

⁴⁸ D. Leszczyński, L. Rasiński, *Nowy Lewiatan*, [wstęp do:] B. Hindess, *Filozofie władzy...*, s. 15.

⁴⁹ Ł. Zamęcki, *Władza w teorii...*, s. 27.

założonego wyniku? Akcentuję tę kwestię po to, by wnioski płynące z debaty łatwiej było wyabstrahować z kontekstu amerykańskiego (w którym istotnie pluraliści *de facto* utożsamili się z behawioralistami) i, w postaci uogólnionej, włączyć do teorii władzy.

1.2. Legitymizacja władzy⁵⁰

Kwestia legitymizacji (uprawomocnienia) zajmuje ważne miejsce w teorii władzy, choćby z powodów instrumentalnych: nie ulega bowiem wątpliwości, że fakt posiadania przez panujących legitymacji obniża koszty rządzenia⁵¹ i koreluje pozytywnie ze stabilnością systemu politycznego, niezależnie od tego, czy uznamy legitymację za warunek konieczny owej stabilności⁵². Seymour M. Lipset, rozważając związek między poziomem legitymacji i skutecznością systemu politycznego z jednej strony, a jego stabilnością z drugiej, wyróżnia cztery możliwe przypadki: wysoka legitymacja i wysoka skuteczność, wysoka legitymacja i niska skuteczność, wysoka skuteczność i niska legitymacja oraz niskie skuteczność i legitymacja. Pierwszej i ostatniej z tych konfiguracji odpowiada, jak należy oczekiwać, odpowiednio stabilność i niestabilność systemu politycznego. Co do dwóch pośrednich, stabilność systemu jest w stanie zapewnić, zasadniczo, tylko jeden z dwóch rozpatrywanych czynników pod nieobecność drugiego, przy czym legitymacja wydaje się odgrywać większą rolę:

W krótkim okresie bardzo skuteczny, lecz nie posiadający legitymizacji system – taki, jak w dobrze rządzonej kolonii – jest bardziej niestabilny niż

⁵⁰ Wcześniejsza, krótsza wersja tego podrozdziału ukazała się jako fragment artykułu: M. Potz, *Fikcje polityczne i legitymizacja władzy w demokracji*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2014, t. 17, s. 37–45.

⁵¹ To zaś z kolei, jak wskazują R. A. Dahl i B. Stinebrickner, *Współczesna analiza...*, s. 64–65, pozwala na rozszerzenie zasięgu i zakresu władzy. Jeśli bowiem szeroko rozumiane koszty rozciągania wpływu politycznego przewyższają korzyści, w miarę racjonalny władca nie będzie tego czynił. Wysoki stopień legitymacji systemu przesuwają niejako tę krzywą obojętności na korzyść panującego.

⁵² D. Held, *Models of Democracy*, Stanford University Press, Stanford 2006, wskazuje inne możliwe źródła akceptacji władzy, a tym samym stabilności systemu (s. 197). Warto jednak zauważyć, że niektóre z nich, np. tradycja, stanowią w ujęciu wielu innych autorów podtypy władzy legitymizowanej, nie zaś osobną kategorię.

1. Władza polityczna

reżimy, które są relatywnie mało skuteczne, lecz mają wysoki poziom legitymizacji⁵³.

Pozytywna korelacja może też zachodzić między dwoma czynnikami, które rozpatrywaliśmy wyżej jako korelaty stabilności, tj. skutecznością i legitymacją systemu:

TWIERDZENIE 1 [O relacji między legitymacją a efektywnością systemu politycznego]

TWIERDZENIE 1A – *Zdolność do osiągania przez system polityczny celów jest pozytywnie skorelowana z poziomem jego legitymacji.*

TWIERDZENIE 1B – *Skuteczne osiąganie celów zwrotnie legitymizuje system.*

Podobnie sądzi Chris Thornhill:

Legitymacja wywodzi się ze zdolności systemu politycznego do przystosowania się do osiągania swoich funkcjonalnych celów, do podejmowania działań politycznych precyzyjnie dopasowanych do specyficznej struktury danego społeczeństwa i, ogólnie, do posługiwania się władzą tak, by skutecznie stabilizować środowiska społeczne, w których jest ona ulokowana⁵⁴.

Thornhill zwraca też uwagę na jedną z historycznie ważnych, pierwotnych funkcji legitymacji: dzięki uzyskaniu prawomocności władza polityczna może się poniekąd wyabstrahować, tzn. działając w różnych sferach na całym obszarze, na którym rozciąga się jej oddziaływanie, nie musi za każdym razem uzasadniać każdej swojej decyzji, ani też, ogólnie, prawa do podejmowania wiążących dla wspólnoty decyzji⁵⁵. W ten sposób legitymacja konstytuuje niejako system polityczny jako funkcjonalnie odrębną składową systemu społecznego.

⁵³ S. M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, PWN, Warszawa 1998, s. 85–86.

⁵⁴ C. Thornhill, *Political Legitimacy: A Theoretical Approach Between Facts and Norms*, „Constellations” 2011, vol. 18, No 2, s. 139. W innym ujęciu legitymacja rodzi się z właściwego, funkcjonalnego wobec potrzeb społeczeństwa korzystania z tego zasobu społecznego, jakim jest władza (s. 144).

⁵⁵ *Ibidem*, s. 147.

Z naszej perspektywy, ponadto, legitymacja staje się centralną kategorią badawczą, skoro teokrację pojmować będziemy jako władzę opartą na uprawomocnieniu religijnym (zob. p. 1.2.3, 2.1). Pojęcie to rozumiemy jak następuje:

DEFINICJA 5. *Legitymacja – stan systemu politycznego, w którym rządzeni uznają roszczenie do posłuszeństwa wysuwane przez rządzących za uzasadnione.*

DEFINICJA 6. *Legitymizacja – a) proces zmierzający do uzyskania bądź podtrzymania legitymacji; b) uzyskanie legitymacji.*

DEFINICJA 7. *Delegitymizacja – a) proces zmierzający do utraty legitymacji; b) utrata legitymacji.*

Legitymacja oznacza zatem pewien stan, a legitymizacja – proces prowadzący, mniej lub bardziej udanie, do osiągnięcia tego stanu⁵⁶, w drugim zaś, pokrewnym znaczeniu – faktyczne osiągnięcie tego stanu. Analogicznie, delegitymizacja jest procesem utraty legitymacji przez system bądź efektem końcowym tego procesu.

Legitymację polityczną można rozpatrywać na trzech poziomach: normatywnym (ideologicznym), instytucjonalnym i personalnym. W tym pierwszym przypadku dotyczy ona podstawowych systemów wartości, norm i idei, na których opiera się system, i z których wyrastają jego instytucje polityczne. Na drugim poziomie legitymacja przysługuje samym tym instytucjom, regułom prawnym, procedurom i organom władzy. Na trzecim wreszcie – konkretnym osobom, które w danym momencie dzierżą ster rządów.

Odpowiednio do tego, delegitymizacja, tj. utrata uprawomocnienia, może dotyczyć każdego z tych poziomów. Należy jednak zaznaczyć, że prawomocność systemu w każdym z owych trzech wymiarów nie jest ze sobą bezpośrednio powiązana: delegitymizacja personalna nie musi pociągać za sobą utraty przez system legitymacji instytucjonalnej i normatywnej – przeciwnie, często nawet może prowadzić do ich wzmocnienia, jeśli np. procedury demokratyczne umożliwiają odsunięcie od władzy przywódców, którzy utracili akceptację

⁵⁶ Por. W. Sokół, *Legitymacja*, [w:] *Polityka – Ustrój – Idee. Leksykon politologiczny*, red. M. Chmaj, W. Sokół, Morpol, Lublin 1999, s. 174.

rzządzonych. Z drugiej strony, popularny lider może skutecznie podważyć zaufanie społeczne do obowiązującego modelu reżimu politycznego (np. J. Piłsudski, wielu populistów), wywołując delegitymizację instytucjonalną systemu, przy zachowaniu legitymacji normatywnej i personalnej. Zasadniczo jednak, właściwy dla demokracji schemat stabilnej legitymacji normatywnej i instytucjonalnej przy okresowej delegitymizacji personalnej zapewnia trwalsze podstawy funkcjonowania systemu niż charakterystyczny dla niektórych autokracji model instrumentalnej (opartej na dokonaniach) lub charyzmatycznej legitymacji personalnej⁵⁷.

1.2.1. Obiektywny a subiektywny charakter legitymizacji

Jedna z podstawowych dyskusji dotyczących kwestii legitymizacji władzy toczy się wokół jej subiektywnego bądź obiektywnego charakteru. Sformułowana wyżej definicja (DEF. 5) należy do tego pierwszego nurtu, ujmując legitymację jako subiektywne przeświadczenie podwładnych o prawowitości władzy. Jak stwierdza T. H. Rigby, system ma legitymację

o tyle, o ile podporządkowanie rządzonych żądaniom rządzących jest oparte na wierze, że podstawy, na których opierają się te żądania, są słuszne. Wiara ta nie musi być powszechna, jej charakter i siła mogą się różnić zależnie od grupy, osoby czy sprawy⁵⁸.

⁵⁷ Samuel Huntington wykazuje tę zależność w odniesieniu do demokratyzujących się systemów politycznych „trzeciej fali”: „[W demokracji] legitymizacja systemu zależy natomiast od procedur, od możliwości elektoratu wybrania rządzących na drodze wyborów. Z czasem dokonania rządzących okazują się niewystarczające, tracą oni swoją legitymizację, przegrywają w wyborach i zostają zastąpieni przez inną grupę rządzących. Utrata osiąganą przez dokonania legitymizacji rządzących prowadzi do reafirmacji proceduralnej legitymizacji systemu. W systemach autorytarnych, oprócz systemów jednopartyjnych, nie istniała możliwość rozróżnienia legitymizmu rządzących i legitymizmu reżimu. Niewielkie dokonania podważały legitymizm rządzących i systemu”. S. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2009, s. 59. Pojęcie „legitymizacji proceduralnej” Huntingtona jest analogiczne do mojej „legitymacji instytucjonalnej”.

⁵⁸ T. H. Rigby, *Władza i jej prawomocność w sowieckim systemie politycznym*, [w:] *Władza i polityka. Wybór tekstów ze współczesnej politologii zachodniej*, red. M. Ankwicz, In Plus, Warszawa 1988.

Podobnie sądzi Leszek Sobkowiak, definiując legitymację jako

realnie istniejący stan akceptacji społeczeństwa bądź jego znaczących kręgów dla systemu politycznego i jego elementów składowych (reżimu politycznego, poszczególnych instytucji, elity politycznej, podmiotu władzy), wynikający z pozytywnej oceny genezy i lub sposobów i skutków ich funkcjonowania⁵⁹.

Przeciwnie stanowisko reprezentuje m.in. David Beetham. Jego punktem wyjścia jest krytyka Weberowego rozumienia legitymizacji jako „wiary w prawomocność”⁶⁰, któremu przeciwstawia trzy obiektywne kryteria legitymacji:

- 1) przestrzeganie reguł obejmowania i sprawowania władzy, jej legalność;
- 2) zgodność tych reguł z sądami normatywnymi, moralnymi podwładnych;
- 3) wyrażanie poparcia dla systemu ze strony podwładnych poprzez współdziałanie z władzami, akty symboliczne itd.⁶¹

Beetham sprzeciwia się tym samym sprowadzaniu całego zagadnienia do wyrobienia w podwładnych przekonania o prawomocności systemu i postuluje, by zamiast składać tylko raport o istnieniu lub nie wiary w legitymację, badać, czy władza jest rzeczywiście sprawowana zgodnie z zasadami (1), czy te zasady są zgodne z panującymi w społeczeństwie ideami i sądami moralnymi (2) i czy podwładni wyrażają poparcie dla systemu (3).

Argumentacja ta jest w gruncie rzeczy mało przekonująca, bo przecież owa „wiara w legitymację” nie jest przypadkowa, tylko wynika właśnie z oceny przez poddanych poszczególnych czynników – kryteriów legitymacji – o których pisze Beetham. Spełnienie postulatów 1, 2 i 3 (czy jakiegos innego zestawu

⁵⁹ L. Sobkowiak, *Legitymizacja polityczna*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 2, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 2003, Wrocław 1998, s. 154. Analogicznie m.in. Lipset („Legitymizacja obejmuje zdolność systemu do wytworzenia i podtrzymywania przekonania, że istniejące instytucje polityczne są dla społeczeństwa najlepsze”, S. M. Lipset, *Homo politicus...*, s. 81) oraz autorzy cytowani przez W. Sokoła, *Legitymizacja polityczna*, [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce...*, s. 223.

⁶⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 158–159.

⁶¹ D. Beetham, *The Legitimation of Power*, Palgrave MacMillan, Atlantic Hights, New York 1991, s. 15–20.

kryteriów) jest podstawą wytworzenia się wiary w legitymację systemu, ale jednocześnie w ostatecznym rozrachunku liczy się właśnie ta wiara. Jeśliby bowiem, dla przykładu, przejęcie władzy odbyło się z pogwałceniem obowiązujących reguł (np. fałszerstwo wyborcze, przewrót pałacowy), a opinia publiczna by o tym nie wiedziała, to ów obiektywny fakt nie wpłynie na delegitymizację systemu. Inaczej mówiąc, podwładni muszą przede wszystkim dysponować odpowiednimi i pełnymi danymi, by kształtować swoją ocenę systemu na podstawie zaproponowanych kryteriów. Dlatego tak ważna jest, niedoceniana przez Beethama, możliwość manipulacji propagandowej ze strony rządzących. Prawdopodobnie

większość rządów, a może nawet wszystkie, próbują stworzyć legitymizację manipulując wiedzą, myślami i przekonaniami swoich obywateli. W efekcie legitymizacja może być po prostu formą ideologicznej hegemonii lub dominacji⁶².

Również ze względu na taką możliwość, w ostatecznych rozrachunku to subiektywne przekonanie o prawomocności, o którym pisał Weber, decyduje o tym, czy system cieszy się legitymacją (i jak silną) wraz z wszystkimi związanymi z nią korzyściami (stabilność, efektywność, współpraca podwładnych itp.)⁶³.

⁶² A. Heywood, *Teoria polityki*, przeł. M. Jasiński, PWN, Warszawa 2009, s. 142. Odpowiada to również zreferowanym wcześniej poglądom Lukesa.

⁶³ Warto rozpatrzyć jeszcze następującą obiekcję Roberta Nozicka wobec subiektywnego rozumienia legitymacji: „Próby wyjaśnienia pojęcia prawomocności władzy politycznej w kategoriach przekonań i postaw jej poddanych napotykają trudności związane z uniknięciem ponownego odwołania się do pojęcia prawomocności, gdy trzeba precyzyjnie wyjaśnić treść owych postaw i przekonań”. Należy zatem, zdaniem Nozicka, wykroczyć poza „ten oto banał: władza prawomocna to taka władza, która zdaniem większości jej poddanych rządzi prawomocnie” (R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 164). Po pierwsze jednak, to tautologiczne z pozoru sformułowanie ma istotny społeczny sens, silne przekonania mogą bowiem generować postawy i zachowania, które owym przekonaniom nadają rzeczywistą treść (uważając władzę za prawomocną poddani zachowują się tak, że staje się ona faktycznie prawomocna). Po drugie, zaproponowane przez nas ujęcie (DEF. 5) nie ogranicza się do tej prostej konstatacji. Uznanie roszczeń do posłuszeństwa wysuwanych przez rządzących

Z tego samego powodu nietrafne wydaje się przeciwstawienie sobie przez Wojciecha Sokoła trzech koncepcji prawomocności: pierwszej, uzależnionej od „spełnienia pewnych zewnętrznych lub transcendentálnych wartości lub warunków, takich jak: boskie pochodzenie [...], prawa natury, prawa historii, nieśmiertelna tradycja, prawa ludzkie”; drugiej, liberalnej teorii zgody, opartej na „szerokiej i świadomej partycypacji obywateli w procesie politycznym”; oraz trzeciej, behawioralnej, określającej „prawomocność jako przekonanie”⁶⁴, a przez nas nazywanej subiektywną. Otóż owo subiektywne przekonanie (koncepcja trzecia) nie jest, jak wskazywaliśmy, zawieszone w próżni, a jego podstawę stanowią składniki dwóch pierwszych koncepcji. Ujmując rzecz od drugiej strony, boskie pochodzenie władzy, by wziąć pierwszy z brzegu przykład, nie jest przecież jakimś obiektywnym faktem, tylko właśnie wiarą, przekonaniem poddanych (a niekiedy i panujących). Takie podejście pozwala na zintegrowanie obiektywnych i subiektywnych teorii legitymacji.

1.2.2. Transmitytery legitymizacji

Z dotychczasowych rozważań na temat roli przymusu i uprawomocnienia jako podstaw władzy nie należy wnosić, że są to elementy całkowicie przeciwstawne. Te dwa składniki – przymusu (czyli groźby użycia siły) i legitymacji – daje się wyróżnić w każdym akcie władzy.

TWIERDZENIE 2. *W każdym akcie władzy współwystępują, w różnych proporcjach, składniki przymusu i legitymacji.*

Nie są to, jak przyjmuje się w klasycznych ujęciach tego problemu, dwa odrębne rodzaje władzy (*power* i *authority* czy *puissance* i *l'autorité*), ani tym bardziej, jak chciałaby Arendt, przejawy, odpowiednio, przemocy i władzy, ale

za „uzasadnione” dokonuje się przez odwołanie do jakiegoś zewnętrznego wobec samych rządzących proberza normatywnego – źródła legitymacji (więcej na ten temat niżej – p. 1.2.3). Wyjaśnienie miałooby nieuprawniony charakter *ignotum per ignotum* wyłącznie wtedy, gdybyśmy prawomocność władzy wywodzili z samego faktu jej istnienia. A przecież nierzadko wysiłki legitymizacyjne rządzących zawiodą, a system bywa despotyczny (pozbawiony legitymacji).

⁶⁴ W. Sokół, *Legitymacja...*, s. 174–175.

czynniki współwystępujące z różnym natężeniem. Typy idealne, wyznaczające krańce owego kontinuum, reprezentuje władza oparta na czystej legitymacji, bez elementu przymusu, np. autorytet powszechnie szanowanego mędrca⁶⁵ i, z drugiej strony, władza oparta wyłącznie na przymusie, nie uważana w najmniejszym stopniu za prawomocną przez tych, którzy jej podlegają (władza dyktatorska, a poza sferą polityczną na przykład rozbójnika, grożącego swej ofierze bronią). Większość rzeczywistych przejawów władzy sytuuje się pomiędzy tymi biegunami. Współczesne demokracje nie stanowią tu wyjątku: groźba sankcji karnych, mająca w tle okazałego gmachu prawa i moralności, stanowi istotną motywację do podporządkowania się władzy. W następnym rozdziale zostaną sformułowane hipotezy dotyczące relacji pomiędzy składnikami przymusu i legitymacji w najbardziej nas interesującym przypadku teokracji.

Aby uzyskać wgląd w „neurofizjologię” aktu władzy, tzn. zanalizować mechanizm komunikowania w relacji władca–podwładny, proponuję posłużyć się pojęciem transmitera, odpowiednio, przymusu i legitymizacji.

DEFINICJA 8. *Transmitter przymusu – nośnik, materialny lub symboliczny, groźby zastosowania przez rządzącego przemocy wobec rządzonego.*

Transmitter przymusu stanowi zatem przesłanie, w którym zakodowana jest następująca treść: „Jeśli nie podporządkujesz się mojej woli, zastosuję przemoc”. Może on przybrać postać groźby słownej, gestu, przedmiotu (pałka policyjna, pistolet, różga) czy sankcji zawartej w przepisie prawnym.

DEFINICJA 9. *Transmitter legitymacji – nośnik prawomocnego roszczenia do posłuszeństwa wysuwanego przez rządzącego wobec rządzonego.*

⁶⁵ W istocie tak właśnie należałoby rozumieć pojęcie autorytetu: jako władzy opartej na czystej legitymacji, niewymagającej przymusu, perswazji (racjonalnego przekonania), manipulacji ani żadnych innych bodźców motywujących do działania zgodnego z wolą podmiotu cieszącego się autorytetem. Działanie takie staje się zatem automatyczne i bezrefleksyjne. Zob. J. Węgrzecki, *Wpływ, autorytet, dominacja...*, s. 81.

Transmitter legitymacji niesie innego rodzaju przesłanie: „Moje żądanie posłuszeństwa wobec ciebie jest uzasadnione, bo wynika ze zgody większości / religii / tradycji itp.” Jego funkcję może spełniać:

- a) Formuła legitymizacyjna, czyli zespół norm, idei, wyobrażeń zbiorowych i wyjaśnień służących do uzasadnienia nierównej dystrybucji władzy w systemie politycznym.
- b) Rytuały polityczne, w sposób symboliczny przetwarzające i komunikujące treści formuły legitymizacyjnej, a także jednoczące wspólnotę wokół wspólnych wartości i celów, budujące jej zbiorową tożsamość.
- c) Procedury obejmowania władzy (sukcesji) i jej sprawowania, od których prawidłowego wypełniania zależy postrzeganie władzy jako prawomocnej,
- d) Realne działania rządzących, których funkcja legitymizacyjna polega na wykazaniu skuteczności danej władzy w zapewnianiu poddanym bezpieczeństwa, dobrobytu materialnego itp.⁶⁶

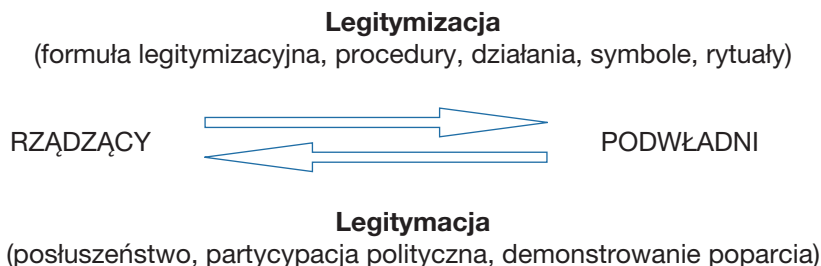
Nośniki legitymacji mogą przybierać różnorakie formy zewnętrzne: przekaz werbalny (od ustnego przekazywania mitu założycielskiego plemienia z pokolenia na pokolenie, przez doktryny uzasadniające boskie pochodzenie władzy w teokracji, po rozbudowany aparat propagandowy nowoczesnego państwa), ale także przedmioty nacechowane symbolicznie (insygnia władzy) czy ceremonie (koronacja, zaprzysiężenie, obchody świąt państwowych).

Skuteczność wysiłków legitymizacyjnych podejmowanych przez panujących zależy od wielu czynników, m.in. wskazanych wcześniej przez Beethama dostosowania reguł obejmowania i sprawowania władzy do sądów normatywnych poddanych oraz przestrzegania tych reguł przez rządzących (praworządności), ale także od przesłanek bardziej instrumentalnych czy pragmatycznych (efektywność działania władzy, rozwiązywania konkretnych problemów, wypełniania podstawowych funkcji publicznych). W każdym razie, udane zabiegi legitymizacyjne skutkują uzyskaniem przez system uprawomocnienia. Wyraża się to z kolei poprzez transmitters legitymacji, za których pośrednictwem podwładni manifestują swoje poparcie (przeświadczenie o prawomocności władzy) w różnej formie: biernie, podporządkowując się posłusznie prawu bądź

⁶⁶ Por. W. Sokół, *Legitymizacja...*, s. 178, który jako główne składniki procesu legitymizacji wymienia argumenty, działania, procedury i symbole.

1. Władza polityczna

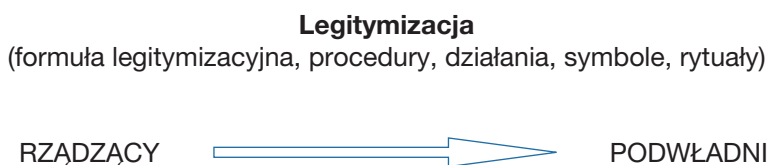
nakazom panujących, lub czynnie, poprzez partycypację polityczną albo nawet bezpośrednio demonstrowanie poparcia dla systemu. Oto schematyczne przedstawienie tych zależności:



Rys. 2. Dwukierunkowy transmiter legitymizacji (transmiter legitymizacji–legitymacji)

Źródło: opracowanie własne

Dwukierunkowy charakter nośnika oznacza tu, po pierwsze, że wysiłki legitymizacyjne okazały się skuteczne, tzn. poddani odpowiedzieli na nie uznaniem legitymacji systemu, po drugie zaś, że niektóre transmitery mogą spełniać te dwie funkcje jednocześnie (oddziaływać dwukierunkowo). Dla przykładu, ceremonia koronacji monarchy niesie treści legitymizujące (przekazanie uprawnień władczych sukcesorowi), a jednocześnie tłumny w niej udział poddanych świadczy o uznaniu przez nich tego aktu za prawomocny.



Rys. 3. Jednokierunkowy transmiter legitymizacji

Źródło: opracowanie własne

Natomiast nośnik jednokierunkowy to taki, który nie zdołał skutecznie za-legitymizować władzy, tj. wywołać pozytywnej reakcji ze strony podwładnych (uznania legitymacji), bądź też ta reakcja jest odłożona w czasie i nie następuje bezpośrednio po zabiegach legitymizacyjnych. Przykładem pierwszej sytuacji

może być nieskuteczna propaganda państwa totalitarnego, drugiej – edukacja obywatelska w szkole, kształtująca przyszłe postawy wobec systemu politycznego.

1.2.3. Źródła uprawomocnienia władzy

Rozważania na temat źródeł, z których rządzący czerpią swoje roszczenia do posłuszeństwa, za punkt wyjścia biorą zazwyczaj klasyczną typologię Maxa Webera. Niemiecki socjolog wyróżnił trzy typy prawomocnego panowania: charyzmatyczne, tradycyjne i legalno-racjonalne. To pierwsze opiera się na przypisywaniu władcy jakichś ponadprzeciętnych, niekiedy nadnaturalnych cech i możliwości, nierzadko o religijnej proveniencji. Odczuwany przez poddanych nakaz posłuszeństwa nie wynika w tym przypadku z funkcji piastowanej przez władcę – panowanie charyzmatyczne stanowi wręcz antytezę instytucjonalizacji – ale z uznawania go za mesjasza, proroka, męża opatrznościowego, bohatera, wybawcę itd. Panowanie charyzmatyczne dobrze ilustruje tezę o relacjonalnym charakterze władzy: charyzma nie jest cechą obiektywną, wyłania się dopiero w relacji z publicznością, potencjalnymi poddanymi⁶⁷.

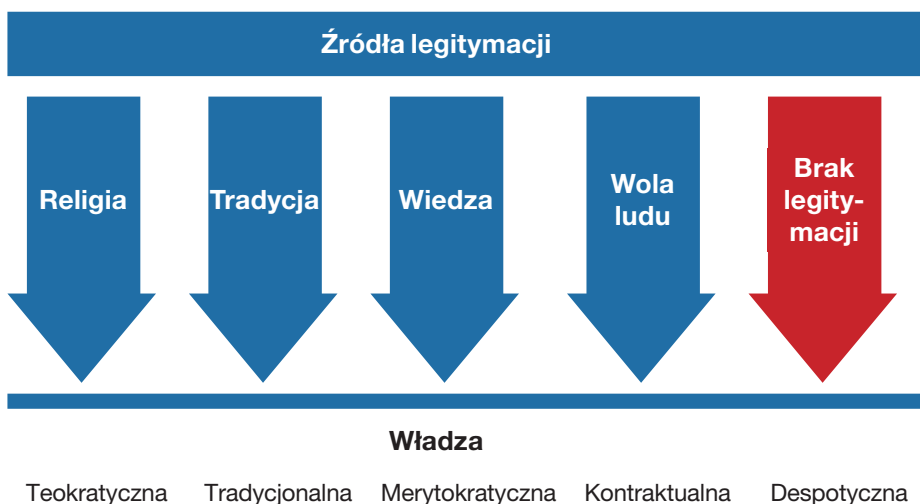
Legitymacja tradycyjna wypływa nie tyle z osobistych przymiotów władcy, ile z tradycyjnych norm regulujących mechanizmy sukcesji i sprawowania władzy, których przestrzeganie stanowi podstawę uprawomocnienia. W ten

⁶⁷ „W przeciwieństwie do cech fizycznych charyzma przywódcy nie może być nigdy przymiotem osobistym, bo powstaje wyłącznie w interakcji z jego publicznością”. B. Hoffmann, *Charismatic Authority and Leadership Change: Lessons From Cuba's Post-Fidel Succession*, „International Political Science Review” 2009, vol. 30, No 3, s. 233. Inaczej sądzi Andrzej Dzirba: „to, co konstytuuje władcę charyzmatycznego – jego prywatna charyzma, jest w nim elementem pierwotnym [...] Nie może być władcy charyzmatycznego bez jego uznania ze strony ludzi, którym chce on przewodzić, ale może istnieć osoba obdarzona charyzmą zanim zostanie zaakceptowana jako posiadająca ową charyzmę” (*Wódz i prorok-nadczłowiek a władca charyzmatyczny*, [w:] *Wokół socjologii polityki Maxa Webera*, red. P. Woroniecki, C. Olbromski, Wydawnictwo WSIE TWP, Olsztyn 2003, s. 46. Można by wobec tego zapytać, co w takim razie stanowi kryterium istnienia takiej, uprzedniej wobec uznania poddanych, charyzmy? Autoidentyfikacja charyzmatyka? Tak czy inaczej, taka interpretacja charyzmy jest odległa od sposobu pojmowania tej kategorii przez Webera, na którego powołuje się autor.

sposób umocowane jest panowanie naczelnika rodu, wodza plemienia, dziedzicznego monarchy czy przywódcy hierarchicznej organizacji religijnej.

I wreszcie, wykształcenie się legalno-racjonalnego typu panowania wiąże się z wyraźnym, charakterystycznym dla europejskiej epoki nowożytnej, rozdzieleniem urzędu od piastującego go człowieka i przypisaniem władzy do tego pierwszego. Poddani są zatem winni posłuszeństwo rządzącym tylko w takim zakresie, w jakim praworządnie (zgodnie ze skodyfikowanymi zasadami) wypełniają oni urząd, z którym ów obowiązek posłuszeństwa jest powiązany.

Do powyższych kategorii będziemy odwoływać się jeszcze wielokrotnie, w szczególności analizując w rozdziałach 6–7 procesy instytucjonalizacji zachodzące w grupach religijnych, od charyzmatycznych do tradycyjnych, a niekiedy i racjonalnych, w sensie weberowskim, form przywództwa i organizacji społecznej. Obecnie jednak zaproponuję inną typologię źródeł legitymacji władzy, komplementarną wobec propozycji Webera: o ile bowiem tamta dotyczy w istocie formy uprawnomocnienia (to znaczy, czy dokonuje się ono za pośrednictwem osobistych atrybutów, tradycyjnych, niepisanych norm, czy też zracjonalizowanych i skodyfikowanych przepisów i procedur), o tyle poniższa bierze za kryterium zawarte w formule legitymizacyjnej wyjaśnienie genezy władzy, używane przez rządzących do jej zalegitymizowania.



Rys. 4. Źródła legitymacji i odpowiadające im rodzaje władzy

Źródło: opracowanie własne

Wyróżnione tu cztery podstawowe źródła legitymacji władzy, służące zarazem jako wyjaśnienia i uzasadnienia tytułu rządzących do jej sprawowania, wydają się obejmować większą część – choć z pewnością nie wszystkie możliwe – spektrum wyobrażeń politycznych społeczeństw ludzkich.

Religia od niepamiętnych czasów dostarczała władzy uzasadnienia, a w cywilizacji europejskiej rolę tę odgrywała aż do epoki średniowiecza. W dalszej części pracy przyjrzymy się bliżej mechanizmom religijnego uprawnienia władzy, a rządy, które się na nim opierają, nazywać będziemy teokratycznymi.

Pod pojęciem tradycji rozumiemy tu niereligijne składniki przekazu kulturowego wspólnoty (mity, narracje historyczne, ugruntowane, „odwieczne” sposoby przekazywania i sprawowania rządów itd.), na których ufundowane są relacje władzy, niezależnie od tego, czy owa tradycja jest autentyczna, czy została na potrzeby polityczne „stworzona”⁶⁸. Kategoria legitymacji tradycyjnej w niniejszej klasyfikacji zbliżona jest do weberowskiego panowania tradycyjnego, odnosi się jednak, jak już wskazano, bardziej do treści formuły legitymizacyjnej niż do sposobu uprawnomocnienia władzy.

Merytokracja opiera się na wiedzy, którą przypisują sobie rządzący, a która dotyczyć może bądź to najbardziej fundamentalnych kwestii ontologicznych i etycznych (np. w utopii platońskiej, gdzie rządzić mieli filozofowie z racji ich uprzywilejowanego dostępu do świata idei i, co za tym idzie, wiedzy na temat optymalnego ładu społeczno-politycznego⁶⁹), bądź też specjalistycznych kwestii technicznych (na tym opiera się rosnąca rola ekspertów w rządzeniu nowoczesnymi państwami). W każdym przypadku wiedza ta ma charakter ezoteryczny, tzn. dostęp do niej mają tylko nieliczni, a ta różnica w dostępie do wiedzy stanowi uzasadnienie nierównomiernej dystrybucji władzy.

Władza „kontraktualna” wywodzi swą prawomocność z woli ludu czy też zgody powszechnej. Uzasadnienie to przybiera najczęściej postać umowy

⁶⁸ Por. klasyczne studium E. Hobsbawma i T. Rangera, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

⁶⁹ Platon, *Państwo*, t. 1–2, Alfa, Warszawa 1999. Mechanizm działania władzy opartej na roszczeniu do obiektywnej wiedzy o optymalnym ładzie społecznym analizuje – i krytykuje z pozycji liberalnych, jako prowadzący do zniewolenia – I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 212 i n.

społecznej, czyli pewnej filozoficzno-prawnej fikcji zakładającej, że poddani dobrowolnie zgodzili się przekazać rządzącym, z reguły w sposób odwracalny, swoje suwerenne uprawnienia władcze. Ten, trzeba przyznać, dość nienaturalnie brzmiący termin wprowadzam tu dla odróżnienia od „demokracji” – pojęcia, którego w klasyfikacji systemów politycznych używam na oznaczenie ich proceduralnego wymiaru. Okazuje się bowiem, że demokratyczne procedury rządzenia nie muszą konieczności iść w parze z uprawomocnieniem władzy odwołującym się do woli ludu. Klasycznym przypadkiem takiej rozbieżności są omawiane w tej pracy XVII-wieczne kolonie purytańskie w Ameryce. Na ogół prawdziwa jest natomiast zależność odwrotna, tzn. kontraktualnej legitymacji towarzyszy z reguły demokracja, choć i temu stwierdzeniu można by przeciwstawić przykłady koegzystencji pierwocin teorii umowy społecznej z absolutyzmem w nowożytnej Europie.

Wyróżnione tu źródła legitymizacji można by jeszcze podzielić, idąc za Beethamem, na zewnętrzne i wewnętrzne wobec społeczeństwa. Do tych pierwszych, postrzeganych jako istniejące obiektywnie, należą religia i wiedza, do drugich, wytworzonych przez wspólnotę (w przeszłości lub obecnie) – tradycja i wola ludu⁷⁰. Dopełnienie klasyfikacji stanowi władza pozbawiona legitymacji, którą, zgodnie zresztą z tradycyjnym rozumieniem tych pojęć, określam mianem despotyzmu, tyranii bądź dyktatury.

Jak już wspomniano, stosunek zaproponowanej tu klasyfikacji do klasycznej typologii Webera jest komplementarny, tzn. klas należących do obu schematów nie da się sobie jednoznacznie przyporządkować, mimo że opisują tę samą dziedzinę zjawisk. Przykładowo, władza charyzmatyczna, jako pewna metoda uprawomocnienia, może czerpać ze źródeł religijnych (prorok, mesjasz), tradycyjnych (bohater narodowy, wyzwoliciel, mąż opatrnościowy przywracający dawną świetność itp.), a nawet kontraktualnych (populista). Władza tradycyjna (w sensie weberowskim) może, prócz treści religijnych i tradycyjnych, współgrać z merytokratycznymi (np. w cesarstwie chińskim) czy wręcz kontraktualnymi elementami formuły legitymizacyjnej (należy pamiętać, że, jak już wspomniano, idea umowy społecznej znacznie poprzedziła faktyczną demokratyzację europejskich reżimów poli-

⁷⁰ D. Beetham, *The Legitimation of Power...*, s. 72. Beetham wyróżnia jeszcze jedno zewnętrzne źródło legitymacji, prawo naturalne, które ja traktuję jednak jako należące do szerszej kategorii wiedzy.

tycznych, a niekiedy, np. u Hobbesa, występowała w wersji absolutystycznej). Wreszcie, panowanie legalno-racjonalne wspierać się może nie tylko na kontraktualnych, ale i merytokracyjnych czy patrymonialnych wyobrażeniach politycznych.

Należy zastrzec, że powyższe źródła uprawomocnienia władzy nie muszą być zawsze tożsame z rzeczywistymi powodami akceptacji władzy przez poddanych. Jak stwierdziliśmy wyżej (TW. 1), powody te mogą być natury instrumentalnej: autokratyczny reżim pozbawiony legitymacji płynącej z któregoś z tych źródeł może mimo wszystko trwać, np. dzięki swojej skuteczności (ekonomicznej, militarnej) czy bierności poddanych. Są to raczej treści formuł legitymizacyjnych systemów politycznych, przybierające postać fikcji politycznych⁷¹, które trzeba odróżnić od faktycznych motywów posłuszeństwa wobec władzy. Co więcej, w tym samym systemie politycznym władza może czerpać legitymację jednocześnie z więcej niż jednego źródła – różne grupy społeczne mogą ją akceptować z różnych powodów albo też sama formuła legitymizacyjna może zawierać rozmaite elementy. Dlatego też, mówiąc np. o teokratycznym czy kontraktualnym systemie politycznym będziemy mieć na myśli taki, w którym głównym czy przeważającym, choć niekoniecznie jedynym, źródłem uprawomocnienia władzy jest, odpowiednio, religia lub umowa społeczna.

1.3. Władza w teorii wymiany społecznej

Najogólniej ujmując, teorie wymiany społecznej wyjaśniają rzeczywistość społeczną jako serię bądź, strukturalnie rzecz biorąc, sieć transakcji wymiany dokonywanych pomiędzy różnymi, jednostkowymi i zbiorowymi, podmiotami życia społecznego. Przedmiotami tych transakcji są różnorodne zasoby (dobra), materialne i niematerialne, takie jak wiedza, rada, prestiż, pozycja społeczna, różnego typu usługi, a także idee, uczucia itp. Zasoby te, z punktu widzenia wymieniających je podmiotów, nazywane są nagrodami.

Zasoby można pogrupować w dwie ogólne kategorie: ekonomiczne (przedmioty, pieniądze, praca itp.) i symboliczne (informacje, przekonania, idee,

⁷¹ M. Potz, *Fikcje polityczne...*

emocje itp.). Klasyfikacja ta, zauważmy, jest niezależna od podziału na zasoby materialne i niematerialne, mogą bowiem istnieć – poza oczywistymi przypadkami zasobów ekonomicznych materialnych i nieekonomicznych symbolicznych – zarówno ekonomiczne dobra niematerialne (np. usługi), jak i symboliczne dobra materialne, np. insygnia władzy lub podarunki wymieniane nie w celach handlowych, ale dla nawiązania więzi emocjonalnych czy relacji międzygrupowych⁷².

Władza w teoriach wymiany społecznej jest konceptualizowana jako relacja wynikająca z nierównomiernej dystrybucji zasobów, prowadzącej do nierównorzędnej wymiany.

TWIERDZENIE 3 [O genezie władzy] – Władza powstaje w wyniku nierównorzędnej wymiany, gdy jeden z podmiotów odpowiada uległością na dobra, których nie jest w stanie odwzajemnić.

Jeśli podmiot B uzyskuje jakieś nagrody od A, a przez dłuższy czas nie jest w stanie odwzajemnić mu się nagrodami o zbliżonej wartości, to, chcąc utrzymać dostawę pożądanых przez siebie nagród, musi za nie zapłacić podległością⁷³.

Ten schemat pojęciowy nie odnosi się wyłącznie do władzy politycznej, przeciwnie, w zamyśle jego twórców wyjaśnia bowiem przede wszystkim różnego rodzaju niepolityczne relacje społeczne, np. między przełożonym a podwładnym w pracy, między kontrahentami, przyjaciółmi, kochankami itd. Jak jednak postaram się wykazać w rozdziale 4, teoria wymiany dobrze nadaje się do wyjaśnienia pewnych aspektów teokratycznego systemu politycznego, w szczególności zaś jego genezy i warunków stabilności.

⁷² Klasycznym tego przykładem w antropologii jest opisany przez Bronisława Malinowskiego w *Argonautach zachodniego Pacyfiku* system kula. Pamela Pansardi, za Mario Stoppino, dzieli dobra na oparte na przemocy, ekonomiczne i symboliczne, te ostatnie rozumiejąc jako zdolność do kształtowania relacji społecznych poprzez definiowanie ról i tożsamości społecznych (P. Pansardi, *A Non-Normative Theory of Power and Domination*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy” 2012, vol. 16, No 5, s. 5). Traktowanie tego typu zasobów jako wyznaczników władzy dobrze współgra, jak widzieliśmy wyżej (1.1.), ze współczesnymi teoriami władzy.

⁷³ P. Blau, *Wymiana i władza w życiu społecznym*, Nomos, Kraków 2009, rozdz. V.

1.3.1. Normy w procesie wymiany

Normalna relacja wymiany zakłada ekwiwalentność, tzn. wymianę zasobów o zbliżonej wartości, przy czym wartość ta *przypisywana* jest poszczególnym zasobom-nagrodom przez uczestników transakcji na podstawie obowiązujących powszechnie norm. Sformułowanie to wskazuje na zarazem subiektywny i obiektywny charakter procesu wymiany, bo jego wartościowanie dokonywane jest wprawdzie każdorazowo przez uczestników transakcji, jednakowoż według norm odczuwanych jako wiążące czy powszechnie obowiązujące. Dlatego też teorie wymiany społecznej, choć, jako teorie socjologiczne, nie mają charakteru normatywnego, muszą zdać sprawę z roli, jaką w procesach wymiany odgrywają normy.

Na jednym, subiektywistycznym, biegunie lokuje się ściśle behawioralne podejście Homansa, wedle którego jednostki zawsze robią to, co jest dla nich korzystne (dostarcza im więcej nagród niż kosztów), przy czym za nagrodę należy uznać również uniknięcie jeszcze gorszej opcji (wybór mniejszego zła)⁷⁴. Wówczas ekwiwalentność wymiany wyznaczana jest przez samą chęć obu stron wejścia w nią i nie można w ogóle mówić o wymianie nierównej czy niesprawiedliwej. Taki sposób myślenia zakłada, podobnie jak większość modeli ekonomicznych opisujących zachowania podmiotów wymiany rynkowej, pełną informację wszystkich uczestników transakcji co do dostępnych możliwości i całkowitą dobrowolność wchodzenia w owe transakcje.

Zważywszy jednak, że w rzeczywistości warunki te rzadko bywają spełnione, trafniejsze wydaje się założenie, że podmioty społeczne postrzegają samą wymianę i wytworzone w jej wyniku relacje społeczne przez pryzmat zasad określonych zewnątrz, uprzednio wobec poszczególnych transakcji. Zasady sprawiedliwości są zatem normami społecznymi, które, po pierwsze, ustanawiają obowiązek odwzajemnienia, w rozsądnym czasie, otrzymanego od kogoś dobra (zasada wzajemności) oraz, po drugie, określają w przybliżeniu, co stanowi adekwatną rekompensatę za dane działanie, np. wykonaną pracę czy wyświadczoną przysługę. Niektóre wymiany mogą być z tej perspektywy niesprawiedliwe, a na to może wpływać np. czerpanie korzyści z uprzywilejowanej pozycji w jednej sferze życia dla podniesienia pozycji w innych (np. prestiż czy pozycja polityczna dla zwiększenia majątku) czy też

⁷⁴ G. C. Homans, *Podstawowe procesy społeczne*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej*, wyb. i opr. M. Kempny, J. Szmatka, PWN, Warszawa 1992, s. 176–187.

niewystarczające odwzajemnianie korzyści uzyskiwanych z pracy innych (wzrost ekonomiczny)⁷⁵.

Dla teorii władzy jest to o tyle istotne, że normy społeczne dotyczące sprawiedliwości – zasady sprawiedliwości – pośredniczą w procesie legitymizacji władzy: działania rządzących są postrzegane przez ich pryzmat i oceniane jako niesprawiedliwe, a zatem nieprawomocne (ze wszystkimi konsekwencjami ewentualnej delegitymizacji) albo sprawiedliwe, zatem prawomocne (choć oczywiście nie jest to jedyne kryterium legitymacji, innym jest np. pochodzenie władzy). Jak ujmuje to Blau:

zastosowanie zasady sprawiedliwości do sprawowania władzy ma daleko idące implikacje dla struktury społecznej i zmiany społecznej. Sprawowanie władzy jest bowiem także oceniane z punktu widzenia społecznych norm sprawiedliwości i uczciwości. W wyniku oceny reakcje tych, którzy podlegają władzy, jeśli są wzmocnione społeczną komunikacją między nimi, mogą uprawomocnić i stabilizować strukturę władzy albo wytwarzać opozycję i nacisk na zmianę społeczną⁷⁶.

Na gruncie teorii wymiany społecznej można by zatem następująco przeformułować podaną wcześniej definicję (DEF. 5) legitymacji władzy:

DEFINICJA 5A. Legitymacja – stan systemu politycznego, w którym rządzeni uznają obowiązujące w nim reguły i warunki wymiany za słuszne, a zatem roszczenie do posłuszeństwa wysuwane przez rządzących – za uzasadnione.

Poza owym ogólnym pośrednictwem w procesie legitymizacji władzy, zasady sprawiedliwości okazują się funkcjonalne wobec systemu społecznego i systemu politycznego z innych jeszcze powodów. Reguła wzajemności służy mianowicie jako „mechanizm rozruchowy” przy nawiązywaniu relacji społecznych.

⁷⁵ Por. na ten temat P. Blau, *Sprawiedliwość w wymianie społecznej*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej...*, s. 252–255.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 255. Por. w związku z tym C. Thornhill, *Political Legitimacy...*, który ubolewa, że empirycznie czy wręcz behawioralnie nastawiona socjologia nie jest w stanie dostrzec „funkcjonalnego, wewnętrznego oddziaływania norm politycznych i teorii normatywnych dotyczących legitymacji”, których rola polega na „wspieraniu funkcjonowania systemu politycznego [...] oraz właściwego, inkluzywnego (prawomocnego) krążenia władzy w społeczeństwie” (s. 139).

Bez niej obie strony rozumowałyby wyłącznie w kategoriach własnego interesu i żadna nie chciałaby zainicjować wymiany (jako pierwsza coś dać czy wyświadczyć przysługę), a zwłaszcza transakcji z „odroczonej płatnością”, bo obawiałaby się, że druga strona, kierując się tylko własnym interesem, jej nie odwzajemni. Podzielana przez obie strony norma wzajemności jest zatem niejako gwarantem tej transakcji, obniża ryzyko związane z jej zainicjowaniem⁷⁷. W relacjach władzy ta sama zasada zapobiega jednostronnemu wykorzystaniu przewagi przez rządzącego właśnie dlatego, że zinternalizowanie normy wzajemności (a może także oportunistyczny wzgląd na swój wizerunek w oczach innych) nakazuje mu odwzajemnienie korzyści, jaką uzyskał od podwładnego⁷⁸.

1.3.2. Stabilność władzy

Warunki stabilności relacji władzy powstałych z nierównorzędnej wymiany można wyprowadzić z uwag Blaua, opartych częściowo na rozważaniach Richarda Emersona na temat alternatywnych wobec uległości strategii działania podmiotu podległego (B)⁷⁹. Może on zatem, zamiast kupować pożądane nagrody w zamian za uległość: (1) dostarczyć podmiotowi A korzyści ekwiwalentnych wobec uzyskiwanych od niego, tak by A był zainteresowany w podtrzymaniu relacji wymiany, nawet jeśli B przestanie być mu posłuszny; (2) znaleźć innych dostawców pożądanych nagród, wobec których dysponuje ekwiwalentami umożliwiającymi równorzędną wymianę lub też koszt ich pozyskania będzie mniejszy (mniejsza uległość) niż w pierwotnej relacji z A; (3) przejąć pożądane nagrody siłą; lub też (4) zrezygnować z nich⁸⁰. Wybór jednej z tych strategii przez B w oczywisty sposób zmienia lub likwiduje pierwotną relację władzy A nad B. W pierwszym przypadku zmienia się ona w równorzędną relację wymiany, w drugim zostaje zerwana i w zamian nawiązana z innym podmiotem, w trzecim relacja władzy ulega odwróceniu, w czwartym zaś zanika ona dlatego, że B, wyrzekłszy się dóbr uzyskiwanych wcześniej od A, nie musi już odwzajemniać mu się uległością.

⁷⁷ A. W. Gouldner, *Norma wzajemności. Preliminaria*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej...*, s. 103–106.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 99.

⁷⁹ P. Blau, *Sprawiedliwość w wymianie społecznej...*, s. 255–256.

⁸⁰ P. Blau, *Wymiana i władza...*, s. 121–122.

Uwzględniając powyższe, warunkami stabilności relacji władzy, a w konsekwencji także systemu politycznego, nazywać będziemy zdolność władcy (A) do skutecznej reakcji na owe zagrożenia, czyli do wyeliminowania strukturalnych możliwości alternatywnego wobec podporządkowania działania ze strony podwładnego. W pierwszym z omawianych przypadków takim adekwatnym przeciwdziałaniem będzie uniezależnienie się od zasobów, którymi rozporządza B, w drugim utrzymanie monopolu na dostawę pożądaných przez B nagród, w trzecim zachowanie pełnej kontroli nad środkami przymusu (jest to, zauważmy, jedna z definicyjnych cech państwa), w czwartym zaś takie oddziaływanie, często w sferze świadomości społecznej czy systemu wartości, by nagrody dostarczane przez A postrzegane były w dalszym ciągu jako bardzo wartościowe. Powyższy wywód w syntetycznej formie przedstawia tabela 3 w rozdziale 4.3, odnosząc określone w ten sposób warunki stabilności systemu do teokracji.

1.4. Podsumowanie

Zarysowana w niniejszym rozdziale teoria władzy politycznej wprowadza i krytycznie omawia podstawowe kategorie, które posłużą w toku dalszego wyводу do politologicznej analizy teokracji. Władza została ujęta jako relacja społeczna o pewnych cechach (intencjonalność, potencjalność, asymetryczność), która może cieszyć się akceptacją poddanych lub funkcjonować w głównej mierze opierając się na przymusie. Ten pierwszy przypadek, władza legitymizowana, został poddany głębszej analizie, która pozwoliła wyróżnić kilka źródeł uprawomocnienia władzy. Jednym z nich są wyobrażenia religijne, leżące u podstaw legitymacji władzy teokratycznej. Pojęcie transmitterów (nośników) legitymacji i przymusu ma ułatwić konceptualizację mechanizmów oddziaływań władczych.

Status przedstawionego na zakończenie transakcyjnego ujęcia władzy w całej strukturze teoretycznej pracy można określić następująco. Teoria wymiany nie służy nam do całościowego wyjaśnienia wszystkich mechanizmów funkcjonowania władzy, a tylko do naświetlenia niektórych jej aspektów, zwłaszcza genezy władzy (jak dochodzi do nawiązania relacji rządzący–rządzony) i warunków jej stabilności. W szczególności należy zauważyć, że władza została zdefiniowana niezależnie od teorii wymiany (DEF. 3), a jej transakcyjne ujęcie określa raczej strukturalne warunki wyłaniania się władzy (TW. 1) niż jej istotę.

ROZDZIAŁ 2

POJĘCIE TEOKRACJI

2.1. Definiowanie teokracji

Pojęcie „teokracja” ukuł, według wszelkiego prawdopodobieństwa, żydowski historyk Józef Flawiusz w I w. n.e. W rozprawie *Przeciw Apionowi* pisał:

Jak wiadomo, istnieje niezliczona różnorodność, jeśli chodzi o szczegóły w obyczajach i prawach ludzkich na świecie, ale można je ogólnie ująć następująco: jedni powierzyli władzę polityczną monarchiom, drudzy – oligarchiom, inni wreszcie ludowi. Nasz prawodawca jednak nie skłaniał się do żadnej z tych form rządzenia, ale wprowadził ustrój, jeśli posłużyć się takim sztucznym terminem, teokratyczny, składając w ręce Boga najwyższe zwierzchnictwo i władzę (II, 164–165)¹.

Owo dosłowne rozumienie teokracji jako władzy Boga, mimo że ma charakter ściśle teologiczny (orzeka o relacji Boga do wspólnoty), miało niebagatelne znaczenie legitymizacyjne dla sfery polityki. Analizuję je niżej² na przykładzie starożytnego Izraela. Obecnie jednak interesuje nas pojmowanie teokracji jako kategorii politologicznej.

Zarówno w użyciu potocznym, jak i w naukach politycznych oraz historycznych, dominuje *proceduralne* – tj. odpowiadające na pytanie „kto rządzi?” – rozumienie teokracji. Jest ona definiowana, najogólniej mówiąc, jako panowanie funkcjonariuszy religijnych. Dla przykładu, teokracja to: „forma ustroju politycznego, w której rządy sprawuje stan kapłański”³; „forma rządów, w której najwyższą władzę państwową sprawują kapłani”⁴; „forma rządów sprawowanych przez Boga lub boga, bezpośrednio albo poprzez stan kapłański”⁵. Dla Lili

¹ J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. II, [w:] idem, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przeł. J. Radożycki, Rytm, Warszawa 1996, s. 84–85.

² Zob. p. 3.2.1.

³ *Religia. Encyklopedia*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003, s. 248.

⁴ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4, red. S. Dubisz, PWN, Warszawa 2003, s. 50.

⁵ *The New Shorter Oxford English Dictionary*, vol. 2, ed. L. Brown, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 3272–3273. Ta definicja łączy ujęcie teologiczne (rządy Boga) z proceduralnym (poprzez kapłanów).

Perl teokracja to „rządy sprawowane przez przypominających bogów królów lub wysokiej rangi przywódców religijnych”⁶, a dla Mario Ferrero „urządzenie polityczne, w którym główne funkcje rządu świeckiego wykonywane są przez duchowieństwo, pełniące jednocześnie rolę urzędników świeckich”⁷. Podobnie, Donald Wittman definiuje teokrację jako system, w którym „klasa kapłańska religii oficjalnej rządzi krajem bezpośrednio lub pośrednio poprzez marionetkowych przywódców politycznych”⁸. Bogusław Pawłowski teokracją nazywa z kolei „formę rządów, w których władza państwowa pojmowana jest jako reprezentacja władzy boskiej, jako pochodząca od Boga, a zatem przedstawiciele Boga na ziemi, tj. stan kapłański, powinni być jej bezpośrednimi wykonawcami”⁹. Dla Jacka Bartyzela teokracja to „występujący w cywilizacjach »sakralnych« ustrój życia zbiorowego, w którym władza – także polityczna – należy do stanu kapłańskiego, względnie przewodników i nauczycieli duchowych danej wspólnoty religijnej”¹⁰. Definicja Pawła Skrzydlewskiego – „forma ustroju społecznego oraz sposób sprawowania władzy politycznej, w której władza publiczna postrzegana jest jako czynnik boski” – jest natomiast niejasna,

⁶ „Governments ruled by godlike kings or high-ranking religious leaders”, L. Perl, *Theocracy*, Marshall Cavendish, New York 2008, s. 43.

⁷ M. Ferrero, *The Economics of Theocracy*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 31.

⁸ D. Wittman, *Theocracy and the Evolution of Morals*, [w:] *The Political Economy of Theocracy...*, s. 172.

⁹ B. Pawłowski, *Teokracja*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 4, red. M. Marczevska-Rytko, E. Olszewski, Zakamycze, Kraków 2000, s. 364. Dalej autor zastrzega wprawdzie, że „Wbrew obiegowym ocenom teokracja nie musi (choć może) oznaczać zawsze władzy kapłanów”, ale zdanie to jest niespójne z poprzednim. Jak się wydaje, nie ma potrzeby zakładać, że za „przedstawicieli Boga na ziemi” mogą być uważani tylko kapłani, a nie np. świeccy władcy podlegający (lub nie) sakralizacji.

¹⁰ J. Bartyzel, *Teokracja*, [w:] J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, Polwen, Radom 2007, s. 397. Jak widać, autor ogranicza dodatkowo zakres pojęcia „teokracji” stosując je głównie do cywilizacji „sakralnych”, tj. takich „w których panuje monizm prawny (brak rozróżnienia między prawem religijnym a świeckim), a większość sfer życia ludzkiego, zarówno indywidualnego, jak zbiorowego, poddanych jest rytualnym przepisom religijnym” (*loc. cit.*). Takie ujęcie nie pozwala mu mówić o teokracji w odniesieniu do cywilizacji średniowiecznego chrześcijaństwa zachodniego; według Bartyzela nie było nią nawet Państwo Kościelne (s. 398).

nie wiadomo bowiem, czy ten „czynnik boski” odnosi się do źródła władzy, jej formy (oznacza deifikację panujących?), czy czegoś jeszcze innego¹¹.

Podejście proceduralne, reprezentowane przez te i wiele innych definicji teokracji, a utożsamiające ją w istocie z hierokracją, czyli bezpośrednimi rządami duchowieństwa, obarczone jest poważnymi wadami. Po pierwsze, nie pozwala mówić o teokracji tam, gdzie rządów nie sprawują wprawdzie duchowni, ale są one przez poddanych uznawane ponad wszelką wątpliwość za pochodzące z boskiego nadania i sprawowane zgodnie z boskimi nakazami¹². Po drugie – a jest to problem poważniejszy z punktu widzenia teorii polityki – tak rozumianej teokracji nie da się włączyć w istniejące typologie systemów politycznych, nie sposób bowiem spójnie ustalić jej stosunku do takich kategorii, jak demokracja czy autorytaryzm. Wynika to w głównej mierze ze słabości samych tych typologii. Pokutujący w politologii podział na systemy demokratyczne, autorytarne i totalitarne nie tworzy prawidłowej klasyfikacji, ani nawet typologii, jest bowiem wynikiem pomieszania dwóch różnych kryteriów: 1) proceduralnego („kto rządzi?”), służącego do odróżnienia demokracji (rządy większości lub wyłaniane przez większość) od autorytaryzmu i totalitaryzmu (rządy jednostki lub mniejszości nie pochodzące z wyborów) i 2) liberalnego („jaki zakres wolności władza pozostawia jednostce?”), pozwalającego z kolei na gradację od demokracji (najwyższy zakres wolności) przez autorytaryzm

¹¹ P. Skrzydlewski, *Teokracja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 416.

¹² Skrajnym przykładem takiego formalizmu jest odmowa uznania starożytnego królestwa Izraelitów za teokrację, bo „ich władcy wydają się być sługami Pana, a nie bogami lub podobnymi bogom ludźmi”. L. Perl, *Theocracy...*, s. 45. David Robertson definiuje teokrację jako „system polityczny z władzą duchownych lub oparty na zasadach zorganizowanej religii”, jako jedyne współczesne przykłady wymieniając Afganistan talibów i Iran. Odnotowuje też inne, zbyt szerokie jego zdaniem użycie tego pojęcia „w stosunku do państw, gdzie instytucje lub idee religijne posiadają wpływ uważany za nadmierny”, a jako przykład podaje Włochy pod rządami chadeków (!) (*Słownik polityki*, Sic!, Warszawa 2009, s. 441). Pomijając już, że to drugie ujęcie nie ma w ogóle charakteru analitycznego, tylko polemiczny, autor zupełnie nie dostrzega całej klasy przypadków mieszczących się pomiędzy hierokracją (rządami duchownych) a wpływem religii na życie publiczne, tzn. systemów politycznych, w których prawomocność (świeckich) władców wywodzi się z religii, a (świeckie) prawo zakorzenione jest w normach religijnych. Do tej klasy należy m.in. duża część współczesnych państw muzułmańskich oraz wiele innych historycznych teokracji.

do totalitaryzmu (najmniejszy zakres wolności). W rezultacie podział taki nie spełnia warunku rozłączności¹³.

Jakie miałyby być miejsce teokracji w takim schemacie teoretycznym? Jeśli potraktować ją, jak czyni to Mariusz Gulczyński, jako jeden z typów systemów monokratycznych¹⁴ (niedemokratycznych), to od razu można wskazać kontrprzykłady demokracji (np. omawiane szczegółowo w niniejszej pracy purytańskie kolonie Nowej Anglii), których przemożnie religijny charakter domaga się jednak uwzględnienia¹⁵. Inni autorzy, np. Andrzej Antoszewski i Ryszard Herbut czy Konstanty Wojtaszczyk w ogóle nie posługują się pojęciem teokracji w swoich typologiach systemów politycznych¹⁶, a ten pierwszy w innym miejscu releguje je głównie do zamierzchłej przeszłości¹⁷. W efekcie w politologii zarówno polskiej, jak i światowej teokracja rzadko pojawia się jako istotna kategoria analityczna¹⁸. Aby przywrócić jej użyteczność, proponuję nadać pojęciu teokracji inny, nieproceduralny sens:

¹³ Por. G. Malinowski, *Logika ogólna*, PWN, Warszawa 2010, s. 141–146.

¹⁴ M. Gulczyński, *Panorama systemów politycznych świata*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2004, rozdz. 9.

¹⁵ Problematiczne w schemacie Gulczyńskiego jest też wydzielenie w grupie monokracji, obok teokracji, systemów dalekowschodnich (konfucjańskich), dyktatur wojskowych i totalitaryzmów, opiera się ono bowiem, ponownie, na niespójnych kryteriach: normatywno-ideologicznym (systemy dalekowschodnie), proceduralnym (teokracje i dyktatury wojskowe) i wolnościowym (totalitaryzmy). Jeszcze większe pomieszanie pojęć zdradza cytowana już L. Perl, która w tabeli zatytułowanej „Teokracja i inne formy rządu” zestawia teokrację z komunizmem, socjalizmem, demokracją, dyktaturą i monarchią (*Theocracy...*, s. 134–135).

¹⁶ A. Antoszewski, R. Herbut, *Systemy polityczne współczesnego świata*, Arche, Gdańsk 2001; K. A. Wojtaszczyk, *Kompendium wiedzy o państwie współczesnym*, Liber, Warszawa 2000.

¹⁷ A. Antoszewski, *Teokracja*, [w:] *Leksykon politologii*, Atla 2, Wrocław 2002, s. 450, gdzie teokracja odnosi się głównie do starożytnej Babilonii i Izraela (choć autor wspomina też o współczesnym Iranie).

¹⁸ Godny podkreślenia wyjątek w polskiej literaturze stanowi wspomniany przed chwilą Gulczyński, który używa tej kategorii do opisu współczesnych państw islamskich (*Panorama...*, rozdz. 9). Również Adam Wielomski deklaruje chęć przywrócenia pojęciu „teokracja” opisowego, niewartościującego znaczenia i posługuje się nim konsekwentnie w swojej pracy na temat koncepcji władzy doczesnej i duchownej w średniowiecznym chrześcijaństwie (A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378*, von borowiecky, Warszawa 2011, s. 10).

2. Pojęcie teokracji

DEFINICJA 10. *Teokracja – system polityczny wywodzący swą legitymację ze sfery nadprzyrodzonej.*

Wyróżnikiem władzy teokratycznej staje się więc jej religijne¹⁹ uzasadnienie, nie zaś (duchowny) status panujących, ani też sposób ich wyłaniania. Takie rozumienie teokracji wynika wprost z klasyfikacji źródeł legitymacji władzy (Rys. 3).

Pomost między tymi dwoma ujęciami teokracji przerzuca Leszek Kołakowski, który wyróżnia trzy rozumienia tego pojęcia:

1) [...] całkowity czy prawie całkowity rząd kleru i zniesienie różnicy między władzą duchową a świecką [...]; 2) takie urządzenie, w którym rozróżnienie duchowej i świeckiej władzy jest utrzymane, Kościół nie zamierza zastępować cywilnych rządów, ale zgłasza pretensje do kontroli wszystkich ich poczynąń, o ile mają znaczenie moralne, a w osądzaniu moralnym jest on najwyższym arbitrem [...]; 3) żądanie, by przymus prawny narzucał pod groźbą kary przestrzeganie wszystkich reguł, jakie Kościół (czy zresztą inna wiara zorganizowana) wiernym przekazuje, innymi słowy, by to co jest grzechem w sensie Kościoła, było także przestępstwem wedle prawa państwowego²⁰.

O ile w pierwszym i, w zasadzie, w drugim znaczeniu teokracja została tu zdefiniowana proceduralnie, o tyle trzecie odwołuje się do przeświadczenia o nadprzyrodzonym pochodzeniu władzy i praw stanowiących przepis na jej sprawowanie zgodnie z wolą boską. W podobnym kierunku idzie Kevin Phillips, definiując teokrację jako: „państwo, w którym władcy (1) są uważani przez wspólnotę za przemawiających w imieniu Boga lub (2) sami stawiają się w tej roli”²¹. Również

¹⁹ W definicji używam określenia „nadprzyrodzony” zamiast „religijny”, żeby zawczasu zająć stanowisko w sporze między substancjalnym a funkcjonalnym pojmowaniem religii – na korzyść tego pierwszego. Odrzucam radykalnie funkcjonalne rozumienie religii, np. uznawanie społeczeństwa za ostateczny przedmiot religii przez Durkheima czy traktowanie jako swego rodzaju religijnych wielkich ideologii totalitarnych. Stąd teokracja będzie oznaczać wyłącznie władzę o uzasadnieniach właśnie *nadprzyrodzonych*.

²⁰ L. Kołakowski, *Krótką rozprawą o teokracji*, [w:] idem, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Zak, Kraków 2009, s. 248–249.

²¹ K. Phillips, *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, Penguin Books, New York 2007, s. IX.

Mariusz Gulczyński, który teokrację definiuje w zasadzie proceduralnie, jako „splatanie władzy państwowej z duchowieństwem i egzekwowanie przez państwo norm religijnych”²², w dalszych wywodach za jej istotę uznaje drugi człon tej definicji, tj. przyjmowanie i egzekwowanie przez państwo norm o pochodzeniu religijnym jako fundamentu aksjologicznego systemu politycznego:

Sedno wszystkich form teokracji stanowi absolutyzowanie prawd wiary jako pochodzących z boskiego nadania, a zatem niepodważalnych przez ludzkie instytucje. Zadaniem władz państwowych jest bezwzględne egzekwowanie przestrzegania religijnych nakazów i zakazów [...] Teokratyczność przejawia się w uznaniu określonej religii za panującą, a jej nakazów i zakazów za normy prawa państwowego²³

nie zaś, dodajmy, w ustanowieniu jakiejś określonej formy rządów. Bliskie naszemu rozumieniu teokracji prezentuje również Piotr Burgoński, określając ją jako

formę rządów, w której uznaje się boskie kierownictwo lub w której rządy sprawują funkcjonariusze uważani za jednostki kierowane przez Boga/bóstwa. [...] *Sprawowanie władzy przez funkcjonariusza religijnego nie stanowi teokracji, jeśli władza ta nie jest religijnie legitymizowana*²⁴.

Określenie jakiegoś systemu politycznego jako teokratyczny nie przesądza zatem, kto i w wyniku jakiej procedury sprawuje władzę, jakie są mechanizmy rządzenia czy też zakres wolności poddanych. Są to, skądinąd, pytania bardzo istotne (powrócimy do nich za chwilę, w p. 2.4), nie stanowiące jednak kryteriów definicyjnych teokracji. Zaznaczmy też od razu, że religijny typ legitymacji nie jest jedynym, jaki może przysługiwać władzy teokratycznej. Jak w każdym innym systemie politycznym, rządzący mogą zdobyć akceptację ze strony poddanych dzięki pragmatycznej skuteczności swoich działań (por. 1.2). Jeden z autorów nie waha się nawet przed stwierdzeniem, że „jeśli legitymizacja nie jest zakorzeniona w efektywnym zaspokajaniu codziennych potrzeb

²² M. Gulczyński, *Panorama...*, s. 277.

²³ *Ibidem*, s. 284–285.

²⁴ P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki...*, s. 220 [wyróżnienie M. P].

społeczeństwa, jej roszczenia do statusu kosmicznego stanowią niewielkie pocieszenie”²⁵. Bez wątpienia jednak religijny typ uprawomocnienia stanowi wyróżniającą cechę teokracji i na nim skoncentrujemy uwagę, rozważając legitymizację władzy teokratycznej.

2.2. Teokratyczny akt władzy

Do władzy teokratycznej stosują się te same zależności, które sformułowaliśmy ogólnie w p. 1.2.2 – jej akty zawierają w sobie składniki zarówno uprawomocnienia, jak i (potencjalnego) przymusu. Jedną z podstawowych tez, których staram się bronić w tej pracy, głosi jednak, że w porównaniu z innymi systemami politycznymi proporcje te są zachwiane na rzecz składnika legitymacji. Przyopuszczenie to sformułujemy jako ciąg hipotez uszczegóławiających, w odniesieniu do teokracji, TWIERDZENIE 1.

TWIERDZENIE 4. Władza teokratyczna różni się od władzy opartej na uzasadnieniach niereligijnych wyższym poziomem akceptacji przez podwładnych formuły legitymizacyjnej.

Dzieje się tak dlatego, że teokratyczna formuła legitymizacyjna obwarowana jest sankcjami o charakterze religijnym, w tym obietnicą zbawienia i groźbą potępienia, które dla autentycznych wyznawców stanowią motywację najsilniejszą, bo zakorzenioną w wieczności (albo głęboko oddziałującą na doczesność). Z powyższego wynika z kolei, *ceteris paribus* (tj. przy tym samym oddziaływaniu innych niż formuła czynników legitymizujących), że akty władcze w teokracji zawierają składnik legitymacji w większej proporcji niż inne systemy polityczne.

Będę też w związku z tym próbował wykazać, w szczególności na przykładzie wspólnot shakerskich, że:

TWIERDZENIE 5. Składnik legitymacji przeważa w teokracji nad składnikiem przymusu.

²⁵ B. L. Smith, *Kingship, The Sangha, and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon: An Interpretive Essay*, [w:] *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. B. L. Smith, Anima Books, Chambersburg 1918, s. 81.

Twierdzenie to należy interpretować raczej jakościowo niż ilościowo, tzn. że ostatecznym gwarantem stabilności władzy teokratycznej jest właśnie jej silne zalegitymizowanie w oczach poddanych (nie zaś, że zachodzi jakaś konkretna proporcja między tymi dwoma składnikami). Można by wręcz potraktować teokrację jako pewną strategię rządzenia, której przyjęcie jest wymuszone brakiem możliwości efektywnego sprawowania władzy opartej na przymusie. Tak zdaje się sądzić David Webster, gdy określa „organizację teokratyczną jako strategiczną reakcję polityczną na *brak* możliwości skutecznej centralizacji, a w szczególności zastosowania siły”²⁶. Należałoby wszak to stwierdzenie opatrzyć zastrzeżeniem, że centralizacja nie musi opierać się na użyciu siły. Przeciwnie, to właśnie religijne zabiegi legitymizacyjne ze strony władców (fundowanie miejsc kultu, uczestnictwo w ceremoniach religijnych w różnych częściach kraju itp.) mogą przyczynić się do integracji politycznej terytorium, nad którym pragną rozciągnąć swoje panowanie²⁷. Na przewagę legitymacji nad przymusem jako podstawy władzy w badanym przez siebie systemie „teokracji socjalistycznej” w Paragwaju wskazuje też Walter Nonneman: „Władzę jezuitów cechował wysoki poziom lojalności i niski poziom represji”²⁸.

2.3. Teokratyczny system polityczny

Pojęcie teokracji używane jest w niniejszej pracy w odniesieniu do rozmaitych zbiorowych podmiotów społecznych, począwszy od wspólnotowej grupy religijnej (shakerzy), a skończywszy na współczesnych państwach. Dzieje się tak dlatego, że podstawową kategorią analizy – zgodnie zresztą z tendencjami

²⁶ D. Webster, *On Theocracies*, „American Anthropologist” 1976, vol. 78, No 4, s. 819. P. Skrzydlewski pisze z drugiej strony, że „Efektem teokracji jest militarizm oraz uczynienie siły fizycznej głównym czynnikiem w rozstrzyganiu wszelkich konfliktów społecznych. Tylko siła fizyczna w postaci armii może zagwarantować jedność państwa oraz skuteczność realizacji sakralnych zamysłów władzy” (*Teokracja...*, s. 419), jest to jednak oparta na luźnych dywagacjach generalizacja, niepotwierdzona żadnymi danymi empirycznymi.

²⁷ Wykazał to, na przykładzie XVII-wiecznych buddyjskich królów Sri Lanki, H. L. Seneviratne, *Religion and Legitimacy of Power in the Kandyan Kingdom*, [w:] *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka...*, s. 178–179.

²⁸ W. Nonneman, *On the Economics of the Socialist Theocracy of the Jesuits in Paraguay (1609–1767)*, [w:] *The Political Economy of Theocracy...*, s. 119.

2. Pojęcie teokracji

współczesnej politologii – uczyniono nie państwo, a system polityczny, rozumiany jako:

DEFINICJA 11. *System polityczny – układ podmiotów społecznych oraz instytucji, norm, zasad i procedur regulujących ich wzajemne relacje, w którego obrębie kształtują się stosunki władzy politycznej.*

System polityczny jest zatem pewnym wymiarem życia społecznego danej zbiorowości – tym mianowicie, w którym generowane są stosunki władzy politycznej. Stąd też posługiwanie się tym pojęciem w odniesieniu do zbiorowości zgoła nieprzypominającej państwa, np. komuny religijnej, nie implikuje wcale, że owa zbiorowość ma w pierwszym rzędzie polityczny charakter, czy też że ów polityczny wymiar jest dla jej członków bardziej znaczący niż wymiar religijny. Zazwyczaj jest wprost przeciwnie: nadrzędną racją bytu pozostaje religia, a sfera polityczna nie musi być przez wyznawców w ogóle traktowana jako autonomiczna, odrębna od religijnej. Mówiąc o shakerskim czy mormońskim systemie politycznym wydzielamy po prostu analitycznie tę warstwę rzeczywistości, która z perspektywy politologii religii interesuje nas najbardziej i w której zachodzą opisywane przez nas procesy powstawania relacji władzy, jej legitymizacji, sprawowania.

Dlatego też jako teokratyczne można zaklasyfikować systemy polityczne bardzo różnorodnych podmiotów, od komuny religijnej (shakerzy), przez jednostki autonomiczne, *quasi*-państwowe (Utah pod rządami mormonów, jezuickie redukcje w Paragwaju²⁹), związki plemion (dawny Izrael³⁰), państwa-miasta (Genewa Kalwina³¹, Florencja Savonaroli³²), zakony (kongregacja kluńska), państwa zakonne (Krzyżacy), Państwo Kościelne, uniwersalistyczne imperia (Aleksandra Wielkiego), aż po państwa współczesne (Iran, Arabia Saudyjska, Watykan). Pomimo bowiem oczywistych różnic, wszystkie one mają jakieś ziemskie struktury polityczne (niezależnie od tego, jak bardzo znikome zdawać się one mogą wyznawcom w porównaniu z prawdziwym „królestwem

²⁹ W. Nonneman, *On the Economics of the Socialist Theocracy...*, *passim*.

³⁰ Por. niżej, p. 3.2.1.

³¹ J. W. Kowalski, *Reformatorzy chrześcijaństwa*, Iskry, Warszawa 1970, s. 250–273.

³² A. Ostrowski, *Savonarola*, PIW, Warszawa 1974, s. 93 i n.

nie z tego świata”), struktury te zaś czerpią swe uprawomocnienie ze sfery nadprzyrodzonej.

Opisując wszystkie te podmioty jako teokracje, nie należy rzecz jasna tracić z oczu dzielących je różnic. Dla przykładu, komuna religijna funkcjonuje najczęściej w ramach jakiegoś większego systemu politycznego (z reguły państwa), we wrogim często otoczeniu, co wywołuje wiele interesujących konsekwencji. Z jednej strony, konieczność obrony przed presją nieprzyjaznej, dominującej kultury wywołuje izolację zarówno przestrzenną, jak i społeczno-kulturową, a także silniejszy ekskluzywizm i dogmatyzm w sferze doktrynalnej. Sąsiedztwo państwa, które rości sobie pretensje do monopolu na stanowienie i egzekwowanie prawa na podległym mu terytorium, poważnie ogranicza autonomię grupy. Ograniczeń takich nie doznaje, siłą rzeczy, państwo czy inny suwerenny podmiot polityczny. Z drugiej strony, z teokratycznej komuny można łatwiej wystąpić niż z państwa teokratycznego, zwłaszcza jeśli nie dysponuje ona środkami przymusu fizycznego. Ten przykład nie wyczerpuje oczywiście różnic zachodzących między poszczególnymi typami podmiotów politycznych. Mimo to zaliczenie ich wszystkich do kategorii teokracji wydaje się celowe, pozwala bowiem uwypuklić i poddać analizie ich istotne cechy wspólne w zestawieniu z nieteokratycznymi systemami politycznymi.

2.4. Teokracja a inne systemy polityczne

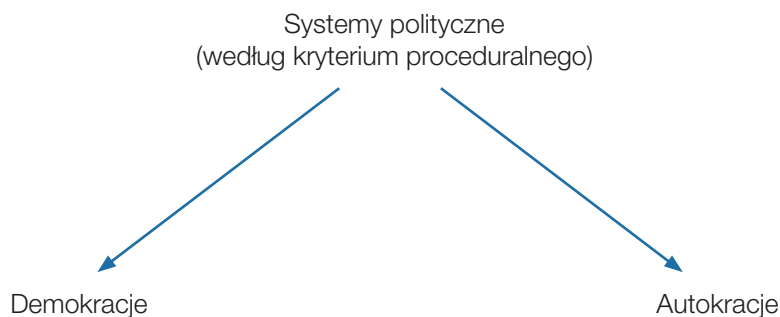
Jak zatem wkomponować teokrację w schematy teoretyczne służące do opisu systemów politycznych i uczynić z niej użyteczne narzędzie analityczne? Wymaga to skonstruowania typologii systemów politycznych traktującej trzy wymienione wcześniej kryteria – a mianowicie 1) procedurę obejmowania i sprawowania władzy, 2) źródła jej legitymacji oraz 3) zakres wolności jednostki *vis-a-vis* państwa – jako wzajemnie od siebie niezależne.

Wedle pierwszego, proceduralnego kryterium, systemy polityczne dzielą się, najogólniej, na demokracje i autokracje:

DEFINICJA 12. *Demokracja – system polityczny oparty na większościowych procedurach zdobywania i sprawowania władzy politycznej.*

2. Pojęcie teokracji

DEFINICJA 13. *Autokracja – system polityczny oparty na niewiększościowych procedurach lub nieproceduralnych (nieformalnych) sposobach zdobywania i sprawowania władzy politycznej.*



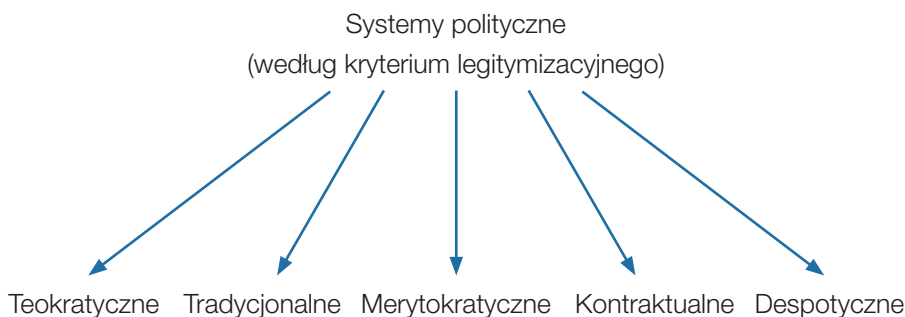
Rys. 5. Klasyfikacja systemów politycznych według sposobu obejmowania i sprawowania władzy

Źródło: opracowanie własne

Przez procedury większościowe rozumiemy tutaj albo bezpośrednie rządy ogółu pełnoprawnych obywateli, albo – w przypadku demokracji przedstawicielskiej – reprezentantów wyłonionych przez nich w uczciwych, cyklicznych wyborach³³. Demokracja i autokracja są zatem, rzecz jasna, bardzo ogólnymi kategoriami, które można dalej precyzować za pomocą rozmaitych, dobrze znanych politologii kryteriów, takich jak typ instytucjonalny reżimu politycznego (prezydencjalizm, parlamentaryzm itp.), typ głowy państwa (monarchie, republiki), reguły sukcesji, zwłaszcza w autokracjach, itp.

³³ Zbiór „pełnoprawnych obywateli” nie musi jednak stanowić większości populacji danego terytorium – nie odmawiamy zatem miana demokracji systemom, w których prawa polityczne ograniczone były przez różnego typu cenzusy, pod warunkiem, że nie zawężyły one kategorii pełnoprawnych obywateli do faktycznie sprawującej władzę (wyłączającej ją z własnego grona) elity. Istotne jest zatem nie tyle zachowanie jakiejś ściśle określonej proporcji obywateli posiadających prawa polityczne do ogółu populacji (także współcześnie jest ona przecież daleka od 100%, skoro wykluczone są dzieci), ile raczej utrzymanie rozróżnienia, w przypadku demokracji przedstawicielskiej, na rządzących i wybierających ich cyklicznie rządzących.

Jeśli chodzi o drugie kryterium, podziału źródeł legitymacji władzy (religia, tradycja, wiedza, wola ludu oraz brak legitymacji) dokonano już wcześniej (Rys. 3, p. 1.2.3). Przypomnijmy wynikające z nich typy władzy i, co za tym idzie, systemu politycznego.



Rys. 6. Klasyfikacja systemów politycznych według źródła legitymacji władzy

Źródło: opracowanie własne

Teokrację zdefiniowano już wyżej (DEF. 10), pozostałe zaś typy, wyróżnione według tego kryterium, to:

DEFINICJA 14. *Tradycjonalizm – system polityczny wywodzący swą legitymację z tradycji.*

DEFINICJA 15. *Merytokracja – system polityczny wywodzący swą legitymację z zaufania rządzonych do wiedzy i kompetencji rządzących.*

DEFINICJA 16. *Kontraktualizm – system polityczny wywodzący swą legitymację z woli (zgody) rządzonych.*

DEFINICJA 17. *Despotyzm (tyrania, dyktatura) – system polityczny pozbawiony legitymacji.*

Trzecie kryterium, zakres wolności jednostki, proponuję ująć, korzystając z teorii socjologicznej, jako poziom (intensywność) kontroli społecznej sprawowanej, inspirowanej bądź wykorzystywanej przez władzę (czyli kontroli

2. Pojęcie teokracji

politycznej)³⁴. Zakres wolności politycznej poddanych byłby zatem odwrotnie proporcjonalny do poziomu kontroli społecznej ze strony panujących. Opartą na tym kryterium typologię najłatwiej chyba ująć jako kontinuum, którego krańce wyznaczają, z jednej strony, wolność całkowita (czyli anarchia albo, jak kto woli, stan natury), z drugiej zaś pełne zniewolenie, czyli najwyższy możliwy poziom kontroli politycznej (coś w rodzaju państwa platońskiego³⁵), wszystkie realnie istniejące systemy polityczne lokują się zaś pomiędzy tymi biegunami. Dla uproszczenia całą tę mnogość przypadków można skondensować do trzech typów idealnych, które określam, w zgodzie z tradycyjną nomenklaturą, jako liberalny, autorytarny i totalitarny³⁶.

Anarchia	Liberalny s. p.	Autorytarny s. p.	Totalitarny s. p.	Doskonałe zniewolenie
----------	-----------------	-------------------	-------------------	--------------------------

Rys. 7. Skala zakresu kontroli społecznej w systemie politycznym

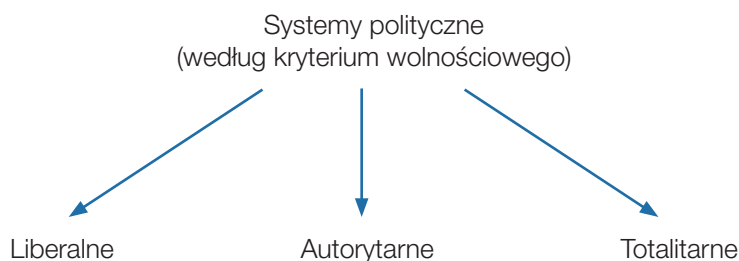
Źródło: opracowanie własne

³⁴ Niektóre mechanizmy kontroli społecznej mają charakter oddolny; politologię interesują one o tyle, o ile są w jakiś sposób wykorzystywane – nawet jeśli nie inicjowane – przez władzę. Szerzej na ten temat w rozdz. 8, gdzie ten rodzaj kontroli społecznej określimy jako kontrolę polityczną (DEF. 25).

³⁵ Moja ocena utopii platońskiej jako skrajnej formy totalitaryzmu jest zbieżna ze stanowiskiem Karla Poppera (*Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, PWN, Warszawa 2006). Przeciwny, apologetyczny wobec Platona, pogląd reprezentuje np. Ryszard Paradowski, *Platon, idea dobra i filozofia demokracji*, [w:] *Na gruzach Imperium: demokratyczna modernizacja w państwach regionu Europy Środkowej i Wschodniej*, red. A. Stępień-Kuczyńska, M. Potz, M. Słowikowski, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 13–32.

³⁶ Z tym zastrzeżeniem, że pojęcia „autorytaryzm” i „totalitaryzm” są tutaj używane, jak widać z dotychczasowych wywodów, w nieco innym sensie, niż zazwyczaj w polskiej literaturze, odnoszą się bowiem tylko do poziomu kontroli politycznej (zakresu wolności), nie zaś niedemokratycznego sposobu obejmowania i sprawowania władzy. Inaczej mówiąc, u, przykładowo, Antoszewskiego i Herbuta (*Systemy polityczne...*), autorytaryzm i totalitaryzm oznaczają zbiorczo to, co na gruncie zaproponowanej tu terminologii należałoby określić jako, odpowiednio, autorytarna autokracja i totalitarna autokracja.

W postaci dyskretnej (nieciągłej), po odrzuceniu formy niepolitycznej (anarchii) i utopijnej (doskonale zniewolenie), schemat ten przyjąłby następującą postać:



Rys. 7a. Klasyfikacja systemów politycznych według poziomu kontroli politycznej

Źródło: opracowanie własne

Liberalny system polityczny to taki, w którym rządzący ograniczają swoją władzę, a tym samym zakres sprawowanej kontroli społecznej i ingerencję w wolność obywatela, do niezbędnego minimum, określanego zwykle w klasycznej doktrynie liberalnej jako ochrona bezpieczeństwa poddanych i rozsądzanie sporów pomiędzy nimi, a we współczesnych państwach liberalnych poszerzanego o pewne dodatkowe funkcje. Na gruncie innej niż liberalna aksjologii można by sformułować odmienny zestaw minimalnych zadań władzy. Taki system w dalszym ciągu dałoby się określić jako liberalny – nazwa ta nie jest bowiem, w naszej nomenklaturze, powiązana z żadną konkretną ideologią – o ile ograniczenie swobody działania jednostki nie wykraczałoby poza pewne, ustalone arbitralnie, minimum.

W autorytaryzmie zakres autonomii jednostki maleje, a obszar ingerencji władzy rozszerza się, zwykle na sferę praw politycznych, tj. gwarantujących obywatelom udział w decydowaniu o dystrybucji władzy. Bardziej ogólnie można powiedzieć, że władza w szerszym zakresie korzysta z formalnych i nieformalnych mechanizmów kontroli społecznej, by narzucić swą wolę.

Systemy totalitarne wreszcie, pretendują do objęcia kontrolą rządzących wszystkich sfer życia poddanych, a tym samym niemal całkowitego ograniczenia swobody ich działania. Ponownie jednak czynnikiem rozstrzygającym o uznaniu danego systemu za autorytarny czy totalitarny nie jest treść owych

2. Pojęcie teokracji

ograniczeń, lecz ich skala – liberalizm, autorytaryzm i totalitaryzm są bowiem pojęciami porządkującymi rzeczywistość społeczną względem pewnej cechy, mianowicie poziomu kontroli politycznej, od najmniejszego do największego jej nasilenia. Ów porządkujący, relatywny charakter tych pojęć obrazują poniższe definicje:

DEFINICJA 18. *Liberalizm – system polityczny o najniższym poziomie kontroli politycznej (w najmniejszym stopniu ograniczający wolność rządzonych)*³⁷.

DEFINICJA 19. *Autorytaryzm – system polityczny o znacznym poziomie kontroli politycznej (w średnim stopniu ograniczający wolność rządzonych).*

DEFINICJA 20. *Totalitaryzm – system polityczny o najwyższym poziomie kontroli politycznej (w największym stopniu ograniczający wolność rządzonych).*

Zestawienia wszystkich możliwych kombinacji owych trzech kryteriów klasyfikacji systemów politycznych (proceduralne, legitymizacyjne, wolnościowe) dokonano w tabeli 2.

Tabela 2. Typologia systemów politycznych według trzech kryteriów

Systemy polityczne	Demokracje			Autokracje		
	liberalne	autorytarne	totalitarne	liberalne	autorytarne	totalitarne
Teokratyczne	1	2	3	4	5	6
Tradycyjalne	7	8	9	10	11	12
Merytokratyczne	13	14	15	16	17	18
Kontraktualne	19	20	21	22	23	24
Despotyczne	25	26	27	28	29	30

Źródło: opracowanie własne.

³⁷ Oczywiście zupełnie inne znaczenie ma „liberalizm” jako nurt filozofii politycznej czy ideologia.

Wyodrębnionych w ten sposób trzydzieści teoretycznych typów systemów politycznych ma charakter typów idealnych i w praktyce rzadko występuje w czystej postaci. Nie każdy z nich ma też swój odpowiednik w rzeczywistości. Mimo tych zastrzeżeń, potraktowanie każdego z trzech kryteriów klasyfikacji jako względnie niezależnego od pozostałych pozwala na precyzyjniejszy opis systemów politycznych i odejście od zbitek pojęciowych typu „demokracja–wolność”, „autokracja–autorytaryzm–despotyzm” itp. Nie istnieje bowiem logiczny, ani nawet historycznie konieczny, związek pomiędzy sposobem obejmowania i sprawowania władzy, źródłem jej legitymacji i zakresem wolności poddanych³⁸. Nie oznacza to rzecz jasna, że takie związki nie zachodzą na poziomie empirycznym, jest bowiem oczywiste, że pewne pary korelują ze sobą bardziej niż inne, np. totalitaryzm częściej współwystępuje z autokracją niż z demokracją. Badanie takich korelacji i ewentualnych związków przyczynowo-skutkowych jest zadaniem politologii empirycznej.

Podajmy kilka przykładów współczesnych i historycznych systemów politycznych reprezentujących niektóre typy. Począwszy od najbardziej oczywistych, współczesne państwa zachodnie to, w znakomitej większości, kontraktualne demokracje liberalne (#19), a Korea Północna – despotyczna autokracja totalitarna (#30). Demokrację ateńską, jeśli wierzyć analizom m.in. Constanta i Sartoriego, należałoby przesunąć do kategorii systemów co najmniej autorytarnych (#20)³⁹. Idealne państwo Platona to totalitarna autokracja o charakterze merytokratycznym (#18). Za inną, tym razem demokratyczną i liberalną merytokrację można by uznać system polityczny Unii Europejskiej (#13), choć niektórzy przywołaliby pewnie argumenty na rzecz autokratycznego charakteru niektórych jej instytucji. W najbardziej interesującym nas przypadku teokracji, można wskazać przykłady jej odmiany demokratyczno-autorytarnej (XVII-wieczne Massachusetts – #2), autokratyczno-autorytarnej (starożytny Egipt, średniowieczne monarchie europejskie, współczesne Arabia Saudyjska czy Iran, mormoni – #5) czy autokratyczno-totalitarnej (shakerzy, Afganistan pod rządami talibów – #6). Wszystkie te przykłady nie są, rzecz jasna, wyczerpujące, a poszczególne zaklasyfikowania mogą podlegać dyskusji.

³⁸ Por. S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, PWN, Warszawa 1992, s. 69–71.

³⁹ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, „Arka” 1992, nr 42, s. 74 i n.; G. Sartori, *Teoria demokracji*, PWN, Warszawa 1998, rozdz. 10.

2.5. Teokracja a religia/Kościół państwowy

Wyjaśnienia wymaga także relacja pomiędzy pojęciem teokracji a rozmaitymi modelami stosunków między władzą świecką a religią czy też, prościej, między państwem a Kościołem⁴⁰. Choć bowiem, jak zaznaczyliśmy we wstępie, stosunki państwo-Kościół, nie muszą być centralnym zagadnieniem politologii religii w ogóle, to stanowią istotny czynnik w wyjaśnianiu mechanizmu funkcjonowania teokracji. Modele te klasyfikuje się zazwyczaj, najogólniej, jako modele powiązania albo rozdziału państwa i związków wyznaniowych (będziemy je nazywać, odpowiednio, modelem państwa wyznaniowego i państwa świeckiego). Do tej pierwszej grupy Michał Pietrzak zalicza cesaropapizm, hierokratyzm oraz supremację, a w nowszych czasach zwierzchnictwo państwa nad organizacjami wyznaniowymi⁴¹.

Cesaropapizm, kojarzony głównie z cesarstwem rzymskim i jego wschodnią (bizantyńską) kontynuacją, a także, w pewnej wersji, z monarchią karolińską, cechował się uznawaniem jednej religii za oficjalną i traktowaniem jej jako ideologii państwowej, a jej funkcjonariuszy jako podległych władcy i wspomagających go również w sprawach świeckich. Monarcha, pomazaniec boży, był także głową Kościoła, decydował o obsadzaniu stanowisk kościelnych, a nawet ingerował w kwestie teologiczne, zwołując sobory i zajmując stanowisko w sporach doktrynalnych⁴².

Hierokratyzm, podtrzymując przekonanie o konieczności ścisłego powiązania władzy świeckiej z religijną, pierwszeństwo przyznaje tej drugiej, jako wywodzącej swój mandat bezpośrednio od Boga, tę pierwszą traktując wyłącznie jako świeckie ramię (*bracchium seculare*) Kościoła. To na organizacji religijnej spoczywa podstawowe zadanie dostarczania nagród religijnych (zbawienie),

⁴⁰ „Relacja państwo–religia” jest oczywiście pojęciem szerszym niż „relacja państwo–Kościół”, obejmuje bowiem stosunek władzy państwowej do wierzeń religijnych i wynikających z nich zachowań poddanych (w tym kwestię ich wolności religijnej), a nie tylko do zorganizowanego, instytucjonalnego wyrazu tych wierzeń i zachowań, jakim jest Kościół lub inny typ związku wyznaniowego. Mówienie o stosunkach państwo–Kościół jest, z naszego punktu widzenia, nietrafne również i dlatego, że, jak wspomniano wyżej, interesują nas nie państwa, a systemy polityczne. Zachowujemy jednak tę nazwę ze względu na jej ugruntowanie w polskiej terminologii i znikome ryzyko nieporozumień.

⁴¹ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, PWN, Warszawa 1999, rozdz. II.13.

⁴² *Ibidem*, s. 55–56.

państwo pełni zaś służebną funkcję egzekwowania praw religijnych, ścigania odstępców itp.⁴³ Prawo do najwyższej władzy, również w sprawach świeckich (o ile to rozróżnienie w ogóle ma sens) roszczą sobie funkcjonariusze religijni, pozostający jednocześnie poza zasięgiem oddziaływania, w tym jurysdykcji, władcy. W europejskim średniowieczu hierokratyzm, który w tej wersji można też określić jako papocezaryzm, był raczej doktryną religijno-polityczną wysuwaną przez papieństwo, nigdzie chyba, poza Państwem Kościelnym, w pełni nie zrealizowaną. Abstrahując to pojęcie poza ów konkretny kontekst historyczny da się jednak podać przykłady jego funkcjonowania jako realnego modelu ustrojowego, poczynawszy od starożytnego Izraela w czasach kapłańskich, przez Genewę Kalwina, aż po współczesny Iran.

Model supremacji, charakterystyczny dla Europy nowożytnej, to powrót do dominacji państwa nad Kościołem, wywodzący się jednak z innych przesłanek niż cesaropapizm. O ile bowiem ten ostatni zakładał pełne zespolenie władzy świeckiej i duchowej, odpowiadające średniowiecznej religijnej wizji rzeczywistości i uniwersalnemu charakterowi chrześcijaństwa, o tyle ten pierwszy wynikał ze stopniowej autonomizacji państwa i roszczenia sobie przez władców świeckich pretensji do pełnej suwerenności. Dążenie do supremacji nad wszelkimi organizacjami, w tym religijnymi, działającymi na terytorium państwa i nieuznawanie żadnej władzy zewnętrznej (np. papieństwa w przypadku Kościoła katolickiego) było wspólną cechą różnych odmian tego modelu, takich jak francuski gallikanizm, austriacki józefinizm czy całkowite podporządkowanie Cerkwi przez carów rosyjskich w XVIII w.⁴⁴ Kościół, wybrany przez władzę jako państwowy, miał się stać organizacją narodową, kontrolowaną przez państwo i podporządkowaną jego celom.

Przykładów modelu powiązania państwa ze związkami wyznaniowymi, w postaci zwierzchnictwa tego pierwszego, dostarcza współczesna Europa. Powiązanie to ma głównie charakter instytucjonalny: monarcha jest głową Kościoła panującego m.in. w Anglii, Szkocji, Norwegii czy Danii, a biskupi Kościoła anglikańskiego zasiadają w izbie wyższej parlamentu brytyjskiego. Temu formalnemu związkowi nie towarzyszą jednak inne cechy właściwe dla dawniejszych systemów powiązania, takie jak odzwierciedlenie prawa religijnego w prawie państwowym czy nierównouprawnienie wyznawców innych niż oficjalna religia.

⁴³ *Ibidem*, s. 56–57.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 59–60.

2. Pojęcie teokracji

Modele rozdziału państwa od związków wyznaniowych czy, szerzej, religii, także znacznie się od siebie różnią. Najogólniej rzecz ujmując, mogą przybierać postać przyjazną (życzliwą), ścisłą (neutralną) lub nieprzyjazną⁴⁵. Ustanawiając odrębność i autonomię państwa i Kościoła, władze świeckie mogą jednocześnie uważać religię za społecznie istotną i pożądaną, a w konsekwencji ułatwiać związkom wyznaniowym funkcjonowanie, bez faworyzowania któregośkolwiek z nich (USA, Polska, oba z pewnymi zastrzeżeniami⁴⁶). Alternatywnie, religia może być traktowana jako sprawa prywatna obywateli, z którą państwo stara się mieć jak najmniej wspólnego, unikając uznawania szczególnego statusu związków wyznaniowych i traktując je jak wszelkie inne stowarzyszenia prywatne (Francja). Rozdział może wreszcie przybrać postać wroga, gdy państwo niechętnie traktuje organizacje religijne albo wręcz je zwalcza (państwa komunistyczne, Turcja w okresie Atatürka itp.)⁴⁷.

Rozważając związek pojęcia teokracji w przyjętym przez nas wcześniej znaczeniu (DEF. 10) z modelem stosunków państwo–Kościół, da się zauważyć, że nie jest to relacja wzajemnie jednoznaczna. W szczególności, zakresy znaczeniowe teokracji i państwa wyznaniowego (tzn. powiązanego z Kościołem

⁴⁵ R. M. Małajny, *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)*, [w:] *Dziesięć lat konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załuśka, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 185.

⁴⁶ Więcej na temat relacji pomiędzy państwem a religią w USA zob. R. M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Uniwersytet Śląski, Katowice 1992 oraz M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2008.

⁴⁷ Nieco inaczej kwestię tę ujmuje Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska. Nie tworząc klarownej typologii modeli rozdziału, zdaje się uznawać za dwa najistotniejsze kryteria formę uznania (bądź nieuznawanie) osobowości prawnej związków wyznaniowych przez państwo oraz życzliwy bądź nieżyczliwy wobec religii charakter ich separacji (*Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Scholar, Warszawa 1999, s. 23–26). Nie wszystkie typologie stosunków państwo–Kościół opierają się na ostrej dychotomii: system powiązania–system rozdziału. Przykładowo, Benyamin Neuberger wyróżnia modele Kościoła panującego, Kościoła wspieranego (*endorsed*), uznawanych wspólnot religijnych i separacji Kościoła od państwa, tworzące raczej pewną skalę (*Religion and State in Europe and Israel*, [w:] *Parties, Elections and Cleavages. Israel in Comparative and Theoretical Perspective*, eds. R. Hazan, M. Maor, F. Cass, London 1999, s. 65–84).

w jeden z omówionych wcześniej sposobów) nie pokrywają się. O ile bowiem większość starożytnych czy średniowiecznych jednostek politycznych, które można by określić jako hierokratyczne czy cesaropapistyczne była jednocześnie teokracjami, o tyle trudno teokracją nazwać np. współczesną Wielką Brytanię, mimo że instytucjonalne połączenie państwa z Kościołem panującym jest tam, jak wspomniano, wyraźne. Tę intuicję łatwo wyeksplikować na gruncie naszego rozumienia teokracji: organizacyjnemu powiązaniu państwa i Kościoła w Wielkiej Brytanii nie towarzyszy religijna, lecz kontraktualna legitymacja władzy, nie jest ona zatem państwem teokratycznym⁴⁸. Z drugiej strony wydaje się, że trudno byłoby znaleźć przykład odwrotny, czyli teokracji będącej państwem świeckim (tj. takim, w którym obowiązuje rozdział Kościoła od państwa). Pozwala to następująco sformułować relację pomiędzy teokracją a modelem stosunku władzy świeckiej do religii obowiązującym w danym systemie politycznym:

TWIERDZENIE 6. Zbiór teokracji jest podzbiorem właściwym zbioru wyznaniowych systemów politycznych (inaczej: nie każde państwo wyznaniowe jest teokracją, ale każda teokracja jest państwem wyznaniowym).

Problem niewystarczalności szerokich kategorii państwa świeckiego i wyznaniowego do opisu rzeczywistości politycznej dostrzega też m.in. Wojciech Brzozowski. Ten oparty na kryterium formalnym (instytucjonalnym) podział proponuje on zatem uzupełnić klasyfikacją opartą na kryterium materialnym, dotyczącym „treści (kierunku) działań władz publicznych, zarówno w zakresie stanowienia i stosowania prawa”, jak i innych działań w sferze publicznej. Wedle tego kryterium państwa dzielą się na ideologiczne i neutralne światopoglądowo, „co oznacza odpowiednio jego aktywne zaangażowanie (albo jego brak) we wspieranie bądź zwalczanie określonej religii lub światopoglądu”⁴⁹. Propozycję tę, choć dowodzi politologicznej, a nie tylko prawnej, wrażliwości autora, należy jednak odrzucić, operuje bowiem mitem „neutralności

⁴⁸ Brak takiego rozróżnienia prowadzi jednego z autorów do stwierdzenia, że „Współcześnie teokracja jako element ustroju politycznego występuje m.in. w [...] Królestwie Wielkiej Brytanii, Królestwie Norwegii” (P. Skrzydlewski, *Teokracja...*, s. 418).

⁴⁹ W. Brzozowski, *Państwo wyznaniowe a państwo ideologiczne*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Elipsa, Warszawa 2011, s. 54.

światopoglądowej” państwa. W rzeczywistości każde państwo jest ideologicznie zaangażowane, a te, które autor określa jako reprezentujące świeckość właściwą, opierają się z reguły na ideologii liberalnej (z której zresztą wyrasta cała koncepcja państwa świeckiego). Gdyby użyć przytoczonej wyżej definicji państwa ideologicznego Brzozowskiego, to państwa Europy Zachodniej, bo o nich zwykle mowa w kontekście neutralności światopoglądowej, aktywnie angażują się we wspieranie światopoglądu liberalnego (wraz z jego koncepcją praw człowieka i obywatela, ukonstytuowaną i obwarowaną licznymi gwarancjami oraz właśnie koncepcją rozdziału Kościoła od państwa), a także zwalczanie niektórych innych światopoglądów (np. faszystowskiego czy rasistowskiego). Liberalizm nie jest jedynie aksjologicznie neutralnym zestawem procedur – jest całościową doktryną społeczno-polityczną. Można co najwyżej powiedzieć, że doktryna ta jest z reguły wcielana w życie z mniejszą intensywnością i tym samym mniejszym ograniczeniem wolności poddanych niż większość innych, na których może opierać się państwo, ale odzwierciedla to różnicę między wolnościowym (liberalnym) a autorytarnym lub totalitarnym – nie zaś między neutralnym a ideologicznym – typem systemu politycznego.

Z tych powodów trafniejsze wydaje się, zgodnie z naszą wcześniejszą propozycją, uzupełnienie opartego na kryterium instytucjonalnym podziału na państwa świeckie i wyznaniowe wskazaniem źródła ich legitymacji, które, wraz z pozostałymi zastosowanymi wcześniej kryteriami, pozwoli na precyzyjny opis relacji religii z władzą polityczną w danym systemie.

2.6. Typologia teokracji

Jak wskazywaliśmy wyżej, kwestii dystrybucji władzy pomiędzy funkcjonariuszami religijnymi i świeckimi nie uznajemy za kryterium definicyjne teokracji. Niemniej, zagadnienie to jest samo w sobie bardzo interesujące i stanowi ważną kategorię analityczną w badaniu teokratycznych systemów politycznych. A zatem, odpowiadając na pytanie o to, kto rządzi w teokracji, można wyróżnić następujące przypadki, uszeregowane od największego zaangażowania funkcjonariuszy religijnych w sprawowanie władzy:

- 1) Hierokracja – bezpośrednie rządy duchownych. Model ten reprezentują w naszych rozważaniach shakerzy i mormoni, a także wiele innych historycznych teokracji, m.in. Genewa w czasach Kalwina, państwa za-

- konne, Państwo Kościelne i współczesny Watykan, Tybet dalajlamów, Afganistan talibów.
- 2) Papocezaryzm – równoległe rządy świeckich i duchownych, mogących funkcjonować w ramach odrębnych struktur, ale z przewagą (pod kontrolą) duchowieństwa. Klasycznym przykładem jest Iran po 1979 r.
 - 3) Cezaropapizm – rządy świeckie z istotnym wpływem duchowieństwa, ale przewagą władzy doczesnej, np. Bizancjum, starożytny Egipt.
 - 4) Odrębność instytucjonalna – rządy sprawują wyłącznie świeccy, funkcjonariusze religijni nie pełnią żadnych funkcji publicznych (na mocy prawa bądź kultury politycznej), co nie wyklucza ich faktycznego wpływu. Opis ten doskonale pasuje m.in. do interesującego nas przypadku XVII-wiecznych kolonii purytańskich w Ameryce.

Warto zaznaczyć, że pojęć „cezaropapizm”, „papocezaryzm” i „hierokracja” używamy tu w nieco odmiennym sensie, niż cytowany wyżej M. Pietrzak. W szczególności nie łączymy ich z konkretnym kontekstem historycznym (średniowieczną Europą). We wszystkich tych modelach duchowieństwo może wywierać wpływ na sprawowanie władzy, przy czym w dwóch pierwszych jest on bardziej jawny i sformalizowany, podczas gdy w dwóch ostatnich najwyższa władza spoczywa w rękach świeckich. Sprawą odrębną, którą zajmiemy się w następnym rozdziale, jest bowiem status religijny przypisywany władcy.

Wyjaśnienie przyczyn ukształtowania się danego rodzaju relacji między funkcjonariuszami religijnymi a świeckimi w teokracji jest sprawą znacznie trudniejszą niż ich sklasyfikowanie. Historycznie rzecz biorąc można by wskazać kilka scenariuszy prowadzących do poszczególnych modeli. Nowo powstające systemy teokratyczne przybierają najczęściej postać hierokracji poprzez przyjęcie przez funkcjonariuszy religijnych dodatkowych funkcji świeckich (np. mormoni czy chrześcijańskie państwa zakonne), ale mogą też od samego początku wyraźnie rozdzielić te dwie sfery (nowoangielskie kolonie purytańskie). W istniejących już systemach może dojść do ustanowienia hierokracji na drodze ewolucyjnej (Tybet w XV–XVI w.) bądź rewolucyjnej (Münster anabaptystów w 1534 r.) lub do ustanowienia modelu papocezarystycznego, ponownie w wyniku rewolucji (Iran w 1979 r.) bądź dobrowolnej kooptacji funkcjonariuszy religijnych do rządzenia przez władców świeckich (Genewa Kalwina w XVI w.). Na zainicjowanym przez władcę sojuszu z chrześcijaństwem opierał się też cezaropapizm późnego cesarstwa rzymskiego i jego bizantyńskiej

kontynuacji. Sojusz dostarczał oczywistych korzyści obu stronom – cesarzowi legitymacji jego władzy i wsparcia ze strony dobrze zorganizowanej i silnie oddziałującej na wyznawców organizacji religijnej, chrześcijaństwu zaś nieograniczonych możliwości rozwoju.

Mario Ferrero próbuje interesujące nas zagadnienie wyjaśnić na gruncie teorii racjonalnego wyboru, za pomocą modelu matematycznego, który pozwalałby odpowiedzieć na pytanie, w jakich okolicznościach funkcjonariusze religijni dążyć będą do ustanowienia pełnej hierokracji, kiedy zaś będzie im się „opłacało” podzielić władzę ze świeckimi (tzn. zaakceptować jeden z pozostałych możliwych układów wzajemnych relacji). Włoski uczony twierdzi, że większą skłonność do tworzenia hierokracji wykazują te religie, które są bardziej zagrożone przez potencjalnie nieprzyjaznego władcę świeckiego. Zalicza do nich m.in. judaizm, islam i protestantyzm, które określa jako „religie oparte na zachowaniu”, tj. na zewnętrznych przejawach zaangażowania, takich jak praktyki kultowe czy przestrzeganie surowego kodeksu moralnego, a przez to łatwiejsze do zniszczenia przez władzę świecką, która by np. tych praktyk zakazała⁵⁰. Z drugiej strony, „religie oparte na doktrynie”, jak katolicyzm czy prawosławie, tworzą silnie zintegrowaną wspólnotę wiary, w dużej mierze samowystarczalną i zdolną do przetrwania we wrogim otoczeniu, a przez to mniej skłonną do prewencyjnego niejako przejmowania pełni władzy w postaci bezpośrednich rządów duchowieństwa⁵¹. Z innych jeszcze względów hierokracja nie powstała nigdy na gruncie hinduizmu: silnie spetryfikowany, a zarazem zsakralizowany system kastowy nie pozwalał na łatwą zmianę funkcji społecznych, uniemożliwiając braminom przejmowanie zadań przypisanych kszatrijom (wojownikom)⁵².

⁵⁰ M. Ferrero, *The Economics of Theocracy...*, s. 44.

⁵¹ *Ibidem*, s. 44–45. Owo przeciwstawienie *behavior-based* i *doctrine-based religions* można uznać za nieco dyskusyjne, zwłaszcza w odniesieniu do katolicyzmu i niektórych wspólnot protestanckich. Z drugiej strony rozważania Ferrero dobrze współgrają z tezą Durkheima o większym stopniu zintegrowania wspólnot katolickich od protestanckich, która w tym przypadku miała wyjaśniać mniejszy współczynnik samobójstw wśród katolików (É. Durkheim, *Samobójstwo*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 200–204).

⁵² M. Ferrero, *The Economics of Theocracy...*, s. 45–46. Ponadto, także i hinduizm nie musiał czuć się na terytorium Indii zagrożony (wyjawszy może, z pewnymi zastrzeżeniami, okres panowania muzułmańskiej dynastii Wielkich Mogołów).

2.7. Podsumowanie

W odróżnieniu od najczęściej używanych ujęć proceduralnych, teokrację zdefiniowano jako władzę legitymizowaną religijnie, następnie zaś ustalono jej relację do innych typów systemu politycznego. W myśl zaproponowanej tu typologii, teokratyczny typ uprawomocnienia władzy nie przesądza o innych cechach systemu, takich jak sposób wyłaniania władzy czy zakres ograniczenia wolności poddanych.

Wcześniejsze twierdzenie dotyczące relacji pomiędzy składnikami przymusu i legitymacji w aktach władzy odniesiono do teokracji za pomocą kilku hipotez szczegółowych, z których wynika relatywnie wysoki poziom legitymacji władzy teokratycznej w porównaniu z innymi typami systemu politycznego. Inne istotne ustalenia niniejszego rozdziału obejmują uzasadnienie posługiwania się jednolitym pojęciem teokracji do zróżnicowanych form zbiorowości społecznych oraz stosunek tego pojęcia do różnych modeli relacji między państwem a religią. Rozdział zamyka typologia modeli instytucjonalnych teokracji, przeprowadzona według kryterium rozkładu władzy między funkcjonariuszami religijnymi a świeckimi, wraz z próbą nakreślenia możliwych wyjaśnień kształtowania się owych zróżnicowanych modeli instytucjonalnych w historii. Cała ta konstrukcja teoretyczna – oparte na kryterium legitymizacyjnym pojęcie teokracji, wraz z pozostałymi kryteriami klasyfikacji i opisu systemów politycznych oraz z towarzyszącą mu typologią form instytucjonalnych, jakie przybierają teokracje – daje nadzieję na trafniejsze wyjaśnienie oddziaływania religii na sferę władzy politycznej niż prawniczo zorientowany paradygmat stosunków państwo-Kościół.

ROZDZIAŁ 3

SAKRALIZACJA WŁADZY

Treścią niniejszego rozdziału jest, najogólniej, wyjaśnienie mechanizmu religijnego legitymizowania władzy, w tym w szczególności, po pierwsze, omówienie idei boskiego pochodzenia władzy – fundamentalnej koncepcji, na której, w ostatecznym rozrachunku, wspiera się legitymacja wszystkich teokracji – po drugie zaś przegląd religijnych statusów władców, tj. ról, jakie przypisywano im w odniesieniu do sfery nadprzyrodzonej, co z kolei rzutowało na treści formuł legitymizacyjnych systemów teokratycznych.

Za Peterem Bergerem, z socjologicznego punktu widzenia

rolę religii w procesie legitymizacji można ująć w kategoriach wyjątkowej zdolności religii do „umieszczania” ludzkich zjawisk w kosmicznym układzie odniesienia [...] Religijna legitymizacja ma odnosić zdefiniowaną przez człowieka rzeczywistość do ostatecznej, uniwersalnej i świętej rzeczywistości¹,

a tym samym podtrzymywać *nomos* społeczności – czyli układ znaczeń i interpretacji nadających sens rzeczywistości. Legitymizacja to właśnie dostarczanie wyjaśnień i sensów, szczególnie w „sytuacjach granicznych” (cierpienie, śmierć), grożących zachwianiem ładu, zerwaniem więzi społecznych, anomią. U Bergera kategoria legitymizacji ma wprawdzie znacznie szerszy sens niż w naszym rozumieniu, odnosi się bowiem do całej rzeczywistości społecznej, a nie tylko do sfery politycznej, nie ulega jednak wątpliwości, że w jej obrębie legitymizacja polityczna ma wielkie znaczenie. Po pierwsze władza polityczna sama jest bowiem przedmiotem zabiegów uzasadniających rację jej istnienia, nierówny dostęp do zasobów, jaki nieuchronnie za sobą pociąga, sankcje, jakimi dysponuje itp. Z drugiej zaś strony władza dostarcza legitymizacji światu społecznemu, „produkuje” *nomos* i podtrzymuje jego uzasadnienia. Jest zatem, zarazem, przedmiotem i podmiotem legitymizacji.

Jak widzieliśmy, dla Bergera najbardziej fundamentalnym religijnym mechanizmem legitymizacji jest zakorzenienie porządku społecznego w porządku

¹ P. Berger, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997, s. 69.

świętym, jego „kosmizacja”. Podobnie Mark Haugaard, odnosząc się do „Wielkiego Łańcucha Bytu”, w którym władza i znaczenie każdego członka społeczeństwa i świata przyrody wyprowadzane były „od wróbla, przez chłopą, pana feudalnego, króla, aż do Boga”, pisze:

Normatywną obowiązawalność nadawało temu porządkowi przekonanie, że jest on dziełem Boga. Dlaczego Bóg jest istotny? Nie tylko dlatego, że mści się na tych, którzy postępują wbrew jego woli, ani dlatego, że jest stwórcą wszechświata. Nade wszystko, Bóg jest stwórcą natury, a może jeszcze więcej – jest nie-kończony i niezmienny. Wobec tego, w zakresie, w jakim znaczenia i normy społeczeństwa odzwierciedlają wolę Boga, nie są one wytworem społecznym, ani wyrazem woli rodzaju ludzkiego. W związku z tym, w teokracji, funkcja Boga polega na urzeczowieniu społeczeństwa, odróżnieniu go od kultury, będącej arbitralnym wytworem. Każdy, kto występuje przeciw temu społeczeństwu, nie sprzeciwia się po prostu innym jego członkom, ale gwałci prawa rządzące niebem i ziemią, najdrobniejszą mrówką i firmamentem niebios².

Władza staje się więc jedną z podstawowych relacji społecznych zakorzenionych w sferze sakralnej, elementem ładu usankcjonowanego religijnie, a przez to postrzeganego jako nienaruszalny, bo ustanowiony i gwarantowany przez samego Boga.

Owa „kosmizacja” porządku społecznego, jego zakotwiczenie w sferze *sacrum*, może się, wedle Bergera, odbywać na dwa podstawowe sposoby: poprzez prostą analogię mikrokosmos–makrokosmos, w której ludzkim relacjom i instytucjom przyporządkowuje się pierwowzory ze świata boskiego, bądź też, w religiach zakładających transcendencję *sacrum*, poprzez uznanie owych relacji i instytucji za ustanowione przez Boga. Dla władzy oznacza to, w pierwszym przypadku, że „polityczna struktura po prostu rozszerza na sferę człowieka władzę boskiego kosmosu”³ i może wówczas dojść nawet do deifikacji władcy, potraktowania go jako części owego boskiego uniwersum. W drugim przypadku – religii transcendentnych – władca może być co najwyżej, jak zobaczymy dalej, bożym pomazańcem, partycypować w jakiejś mierze w boskości, ale nigdy w pełni się z nią utożsamiać. Na tym m.in. polega zasadnicza różnica

² M. Haugaard, *Power and Truth*, „European Journal of Social Theory” 2012, vol. 15, No 1, s. 83.

³ P. Berger, *Święty baldachim...*, s. 67.

między chrześcijaństwem a religiami starożytnego Bliskiego Wschodu i świata śródziemnomorskiego, w których, jak zobaczymy niżej (3.2.2), sam władca był często przedmiotem kultu. Jak zauważa Gianfranco Poggi,

Zasadniczo, w despotyzmie zjawisko władzy było samo w sobie głównym źródłem i głównym punktem odniesienia odrębnego zespołu kosmologicznych wierzeń i praktyk kultowych; władcy nie używali po prostu istniejącego niezależnie systemu religijnego do swoich celów, ale sami stali w centrum takiego systemu, którego zasadniczą treścią było panowanie⁴.

W bliskowschodnich despotiach władza była więc często przedmiotem i ośrodkiem religii, w chrześcijaństwie zaś tylko jednym z aspektów porządku społecznego, jedną z wielu sfer, które obejmowała religia. Z tego między innymi powodu w chrześcijaństwie nie narodził się nigdy prawdziwy kult władcy.

3.1. Boskie pochodzenie władzy

Związek władzy z religią wywodzi się od pierwotnego zetknięcia człowieka z mocą, świętością, *sacrum*, tym, co inne. Doświadczenie to, zarazem potężne, tajemnicze (*mysterium*) i napawające lękiem (*tremendum*), a przy tym fascynujące (*fascinans*)⁵, domaga się zapośredniczenia i ustrukturyzowania przez rozmaite instytucje społeczne zarówno nakierowane bezpośrednio na sferę religijną (rytuały, obrzędy itd.), jak i odgrywające w stosunku do niej ważną rolę, nierzadko zapewne bardziej pierwotną i elementarną od ich „właściwych”, świeckich funkcji. Do tej drugiej grupy należą też relacje władzy. W związku z tym należałoby może mówić raczej o „polityzacji” *sacrum* niż sakralizacji władzy, w tym sensie, że moc zostaje upostaciowana w osobie władcy (nie zaś znaczenie religijne zostaje przydane do istniejących niezależnie instytucji politycznych)⁶. Władca jest

⁴ G. Poggi, *Forms of Power, Polity*, Cambridge 2001, s. 77.

⁵ R. Otto, *Świętość*, KR, Warszawa 1999, rozdz. 4, 6. Por. także J. A. Kłoczowski, *Fenomenologia religii*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003, s. 18.

⁶ Z tym że nie musi to dotyczyć konkretnych wyobrażeń religijno-politycznych, które mogą kształtować się pod wpływem istniejących stosunków społecznych (por. niżej, przyp. 87).

nosicielem mocy kosmicznej⁷, zdolnym do jej okiełznania i skanalizowania na użytek społeczności.

Z tych wyobrażeń bierze się najbardziej chyba podstawowa funkcja religijna władcy, jaką stanowi podtrzymywanie ładu kosmicznego. Podźwignięty z pierwotnego chaosu świat wymaga, wedle poglądów niektórych ludów, stałych zabiegów zapewniających jego trwanie. Taki jest sens drobiazgowych rytuałów wedyjskich (protohinduistycznych) odprawianych w Indiach przez braminów⁸. Wedle mitu tybetańskiego, świątynia Dżokhang, uchodząca za jedno z najświętszych miejsc Tybetu, wybudowana przez króla Songcena Gampo, który przyjął buddyzm w I połowie VII w., przyszpiliła serce demonicy Sinmo (inne świątynie unieruchomiły inne części jej ciała) władającej Tybetem przed wprowadzeniem buddyzmu i stanowiącej uosobienie wszelkiego zła i katastrof spotykających kraj⁹. Można tę opowieść interpretować właśnie jako przywracanie przez władcę porządku kosmicznego. Władcy Azteków odpowiedzialni byli z kolei za dostarczanie jeńców wojennych na krwawe ofiary, stanowiące niezbędny pokarm dla bogów-ciał niebieskich¹⁰, bez którego kosmiczny ład byłby zagrożony destrukcją. W ten sposób u Azteków religia wręcz „określała cel funkcjonowania państwa”¹¹. Jeszcze silniej powiązanie władcy z porządkiem kosmicznym widoczne jest u Inków:

[...] kiedy siły Inki zaczynają słabnąć, lud ma obawy, że również słońce straci swą moc i przestanie obdarzać światłem i ciepłem, co oczywiście oznaczałoby katastrofę dla ludzkości [...] Kiedy Inka zachorował lub też kiedy spotkało go nieszczęście czy niepowodzenie [...] czyniono wszystko, co było możliwe, by przedłużyć życie Inki; próbowano czynić to między innymi przez ofiary z człowieka [...] Jeśli koniec końców nie można było zapobiec śmierci władcy, podejmowano za pomocą wszelkich środków próby przekazania jego mocy jego następcy w taki sposób, by nie wywołać przerażających zakłóceń w porządku rzeczy¹².

⁷ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 110–111.

⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, PAX, Warszawa 1988, rozdz. IX.

⁹ M. Kalmus, *Tybet*, Pascal, Bielsko-Biała 2007, s. 22–23.

¹⁰ T. Milewski, *Wstęp*, [w:] Aztek Anonim, *Zdobycie Meksyku*, Wrocław 1959, s. 28–30.

¹¹ K. Banek, *Religia a polityka w starożytnej Grecji*, UJ, Kraków 1985, s. 5.

¹² R. Karsten, *Das alteperuanische Inkareich und seine Kultur*, Leipzig 1949, s. 119, cyt. za: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Nomos, Kraków 2008, s. 397.

Traktowanie władcy jako nosiciela i dysponenta mocy skutkowało także przypisywaniem mu odpowiedzialności za wszystko, co spotykało podległą mu wspólnotę – zarówno powodzenia, jak i klęski – bez właściwego dla racjonalistycznej umysłowości współczesnego człowieka Zachodu rozróżniania naturalnych i zależnych od człowieka przyczyn zjawisk. Dobry władca był zatem gwarantem pokoju i bezpieczeństwa, sukcesu wojennego, ale także urodzaju pól, płodności kobiet i zdrowia swoich poddanych. Po wstąpieniu na tron asyryjskiego króla Asurbanipala

na pięć łokci wysokie były źdźbła zbóż, kłosa zboża były długie na pięć szóstych, zbiory były dobre, (bóg) Nisaba obfity, drzewo Giparu nieustannie dźwigało owoce, drzewa owocowe pozwalały owocom bujnie dojrzewać, bydło miało szczęście przy narodzinach¹³.

Biblijny Psalm 72 *O pomyślnie rządy sprawiedliwego króla* zawiera błaganie, by był on „jak deszcz, który pada na łąkę skoszoną, Jak ulewa zraszająca ziemię!” (w. 6), a za jego panowania

Niech będzie nadmiar zboża w kraju,
Aż po szczyty gór,
Niech zaszumi jak Liban plon jego,
Niech zakwitną mieszkańcy miasta jak trawa polna (w. 16)¹⁴.

Przeświadczenie o magicznych mocach króla, zwłaszcza jako uzdrowiciela, żywe było w europejskim średniowieczu, a w folklorze przetrwało jeszcze znacznie dłużej. Władcom, w szczególności Francji i Anglii, przypisywano zdolność leczenia, za pomocą dotyku, tzw. skrofułów, czyli, wedle dzisiejszej terminologii, gruźliczego zapalenia węzłów chłonnych, przypadłości określanej z tego powodu jako „choroba królewska”¹⁵.

¹³ Cyt. za *ibidem*, s. 372–373.

¹⁴ Cytaty biblijne za: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1979.

¹⁵ M. Bloch, *Królowie cudotwórcy*, Volumen-Bellona, Warszawa 1998, s. 59 i n.; L. Stomma, *Królowi Francji wstępy i upadki. Sposobem antropologicznym wyłożone*, BGW, Warszawa 1994, s. 33, J. G. Frazer, *Złota gałąź*, t. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 138.

Odwrotną stroną polegania na magicznej mocy władcy były konsekwencje, jakie mogły go spotkać, gdy w oczach poddanych ową moc tracił. W wielu przedkolonialnych państwach afrykańskich król, którego dotyczyły niepowodzenia wojenne bądź jego lud opuszczała pomyślność, mógł zostać zdetronizowany i wygnany albo nawet zabity. Często zabójstwo władcy miało charakter symboliczny (pozorowany), a niekiedy w zastępstwie króla pozbawiano życia jego rytualnego dublera. Po takim restytuującym moc obrzędzie stary-nowy władca wracał na tron i zaczynał rządy niejako na nowy rachunek, a jego wiarygodność jako gwaranta pomyślności była przywracana¹⁶. Tego rodzaju wyobrażenia mogły też znaleźć wyraz w cyklicznych obrzędach odnowienia mocy panującego, np. w egipskim świącie *sed*, wpisujących się w naturalny cykl obumierania i odradzania się życia¹⁷. Podobne zależności opisuje Weber w odniesieniu do cesarzy chińskich, którzy na sposób magiczny musieli „dowieść swojej pozycji »Syna Niebios« i akceptowanego przez nie władcy – dowodem zaś tego była pomyślność narodu”. W przypadku długotrwałych niepowodzeń (np. braku deszczu) cesarz czynił publiczną pokutę, a w skrajnych przypadkach „musiał spodziewać się detronizacji, a w przeszłości zapewne nawet złożenia w ofierze”¹⁸. Dodajmy, że rola monarchy jako gwaranta pomyślności poddanych, nie musi wiązać się koniecznie z magicznym charakterem jego władzy. Jego moc może wynikać z właściwego spełniania przypisanej mu w kosmicznym porządku roli, np. królewskiej *dharmy*¹⁹.

Moc, której nosicielem jest władca, potencjalnie dobroczynna dla poddanych, jest też zarazem przy bliższym zetknięciu przerażająca i niebezpieczna.

¹⁶ M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Fundacja Nauki Polskiej, Wrocław 1999, s. 68; J. G. Frazer, *Złota gałąź...*, s. 135–136. W odniesieniu do Europy średniowiecznej: P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 154.

¹⁷ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii...*, s. 112–113.

¹⁸ M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm*, [w:] idem, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Nomos, Kraków 2006, s. 37.

¹⁹ Zob. uwaga U. Jayasekery na temat hinduskiej teologii politycznej: „Wierzone, że każde nieszczęście, niepowodzenie czy epidemia dotyczące poddanych należy przypisać sprzeniewierzeniu się przez monarchę królewskim obowiązkom (*rajādharma*)”; cyt. za: B. Smith, *Kingship, the Sangha, and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon: An Interpretive Essay*, [w:] *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. B. L. Smith, Anima Books, Chambersburg 1978, s. 82–83.

Dlatego kontakt władcy z poddanymi i w ogóle jego zachowanie obłożone jest licznymi tabu. Do najczęściej spotykanych należy zakaz nadmiernego zbliżania się do władcy, patrzenia na niego czy odzywania się w jego obecności lub bezpośredniej z nim rozmowy (stąd korzystanie z „tłumacza”), nakaz przyjmowania określonej, uniżonej postawy, a także odseparowanie władcy (za zasłoną, w osobnym pomieszczeniu albo wręcz budynku), obowiązujący go zakaz publicznego wykonywania pewnych czynności (np. jedzenia czy załatwiania potrzeb naturalnych), stąpania bezpośrednio po ziemi (stąd chyba istniejący do dzisiaj w formie zsekularyzowanej „czerwony dywan”), przemieszczania się na większe odległości²⁰. Tabu takie występują zarówno w społecznościach plemiennych, jak i w wyrafinowanych ceremoniałach dworskich. Można je interpretować zarówno jako zmierzające do ochrony zwykłych śmiertelników przed groźną mocą władcy, jak i, zgodnie z propozycją van der Leeuwa, jako zabiegi zabezpieczające tę dobroczynną dla wspólnoty siłę: „trzeba chronić moc skoncentrowaną w osobie króla”²¹.

W społecznościach, w których wyobrażenia religijne odchodzą od unifikującego całą rzeczywistość dynamizmu, animizmu czy panteizmu w kierunku wyodrębnienia sfery świętości i, często, upostaciowania jej jako bóstw lub tylko jednego Boga, pojawia się przeciwstawienie *sacrum*–*profanum* jako fundamentalna opozycja binarna porządkująca rzeczywistość, ustanawiająca relacje. Religia może przejawiać się wtedy jako źródło wiedzy, wytłumaczenie zjawisk przyrody, ale nade wszystko jako podstawa ładu naturalnego i społecznego, często także źródło norm postępowania.

3.2. Religijny status władcy

Jak wynika z twierdzenia 6 oraz rozróżnień poczynionych wyżej (p. 2.5 i 2.6), status religijny władcy, jego miejsce w porządku metafizycznym, stanowi problem logicznie odrębny od modelu relacji pomiędzy władzą polityczną a władzą duchowną²². Wyróżnimy zatem, operując rozmaitymi przykładami,

²⁰ G. Widengren, *Fenomenologia religii...*, s. 375–376; M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej...*, s. 54.

²¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii...*, s. 110.

²² Nie wszyscy dokonują tego rozróżnienia. Przykładowo przywoływany wcześniej Piotr Burgoński klasyfikuje teokracje następująco: „1) rządy osoby uważanej za

bezpośrednie rządy Boga (teokracja właściwa), deifikację władcy, uznawanie go (lub całej dynastii) za bożego pomazańca, przypisywanie mu funkcji kapłańskich. Status religijny władcy bezpośrednio wiąże się z teokratycznym charakterem systemu politycznego, który może z kolei koegzystować z różnymi schematami stosunków pomiędzy państwem i Kościołem i ich funkcjonariuszami. Ponieważ, empirycznie rzecz biorąc, kwestie te są ze sobą na ogół powiązane, omawiane systemy polityczne przyporządkujemy również do któregoś z wyróżnionych wcześniej modeli. Próba jakiegoś uogólnienia tego powiązania byłaby zapewne zgodna z intuicją: wysoka pozycja władcy w porządku metafizycznym (tj. boska lub *quasi*-boska) sprzyja jakiejś formie cesaropapizmu, jego zaś desakralizacja zwiększa rolę kapłanów (hierokracja) lub prowadzi do papocezaryzmu.

3.2.1. Bóg jako władca. Teokracja *par excellence* starożytnego Izraela

W swoim podstawowym, pierwotnym znaczeniu teokracja pojmowana była, zgodnie z etymologią tego terminu, jako mniej lub bardziej bezpośrednie, aktywne panowanie Boga nad ludźmi. Do tego właśnie sprowadza się przytaczane wcześniej sformułowanie Józefa Flawiusza: „Nasz prawodawca [...] wprowadził ustrój, jeśli posłużyć się takim sztucznym terminem, teokratyczny, składając w ręce Boga najwyższe zwierzchnictwo i władzę” (II, 164–165)²³. W średnio-wiecznej filozofii żydowskiej i islamskiej, kształtowanej z jednej strony przez właściwe tym religiom koncepcje teologiczne, z drugiej zaś przez spuściznę filozofii greckiej, teokracja rozumiana była jako bezpośrednie panowanie Boga nad ludźmi poprzez rozumny składnik ich duszy, bez pośrednictwa jakichkolwiek instytucji politycznych. Idealna teokracja byłaby zatem anarchiczną

inkarnację czy emanację bóstwa [...]; 2) hierokracja, czyli rządy kapłanów, księży, duchownych [...]; 3) rządy władzy świeckiej pod kontrolą religijną [...]; 4) rządy władzy świeckiej, ale legitymizowanej przez religię” (*Modele relacji między religią i polityką*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Elipsa, Warszawa 2014, s. 220). Zauważmy, że typ pierwszy oparty jest na statusie religijnym przypisywanym władcy, pozostałe zaś na kryterium instytucjonalno-politycznym (kto, w jakiej konfiguracji sprawuje władzę).

²³ J. Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. II, [w:] idem, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przeł. J. Radożycki, Rytm, Warszawa 1996, s. 84–85.

wspólnotą rozumnych jednostek o cechach platońskich filozofów²⁴. Dopiero konstatacja utopijności takiej wizji społeczeństwa, które w rzeczywistości składa się tylko w mniejszości z filozofów, w większości zaś z jednostek mniej racjonalnych albo zgoła nierozumnych, zmusza do ustanowienia teokracji jako ustroju politycznego, w którym Bóg panuje za pośrednictwem różnego rodzaju instytucji politycznych, prawnych, edukacyjnych i innych²⁵, na czele wspólnoty stoi zaś rozumny władca, zarazem przywódca religijny i filozof²⁶. Ujawnia się wówczas istotna rola prawa boskiego, objawionego w postaci tory, szariatu itd., które kieruje, za pomocą pozytywnych i negatywnych sankcji, postępowaniem ludzi niezdolnych do poznania czysto rozumowego²⁷.

Ową „etymologiczną” koncepcję teokracji jako, pierwotnie, mniej lub bardziej bezpośredniej władzy Boga, sformułował w duchu świeckiej filozofii politycznej Baruch Spinoza w *Traktacie teologiczno-politycznym*. Jego punktem wyjścia jest konstatacja, że po opuszczeniu Egiptu Izraelici znaleźli się niejako w stanie natury, w którym dobrowolnie podporządkowali się Bogu:

wszyscy na równi jednomyślnie złożyli obietnicę, że będą bezwzględnie posłuszni Bogu we wszystkich jego rozkazach i nie będą uznawać żadnego innego prawa, prócz tego, jakie Bóg ustanowi jako prawo w objawieniu proroczym

²⁴ C. Fraenkel, *Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, „Political Theory” 2010, vol. 38 (3), s. 346.

²⁵ *Ibidem*, s. 345.

²⁶ Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1986, referuje poglądy Al-Farabiego: „Na czele swego ideału państwa stawia idealnego władcę – imama – będącego prawdziwym filozofem oraz władcą w sferze religijnej i świeckiej, posiadającym wiedzę pozwalającą na rządzenie państwem w sposób prawidłowy” (s. 641).

²⁷ Zarazem jednak, według interpretacji Fraenkela, dla Majmonidesa, Awerroesa, Al-Farabiego i innych żydowskich i islamskich filozofów-racjonalistów oddziaływanie prawa boskiego nie ogranicza się wyłącznie do wymuszania ślepego posłuszeństwa, ale pozwala także niefilozofom osiągnąć pewien stopień racjonalnej autonomii, czyli rozumnego poznania, co dobre, a co złe, i postępowania w zgodzie z tym. W tym ujęciu teokracja byłaby do pogodzenia z autonomią jednostki, a sama autonomia okazałaby się koncepcją przedświeceniową (*ibidem*, s. 352). Podstawowe zastrzeżenie do takiego pojmowania autonomii polega na tym, że dotyczy ona wyłącznie poznania, a nie określania, tworzenia własnej koncepcji dobra. Zarzut ten odnosi się w ogóle do etyki platońskiej (sokratejskiej), dla której dobro istnieje w sposób obiektywny, a jego poznanie jest równoznaczne z moralnym postępowaniem.

3. Sakralizacja władzy

[...] Albowiem ustąpili oni swe prawo i przekazali je Bogu najwyraźniej przez umowę (ob. Wj 24,7) oraz przysięgę swobodnie, nie zaś pod przymusem jakiejś siły ani też ze strachu przed jakimiś groźbami²⁸.

Mamy tu więc ideę teokratycznej umowy społecznej, pierwotnej wobec jej późniejszych świeckich wersji. Najważniejsze cechy ustanowionego w ten sposób systemu to, według Spinozy, 1) suwerenna władza Boga²⁹; 2) pełne utożsamienie nakazów religijnych z prawem, „gdyż nauki religijne nie były twierdzeniami, lecz ustawami i rozkazami, a bogobojność poczytywano za sprawiedliwość, niebogobojność zaś za przestępstwo i niesprawiedliwość”³⁰; oraz 3) jego pierwotnie egalitarny charakter, umowa została bowiem zawarta przez wszystkich na równych warunkach i nikt, co do zasady, nie zrzekł się prawa do bezpośredniego podlegania Bogu³¹. I choć, wobec przerażającego majestatu Jahwe, pośrednik okazał się wkrótce niezbędny (początkowo był nim Mojżesz), echa owego egalitaryzmu teokracji izraelskiej odezwą się potem wielokrotnie w tendencjach antymonarchicznych i antycentralizacyjnych.

Omówiona tu koncepcja, którą nazywam teokracją właściwą, stanowi oczywiście pewne wyobrażenie wyznawców o ich relacji z Bogiem i jego roli w ich zbiorowym doświadczeniu, nie zaś opis instytucjonalny systemu politycznego. Nie oznacza to bynajmniej, że jest z perspektywy politologicznej bezwartościowa. Przeciwnie, wyobrażenia tego rodzaju składają się na formułę legitymizacyjną systemu i, wraz z innymi elementami, przesądzają o jego uprzą-

²⁸ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, XVII, § 27–28, [w:] idem, *Traktaty. Etyka*, przeł. I. Halpern, Hachette, Warszawa 2009, s. 635.

²⁹ „A więc Bóg sam sprawował rządy nad Żydami, a dlatego państwo ich zwało się słusznie z tytułu owej umowy Królestwem Boga i również Bóg zwał się prawnie Królem Żydów”, *ibidem*, § 30, s. 636.

³⁰ *Ibidem*, § 31, s. 636. „Z tego powodu – podkreśla Spinoza – mogło owe państwo nazywać się teokracją, gdyż nie obowiązywało jego obywateli żadne inne prawo, prócz objawionego przez Boga” (§ 32, s. 636).

³¹ „Skoro Żydzi nie przekazali swego prawa nikomu, tylko wszyscy na równi, jak w demokracji, ustąpili swe prawo i jednogłośnie orzekli: *co Bóg powie* (pośrednika nie miano na myśli) *czynić będziemy*, przeto wynika stąd, że przy tej umowie wszyscy pozostali zupełnie równymi, że wszystkim przysługiwało równe prawo radzenia się Boga, odbierania praw i wykładania ich, tudzież że bezwzględnie wszyscy byli równouprawnieni we wszelkim zarządzaniu państwem” (*ibidem*, § 33, s. 636–637).

mocnieniu. Koncepcja ta dobrze oddaje wyobrażenia religijno-polityczne starożytnych Izraelitów. Niezależnie bowiem od konkretnych form ustrojowych, jakie przybierały ich społeczności w różnych okresach, stale towarzyszyło im przekonanie o aktywnej roli Boga w ich dziejach, o sprawowaniu przezeń mniej lub bardziej bezpośrednich rządów nad ich narodem³².

Najwyraźniej ów etymologiczny sens teokracji uwydatnia się w epoce przedmonarchicznej, tj. w II tysiącleciu p.n.e., którą z kolei można podzielić orientacyjnie na okresy patriarchów, Wyjścia i zasiedlenia Kanaanu. W pierwszym z nich trudno jeszcze mówić o narodzie, protoizraelici koczowali raczej w małych grupach rodowych pod wodzą patriarchów – najstarszych z rodu. Partykularny, rodowy charakter mieli także ich bogowie, z których największą popularność zdobył z czasem Jahwe³³. Jego relacja z patriarchami była bezpośrednia i personalna: Bóg zwracał się do nich wprost, ogłaszając swą wolę i kierując ich poczynaniami. Przymierze z Abrahamem zawierało wprawdzie zapowiedź przyszłego bytu narodowego i potęgi politycznej, ale jednocześnie stanowiło obietnicę skierowaną do niego osobiście (Rdz 17).

Wyjście z niewoli egipskiej, datowane najczęściej na XIII–XII w. p.n.e., uważane jest w tradycji żydowskiej za doświadczenie narodotwórcze. Przymierze na górze Synaj było tym razem aktem kolektywnym, zawartym przez Boga ze wspólnotą wyznawców. Jahwe objawił się jako wybawca, ale zarazem prawodawca, fundator nowego bytu politycznego, póki co (jak i wielokrotnie później w swoich dziejach) bezterytorialnego, ale wyposażonego w obietnice i zasady

³² Interpretację taką wspierają wywody Lucyny Chmielewskiej: „W odróżnieniu od tradycji wyrosłej z klasycznej myśli greckiej, w której najważniejszym zagadnieniem jest dobry ustrój, tradycja żydowska koncentruje się na genezie władzy i problemie relacji. Mniej jest więc zainteresowana odpowiedzią na pytanie o to, jaka forma politycznej organizacji jest najlepsza, a bardziej, jak powinny wyglądać relacje pomiędzy Bogiem i człowiekiem, rządzącymi i rządzonymi, władzą i sprawiedliwością, gdzie tkwi źródło prawomocnej władzy”. L. Chmielewska, *Przymierze biblijne w żydowskiej tradycji politycznej*, „e-Politikon” 2012, nr 3, s. 215.

³³ W rzeczywistości utożsamienie boga, którego czcił Abraham i inni politeistyczni protoplaści Izraelitów, z Jahwe dokonało się być może podczas redagowania ksiąg biblijnych w I tysiącleciu p.n.e. i ma charakter legendarny (J. Bottero, M.-A. Ouaknin, J. Moingt, *Najpiękniejsza historia Boga*, Cyklady, Warszawa 1998, s. 23–24). Historyczna prawda przekazów biblijnych ma jednak dla naszych rozważań drugorzędne znaczenie – bardziej interesuje nas ich oddziaływanie na świadomość polityczną Izraelitów i ich wyobrażenia dotyczące władzy.

postępowania (przykazania)³⁴. Bóg w dalszym ciągu objawiał się ludowi i często z nim komunikował, przy czym czynił to za pośrednictwem Mojżesza. Trudno traktować to jako odejście od owego najczystszeo modelu teokracji *par excellence*, Mojżesz nie pełnił bowiem w zasadzie żadnej oficjalnej funkcji przywódczej – był raczej prorokiem (w sensie medium, przekaziciela woli Jahwe, a nie objawiającego przyszłość), sumieniem swego ludu i jego orędownikiem wobec Boga. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że dawało mu to olbrzymią władzę, gdyż

Mojżesz tedy pozostał jedynym nadawcą i tłumaczem praw boskich, a skutkiem tego także sędzią najwyższym, którego nikt nie mógł sądzić i który u Żydów, jak nikt inny, zastępował Boga, czyli majestat najwyższy, gdyż sam jeden posiadał prawo pytania Boga, powiadamiania narodu o odpowiedziach bożych oraz zmuszania go do stosowania się do nich³⁵.

W okresie osiedlania się Izraelitów w Palestynie, już po śmierci Mojżesza, w XII–XI w. p.n.e., ich struktura społeczna przybrała typ plemienny, a organizacja polityczna, o charakterze swoistej demokracji plemiennej, nie przekraczała lokalnego albo co najwyżej regionalnego zasięgu. Doraźnie tylko udawało się zjednoczyć plemiona, a i to nie wszystkie, w obliczu wspólnego zagrożenia ze strony sąsiednich ludów. Władzę obejmowali wówczas tzw. sędziowie, którzy, wbrew tej biblijnej nazwie, pełnili funkcje bardziej polityczno-militarne niż jurydyczne. Legitymację ich władzy zapewniało każdorazowe powołanie przez Boga, potwierdzone w obliczu nękających ich samych wątpliwości. Koncentracji władzy nie sprzyjało też rozdzielenie funkcji sakralnych i świeckich/militarnych oraz brak stałej armii³⁶. Czynnikiem unifikującym żyjące we względnej

³⁴ Co istotne i, ponownie, zgodne z omawianym tu rozumieniem teokracji, Bóg sam zapisał te i inne, bardziej szczegółowe przepisy zawarte w Pięcioksięgu. Zasadniczo różni to Torę od innych starożytnych kodeksów prawa (np. Hammurabiego), które mogły być wprowadzone natchnione przez bóstwo, ale stanowiły dzieło władców świeckich. Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, Platan, Kraków 2004, s. 43.

³⁵ *Ibidem*, XVII, § 37, s. 637–638.

³⁶ B. O’Leary, *Theocracy and the Separation of Powers*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 18. Prefiguracją owego rozdziału jest biblijna scena ustanowienia Jozuego przez Mojżesza wodzem, przy jednoczesnym zastrzeżeniu funkcji sakralnych dla arcykapłana

izolacji grupy ludzi była natomiast wiara w Jahwe, choć i on musiał konkurować przez jakiś czas z innymi bóstwami (np. kananejskim Elem czy Baalem), czczonymi bądź to przez elementy pokrewne etnicznie, ale pozostające na stałe w Palestynie (nie wracające z Egiptu), bądź też przez miejscową, wyżej stojącą pod względem kulturowym ludność rolniczą, z którą Izraelici się mieszaali. Pomimo że już w okresie sędziów Jahwe wygrał w zasadzie tę rywalizację, dopiero później stał się w świadomości żydów Bogiem jedynym i uniwersalnym. Dlatego też dla epoki przedmonarchicznej, a w szczególności jej początków, właściwsze byłoby mówienie o monolatrii (kulcie jednego boga bez wykluczania istnienia innych) niż o prawdziwym monoteizmie³⁷. W każdym razie owa zdecentralizowana struktura polityczna dobrze współgrała z typowym dla teokracji właściwym przekonaniem o bezpośredniej władzy Boga³⁸.

Okres ten dobiegł końca, gdy lud izraelski, na wzór ludów sąsiednich, zapragnął mieć króla. Biblia wyraźnie ocenia to negatywnie, jako grzech i błąd polegający na rozerwaniu ścisłej więzi łączącej Izrael z Jahwe, niejako zdecentralizowaniu Boga (choć ten ostatecznie zgadza się na powołanie monarchy). Zaświadcza o tym prorok Samuel: „Lecz ja wzywać będę Pana i spuści grzmoty i deszcz. Wtedy poznacie i zobaczycie, jak wielkie zło popełniliście w oczach Pana, domagając się króla” (1 Sm 12, 17), „...a przecież Pan, Bóg wasz, jest waszym królem” (1 Sm 12, 12). W tym okresie teokracja przybiera postać panowania króla – władcy namaszczonego z woli Boga, pełniącego też pewne funkcje kapłańskie (Dawid w chwili sprowadzenia Arki, Salomon przy poświęceniu świątyni), ale jednak świeckiego.

Owo swoiste „oddalenie się” *sacrum* w porównaniu z okresem przedmonarchicznym (brak fizycznej obecności Boga w postaci obłoku kierującego ludem czy na polu bitwy) nie oznacza wycofania Jahwe z życia Izraela. Stał się on bogiem już nie tylko ludu izraelskiego, ale też króla i panującej dynastii. Jahwe komunikował się raczej z nim niż z całym narodem, najczęściej przez proroków

Eleazara: „Lecz przed Eleazara, kapłana, on przychodzić będzie, a ten będzie pytał dla niego Pana o wyrok urim” (Lb 27, 18–23).

³⁷ J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Wyd. UKSW, Warszawa 2005, s. 74.

³⁸ Por. *ibidem*: „kult Jahwe, którego uważano za jedynego Pana, dość skutecznie hamował dążenia do przejęcia władzy centralnej i autorytarnej nad całym związkiem”. Kult ten, „umacniający egalitarystyczne i decentralistyczne tendencje” wpłynął na późniejsze, niż u sąsiednich ludów, wprowadzenie monarchii (s. 126).

(Samuel – Saul; Samuel, Natan – Dawid; Eliasz, Achiasz, Elizeusz i in. – późniejsi królowie), a niekiedy bezpośrednio. Jemu też składał obietnice trwania dynastii, jego czynił odpowiedzialnym za działania całego ludu i na nim i jego potomkach mścił się za złamanie przymierza. Takie powiązanie władcy z Bogiem leżało zresztą w interesie króla i jego dworu, odgrywało bowiem znaczącą rolę legitymizacyjną. Nieprzypadkowo zatem pierwsi królowie (Saul, a zwłaszcza Dawid i Salomon) dążyli do centralizacji kultu poprzez przeniesienie arki przymierza do nowej stolicy – Jerozolimy, wybudowanie świątyni³⁹, a także deprecjonowanie innych, niezależnych ośrodków kultu (i to nie tylko obcych, głównie kananejskich bóstw, ale i samego Jahwe). Utwierdzeniu prawomocności ich władzy służyło także podkreślanie jej boskiego pochodzenia, niezależnie od tego, czy w poszczególnych przypadkach ceremonia namaszczenia króla przez kapłana bądź proroka faktycznie się odbywała. Miało to szczególne znaczenie dla uzurpatorów – założycieli nowych dynastii⁴⁰.

W okresie niewoli babilońskiej i po powrocie z niej następuje powrót koncepcji bezpośrednich rządów Boga (teokracji właściwej), co jest naturalne, zwa-

³⁹ W. Tyloch, *Judaizm, religia Żydów*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller et al., Iskry, Warszawa 1988, s. 535. Z tego samego powodu Jeroboam, po ustanowieniu królestwa północnego Izraela, wybudował od razu świątynie w Betel i Dan jako niezależne od Jerozolimy ośrodki kultowe (1 Krl 12, 29; por. *ibidem*, s. 536).

⁴⁰ I. Eph'al-Jaruzelska, *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*, Warsaw University Press, Warszawa 2009, s. 79–80. Autorka interpretuje to w ten sposób, że legitymacja monarchów obejmujących władzę w zgodzie z obowiązującymi regułami sukcesji (tu: dziedziczenie na zasadzie primogenitury) miała charakter normatywny, uzurpatorzy musieli zaś powoływać się na wybranie przez Boga („Socjologicznie rzecz biorąc, zasada sukcesji dynastycznej i wiara w boskie wybranie władcy oznaczają dwa różne typy legitymacji”, s. 71). W naszej terminologii (zob. p. 1.2.3) odpowiadałoby to rozróżnieniu na legitymację tradycyjną i teokratyczną, w wersji charyzmatycznej. Sformułowanie takie zaciemnia jednak fundamentalny fakt, że legitymacja panującej dynastii również miała charakter religijny. Proponowałbym zatem nieco inne ujęcie: zarówno prawowici następcy tronu, jak i pretendenci spoza dynastii powoływali się na boskie pochodzenie swej władzy, przy czym w tym pierwszym przypadku ów teokratyczny charakter ich panowania rozumiał się sam przez się, a jego transmisja dokonywała się przez zgodną z regułami sukcesji, w drugim zaś wymagał dopiero ustanowienia przez sprawowane przez funkcjonariuszy religijnych rytów (namaszczenie olejem itp.) albo przynajmniej opowieści o nich (Eph'al-Jaruzelska nazywa takie przekazy „legendami legitymizacyjnymi”, s. 70).

żywszy, że Izrael traci pełną suwerenność, nie ma króla i trwa dalej bardziej jako wspólnota religijna niż narodowa.

Po wygnaniu babilońskim Żydzi podlegali władzy różnych cudzoziemskich potęg. W kwestiach religijnych naród wrócił jednak do teorii „rządów Boga” i zachował tożsamość jako wspólnota religijna z własnym prawem religijnym wcielany w życie przez kapłanów i starszych⁴¹.

Pod względem ustrojowym Izrael drugiej połowy I tysiąclecia p.n.e., tj. w okresie zależności od imperium perskiego i w epoce hellenistycznej, określić można jako „Państwo świątynne, rządzone przez arystokrację kapłańską”⁴², a więc typową hierokrację.

W judaizmie połowy I tysiąclecia p.n.e. ścierał się reprezentowany przez kapłanów, i zgodny z ich interesami, nurt rytualistyczny, kładący nacisk na ofiary, rozbudowaną obrzędowość i koncentrację życia religijnego wokół świątyni⁴³ oraz nurt etyczny, głoszony przez proroków, niepowiązanych instytucjonalnie z warstwą kapłańską⁴⁴. W efekcie wzrosło jeszcze znaczenie prawa religijnego – Tory. To właśnie wtedy, w drugiej połowie I tysiąclecia p.n.e., ugruntował się ów ściśle etyczny charakter judaizmu, przez niektórych postrzegany wręcz jako zniknięcie Boga z religii żydowskiej. W istocie rygorystyczne przestrzeganie drobiazgowo regulujących każdą niemal sferę życia przepisów oraz waga przywiązywana do pewnych obrzędów – takich jak, w szczególności, obrzezanie i święcenie szabatu – stało się budulcem silnej tożsamości religijno-narodowej Żydów, a tym samym skuteczną strategią adaptacyjną na wiele stuleci bezpaństwowego bytu.

⁴¹ *Encyklopedia Biblii. Źródła, historia, tradycja*, red. J. Drane, Bertelsmann, Warszawa 2000, s. 116.

⁴² „Temple-State governed by a priestly aristocracy”, N. G. Cohen, *Theocracy and the State of Israel: Reflections of a Committed Religious Zionist*, „Judaism” 1989, vol. 38, s. 11. Autorka podaje też interesujące przykłady (korespondencja dyplomatyczna z egipskimi Ptolemeuszami, monety judejskie) świadczące o tym, że najwyższy kapłan pełnił w istocie funkcję przywódcy Izraela, przynajmniej w oczach obcych. Z drugiej strony, statusu tego niewątpliwie odmawiała mu duża część samych Żydów.

⁴³ W. Tyloch, *Judaizm, religia Żydów...*, s. 543.

⁴⁴ Echa tego konfliktu pobrzmiwają w niektórych księgach prorockich, zob. np. Oz 6, 6 („Gdyż miłości chcę, a nie ofiary, i poznania Boga, nie całopaleń”).

3.2.2. Władca jako bóg

Idea boskości władcy, czyli bezpośredniego upostaciowania *sacrum* w osobie panującego, była szczególnie charakterystyczna dla państw starożytnych, choć i w owym czasie nie występowała bynajmniej uniwersalnie. W Mezopotamii za bogów uważali się królowie akadyjscy do przełomu III i II tysiąclecia⁴⁵, ale już panujący w XVIII w. p.n.e. Hammurabi w swoim Kodeksie wyraźnie deklaruje swoją podległość wobec takich bogów, jak Enlil, Marduk, Szamasz, Ea i in., którzy wynieśli go do władzy („wielcy bogowie powołali mnie”⁴⁶), nadali mu prawa („Bóg Szamasz podarował przepisy prawne”⁴⁷) i wspierają jego wysiłki, nie zaliczają go jednak do swego grona⁴⁸. O deifikacji władcy nie było też mowy w imperium perskim, pomimo niezwykle rozbudowanego, czołobitnego ceremoniału (padanie na twarz, itp.), który mógłby to sugerować⁴⁹.

Najpełniejszy chyba wyraz apoteoza władcy znalazła w starożytnym Egipcie, szczególnie w okresie Starego Państwa, gdy faraon uważany był wprost za wcielenie boga Horusa. Jego boska ranga obniżyła się nieco w późniejszym okresie, gdy za rządów V dynastii na czoło wysunął się kult Re, a potem, w okresie Nowego Państwa, tebańskiego Amona. Król stał się wówczas synem tych bogów, w dalszym ciągu otaczanym boską czcią⁵⁰. Mimo to idea boskości władcy przetrwała w Egipcie nienaruszona aż do epoki hellenistycznej.

⁴⁵ L. Piotrowicz, *Kult panującego w starożytności*, PTPN, Poznań 2006, s. 33–34.

⁴⁶ *Kodeks Hammurabiego*, [w:] *Pomniki prawa*, red. R. Skeczkowski, Miscellanea, Kossalin 1996, s. 109.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 111.

⁴⁸ Hammurabi określa się co najwyżej jako syn boga Sina (s. 113), ale nie należy tego chyba rozumieć dosłownie (tzn. jako rzeczywistej deifikacji króla), nie wiązało się to także z boskim kultem władcy.

⁴⁹ L. Piotrowicz, *Kult panującego...*, s. 36; por. także T. K. Mikołajczak, *Kilka uwag na temat zmian w religii oficjalnej pomiędzy Cyrusem II a Dariuszem I*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 2, wskazujący, że sakralizacja monarchii za Dariusza dokonała się przez umieszczenie króla w centrum ładu społeczno-politycznego ustanowionego przez boga (przez co „każde wystąpienie przeciw królowi stawało się nie tylko aktem politycznym, ale także profanacją porządku uświęconego przez Ahuramazdę”, s. 33), nie zaś przez utożsamienie tego pierwszego z tym drugim.

⁵⁰ K. Banek, *Religia a polityka w starożytnej Grecji...*, s. 31–32; L. Piotrowicz, *Kult panującego...*, s. 30–32. Van der Leeuw twierdzi, że egipska koncepcja boskiego synostwa zakładała, że faraon był „naturalnym” synem boga, tzn. zrodził się z jego ciała,

W świecie grecko-rzymskim cześć boską odbierał w szczególności Aleksander Wielki i jego hellenistyczni spadkobiercy, a później także cesarze rzymscy. Na tych przykładach można dobrze ukazać polityczne funkcje, jakie pełniła owa deifikacja. O ile bowiem wyobrażenia o boskości faraona zrodzić się mogły spontanicznie, jako odzwierciedlenie absolutnej władzy króla i olbrzymiej przepaści oddzielającej go od poddanych, o tyle ustanowienie kultu Aleksandra Wielkiego wydaje się raczej częścią jego świadomego programu politycznego. Miało ono służyć jako idea legitymizująca władzę sprawowaną w wieloetnicznym, wielokulturowym i wieloreligijnym imperium, spajającą odległe jego części. W odniesieniu do jego greckiej części podniesienie panującego do rangi bóstwa pomogło przezwyciężyć partykularyzm greckich *poleis*, ich dążenie do niezależności: „co Aleksander rozkazał, było dla nich prawem nie dlatego, że był królem, bo to byłoby zaprzeczeniem ich wolności, ale dlatego, że był bogiem”⁵¹. Deifikacja dostarczała więc Aleksandrowi legitymacji do działań, które ze strony zwykłego śmiertelnika byłyby odebrane jako tyrańskie. W azjatyckiej, a zwłaszcza egipskiej części państwa Aleksandra, ustanowienie jego kultu padło na jeszcze bardziej podatny grunt, przygotowany przez wielowiekową tradycję sakralizacji władzy w takiej czy innej formie. Świadomości tej tradycji ze strony Aleksandra dowodzi np. jego wizyta w świątyni Ammona w Siwa na pustyni libijskiej, gdzie został powitany jako syn boga⁵². Podobne funkcje spełniał państwowy kult władców rzymskich, zapoczątkowany przez Cezara, by łatwiej uzasadnić włączenie rzymskiej republiki do rodzącej się uniwersalnej monarchii, a nasilony w okresie monarchii absolutnej dominatu.

Przykłady te dostarczają argumentów przeciwko wulgarnemu ewolucjonizmowi, który w teokracji chciałby widzieć jakąś pierwotną formę polityczną, poprzedzającą bardziej „dojrzałe” systemy polityczne. Okazuje się mianowicie, że teokracja, i to w swej najradykalniejszej postaci – bezpośrednim ubóstwieniu

podczas gdy w Babilonii król był tylko „adoptowany” przez bogów (*Fenomenologia religii...*, s. 109).

⁵¹ L. Piotrowicz, *Kult panującego...*, s. 48.

⁵² *Ibidem*, s. 32. W tym kontekście niezbyt przekonująco brzmi rozważana przez Zygmunta Kubiaka w odniesieniu do tego wydarzenia hipoteza, że „Aleksander w tajemnych rozmowach z kapłanami doszedł do mniemania, iż Zeus [utożsamiany z Ammonem – M. P.] uznał go za swojego syna” (Z. Kubiak, *Dzieje Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 147). Trudno orzec, czy Aleksander faktycznie w to wierzył, ważne, że uczynił to ważnym elementem ideologii królewskiej.

panującego – może stanowić, zgodnie z postawioną na wstępie tezą, racjonalnie wybrany przez rządzących instrument stabilizacji systemu politycznego: Aleksander i Cezar zastosowali go w sytuacji, kiedy funkcjonujący wcześniej kontraktualny sposób legitymizacji władzy (w greckich państwach-miastach i rzymskiej republice) okazał się nieadekwatny do nowych realiów politycznych.

Deifikacja władcy nie ogranicza się rzecz jasna do kręgu śródziemnomorskiego. Spośród wielu innych przykładów wymienimy jeszcze tylko monarchie dalekowschodnie. Cesarz chiński uważany był zawsze za Syna Niebios, przy czym owego synostwa nie należy rozumieć dosłownie, wyobrażenie Nieba bowiem, pierwotnie antropomorficznego bóstwa Shang Di, stawało się stopniowo, w I tysiącleciu p.n.e., coraz bardziej bezosobowe⁵³. „Zamiast nadziemskiego Boga-Stwórcy za ostateczny i najwyższy uważano teraz pewien byt ponadboski, bezosobowy, niezmienny, wieczny, będący zarazem zasadą ponadczasowej ważności odwiecznych porządków”⁵⁴. Rola władcy, Syna Nieba, a właściwie jego namiestnika obdarzonego niebiańskim mandatem (*tianming*), polegała na gwarantowaniu ładu społecznego odzwierciedlającego porządek kosmiczny⁵⁵. Podobnie w japońskiej tradycji imperialnej, każdy *mikado* wywodzi się w nieprzerwanej linii sukcesji od bogini słońca Amaterasu. Jego boski status uległ jeszcze wzmocnieniu w epoce Meiji, po oczyszczeniu państwowego sintoizmu z wpływów buddyjskich. Od tego momentu „cesarz uzyskał urzędowo nadany status boski i określany był jako Arahito-Gami, żyjący Człowiek-Bóg”⁵⁶. W Konstytucji Meiji z 1889 r. poprzednicy cesarza określani są jako „Nasi Święci Cesarscy przodkowie” (w reskrypcie promulgującej Konstytucję), wywodząca się zaś od nich linia dynastyczna jako „nieprzerwana na wieki wieków” (w preambule), sam cesarz w art. 3 Konstytucji nazywany jest „świętym i nietykalnym”⁵⁷.

⁵³ K. Kulpa, *Chiny*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 2, PWN, Warszawa 2001, s. 434.

⁵⁴ M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm...*, s. 33.

⁵⁵ „Podmiotem i manifestacją boskiej opieki stał się tu liczący sobie tysiące lat niewzruszony porządek wewnętrznego życia politycznego i społecznego” (*ibidem*, s. 32).

⁵⁶ Y. Shiose, *Japanese Paradox: Secular State, Religious Society*, „Social Compass” 2000, vol. 47, No 3, s. 319.

⁵⁷ *The Constitution of the Empire of Japan (1889)*, <http://history.hanover.edu/texts/1889con.html> (1.12.203).

3.2.3. Władca jako kapłan

Sprawowanie przez władców funkcji kapłańskich stanowi zjawisko powszechne w dziejach społeczności ludzkich, zwłaszcza jeśli do tej kategorii zaliczymy także działania taumaturgiczne powiązane z przypisywanymi panującemu mocami magicznymi, o których wspominaliśmy już wyżej. Nawet gdyby ograniczyć się do ról typowo kapłańskich (oficjanta, ofiarnika itp.), przykładów nie brakuje. W Grecji kultowi bogów przewodzili nie tylko królowie epoki mykeńskiej, ale także urzędnicy polis w okresie klasycznym (np. ateński archont-basileus)⁵⁸. Cesarz rzymski, aż do Gracjana⁵⁹, był zarazem arcykapłanem, czyli przewodniczącym kolegium pontyfików (kapłanów) sprawujących oficjalny kult państwowy w imieniu i na rzecz ludu rzymskiego. Jego tytuł, *pontifex maximus* – Najwyższy Budowniczy Mostów – wskazywał niejako na łączność, jaką władca zapewniał między światem bogów i ludzi⁶⁰. W Chinach kult głównych bóstw, w szczególności bezosobowego Nieba, a także przodków panujących, był kontrolowany i w dużej mierze zmonopolizowany przez państwo. Rytuały sprawowali nie kapłani, a urzędnicy⁶¹, na czele z cesarzem, będącym głównym celebrazem wielu obrzędów i świąt religijno-państwowych, co wydaje się spójne z przypisywaniem mu roli gwaranta pokoju i ładu społecznego, a w okresie rozbitcia feudalnego dodatkowo czynnika spajającego zróżnicowane jednostki polityczne obszaru cywilizacji chińskiej⁶². Należy też wspomnieć o istniejącej przejściowo w północnych Chinach w V w., pod rządami dynastii Wei, hierokracji taoistycznej. Administrowanie państwem zostało wówczas powierzone nie konfucjańskiej kaście urzędniczej, a zorganizowanym na sposób

⁵⁸ K. Banek, *Religia a polityka w starożytnej Grecji...*, s. 50–51.

⁵⁹ Który w 375 r. odmówił przyjęcia tego tytułu, uznając go za pogański. Por. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, PWN, Warszawa 1990, s. 609.

⁶⁰ A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378*, von borowiecky, Warszawa 2011, s. 14.

⁶¹ M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm...*, s. 125.

⁶² Wydaje się temu sprzyjać oddziaływanie konfucjanizmu jako dominującej filozofii warstwy urzędniczej, z jego koncepcją hierarchicznej harmonii społecznej i politycznej z cesarzem na szczycie, z tym że, w opinii Webera, dawne, charyzmatyczno-magiczne rysy władcy jako arcykapłana nie zaniknęły całkowicie: „Dlatego chiński monarcha pozostawał w pierwszym rzędzie pontyfikiem: dawnym »zaklinaczem deszczu« religijności magicznej, przeniesionym na grunt etyki” (*ibidem*, s. 36).

klasztorny kapłanom taoistycznym. Do ich zadań należał m.in. pobór podatków, ale także państwowy kult religijny⁶³.

O łączeniu funkcji kapłańskich i politycznych u Fenicjan – którzy także władzę swych królów wywodzili z boskiego nadania⁶⁴ – świadczą zachowane inskrypcje, np. Tabnita z Sydonu, który nazywa się „kapłanem Asztarte, królem Sydończyków, synem Eszmunazara, kapłana Asztarte, króla Sydończyków”⁶⁵. Pewne funkcje kapłańskie mogli też pełnić, jak już wspomniano, królowie izraelscy, choć zasadniczo sprawowanie kultu należało do zadań kasty kapłańskiej. W szczególności władcy często odgrywali rolę ofiarników. I tak król Dawid składa ofiarę z okazji sprowadzenia Arki Przymierza do Jerozolimy, po czym, odziany w efod (szatę liturgiczną kapłanów izraelskich) wykonuje rytualny taniec⁶⁶. Jego następca Salomon przewodniczy konsekracji świątyni jerozolimskiej, składając wielką liczbę ofiar⁶⁷.

Współczesnych przykładów duchownego statusu władców dostarczają niektóre teokracje islamskie, w szczególności Iran. Po obaleniu w 1979 r. dyktatury szacha Rezy Pahlawiego i okresie walk politycznych, w Iranie wyłonił się system papocezarystyczny, w którym z republikańskimi instytucjami politycznymi (parlament, prezydent, cywilna administracja itp.) koegzystuje układ organów religijnych wywierających decydujący wpływ na sprawowanie władzy publicznej. Główne stanowiska w tych organach piastują najwyżsi rangą teolodzy szyi, ajatollahowie⁶⁸. Ich kompetencje są rozległe, a w niektórych obszarach newralgiczne. Najwyższy Przywódca (*rahbar*) jest formalną i faktyczną głową państwa (pomimo istnienia świeckiego prezydenta) i zgodnie z art. 110

⁶³ L. Köhn, *Taoizm. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 113. O próbie siłowego zaprowadzenia teokracji we wschodnich Chinach w II–III w. n.e. przez jedną z sekt taoistycznych, por. *ibidem*, s. 107 oraz, nieco inaczej: M. Weber, *Taoizm i konfucjanizm...*, s. 158.

⁶⁴ W jednej z inskrypcji król Jehaumilk przedstawia się jako „wnuk Urimilka króla Byblos, którego pani Baalat [bogini – M.P.] z Byblos uczyniła królem Byblos”. S. Moscati, *Świat Fenicjan*, PWN, Warszawa 1971, s. 46.

⁶⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 41.

⁶⁶ 2 Sm, 6, 13–14.

⁶⁷ 1 Krl, 8, 62 i n. Inny przykład odgrywania przez króla roli (dorocznego) ofiarnika: 1 Krl, 9, 25.

⁶⁸ Nie są to więc kapłani w ścisłym sensie, ale raczej najwyżsi duchowi przywódcy wspólnoty szyickiej.

irańskiej konstytucji nadzoruje funkcjonowanie całego systemu politycznego (ust. 2), może objąć dowództwo nad siłami zbrojnymi (ust. 4), wypowiada wojnę (ust. 5), ma szerokie uprawnienia nominacyjne (w tym sędziów Sądu Najwyższego, ust. 6), zatwierdza ważność wyboru prezydenta (ust. 9)⁶⁹ itp. Z kolei dwunastoosobowa Rada Strażników, powoływana w połowie przez Najwyższego Przywódcę, w połowie zaś przez parlament spośród kandydatów przedstawionych przez prezesa Sądu Najwyższego, zależnego od *rahbára* (art. 91) zajmuje się głównie kontrolą prawa pod kątem jego zgodności z normami islamu. Pozwala jej to m.in. na odrzucenie ustaw uchwalanych przez parlament jako sprzecznych z prawem koranicznym lub konstytucją (art. 94) oraz niedopuszczenie do startu w wyborach parlamentarnych bądź prezydenckich osób, których ortodoksyjność religijna budzi wątpliwości⁷⁰. Już ten pobieżny przegląd uprawnień organów religijnych uzasadnia potraktowanie Iranu, z punktu widzenia modelu relacji między władzą świecką a duchowną, jako systemu papocezarystycznego (por. 2.6), tj. charakteryzującego się współrządzeniem przez struktury świeckie i duchowne, z przewagą tych drugich⁷¹.

Legitymacja władzy ajatollahów opiera się, z jednej strony, na przypisaniu Koranowi i zawartemu w nim prawu religijnemu statusu źródła i ostatecznego probierza wszelkiego prawa stanowionego, z drugiej zaś na ich autorytecie jako

⁶⁹ Według przekładu angielskiego konstytucji: *Islamic Republic of Iran Constitution*, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution-8.html> [13.01.2014].

⁷⁰ M. Gulczyński, *Panorama systemów politycznych świata*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2004, s. 303.

⁷¹ Już ta ogólna charakterystyka irańskiego reżimu politycznego pozwala dostrzec, że nie są to bynajmniej, jak twierdzi J. Bartyzel, „»konstytucyjne rządy prawa« oparte o »podział władz« – z tą tylko różnicą w stosunku do modelu panującego od czasów sekularyzacji na Zachodzie, że fundamentem tych rządów jest prawo religijne” (*Teokracja*, [w:] J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, Polwen, Radom 2007, s. 398). W rzeczywistości różnice te idą znacznie dalej, a podstawowa polega na tym, że najważniejsze stanowiska polityczne w systemach zachodnich obsadzone są w drodze wyborów powszechnych, w przeciwieństwie do sprawujących faktyczną władzę w Iranie funkcjonariuszy religijnych. Ponadto, nie może tu być mowy o jakimkolwiek realnym „podziale władzy”, skoro Najwyższy Przywódca i podległa mu Rada Strażników skupiają w swych rękach uprawnienia zarówno prawotwórcze, jak i wykonawcze, a także *quasi-sądownicze*. Autor zdradza tu skłonność do nadmiernie formalistycznego, zgodnego z literą prawa, nie zaś politologicznego interpretowania systemu politycznego.

znawców i interpretatorów owych norm religijnych. Legitymacja ta, dodajmy, nie okazała się jednak w przypadku Iranu na tyle silna ani powszechna, by umożliwiać sprawowanie rządów bez odwoływania się do przemocy. Koncepcja *welajat-i faqih*, zakładająca absolutne zwierzchnictwo najwyższego rangą duchownego aż do czasu powrotu Ukrytego Imama, na której opierała się władza Chomeiniego i jego następcy Chameneiego, nie jest zresztą jedyną teologią polityczną rozwijaną w szyizmie. Konkurował z nią nurt teokracji demokratycznej, reprezentowany m.in. przez ajatollaha Montazeriego⁷² (a w Iraku – ajatollaha Sistaniego), a zakładający, jak ujmuje to jeden z badaczy, zbudowanie „demokracji konstytucyjnej, kierowanej (choć nie rządzonej) przez autorytet szyicki, który uznaje podstawowe prawa obywateli i jest znawcą islamu jako prawnego źródła legitymacji dla osiągnięcia »dobra wspólnego«”⁷³. Alternatywą dla autokratycznych rządów Najwyższego Przywódcy byłyby wówczas rządy organów pochodzących z wyboru (element demokratyczny), zakorzenione jednak w zasadach islamu (element teokratyczny). Rolą autorytetów religijnych byłoby natomiast likwidowanie ewentualnego napięcia, które mogłoby powstać między tymi dwoma filarami – proceduralnym i normatywnym – systemu politycznego. Pod wieloma względami podobny do irańskiego system teokracji islamskiej oparty na władzy duchownych – Afganistan pod rządami talibów (uczniów szkół muzułmańskich), pod przywództwem duchownego mułły Omara w latach 1996–2001 – zbliżał się bardziej do hierokracji, czyli bezpośrednich rządów funkcjonariuszy religijnych, niż irańskiego papocezaryzmu.

Elementy koncepcji władcy-kapłana występowały też, jak zobaczymy w następnym podrozdziale, na gruncie chrześcijaństwa, choć polegały tu bardziej na przypisaniu władcy świeckiemu pewnych cech kapłańskich, niż powierzeniu władzy doczesnej funkcjonariuszom religijnym.

⁷² Ajatollah Hussain Ali Montazeri, początkowo bliski współpracownik Chomeiniego, został przez niego odsunięty z powodu krytyki brutalności reżimu, a potem więziony w 1997 r. przez Chameneiego.

⁷³ B. Rahimi, *Democratic Authority, Public Islam, and Shi'i Jurisprudence in Iran and Iraq: Hussain Ali Montazeri and Ali Sistani*, „International Political Science Review” 2012, vol. 33, No 2, s. 203. W liście z 2005 r. Montazeri pisał do Sistaniego odnośnie do perspektyw politycznych Iraku: „mówiąc jednym głosem i koordynując działania wszystkich partii i różnych grup społecznych pod nadzorem i przewodnictwem ulemów i urzędników państwowych, da się ustanowić wrażliwy, silny i sprawliwy rząd w wyniku wolnych, ogólnonarodowych wyborów” (cyt. za *ibidem*, s. 204).

3.2.4. Władca jako boży pomazaniec

Do tego zbiorczego określenia włączamy wszystkie te koncepcje, w których władza pochodzi z boskiego nadania, ale sam władca nie jest bogiem. Omówimy je tu tylko na przykładzie chrześcijaństwa, ale nawet wówczas kategoria bożego pomazaństwa czy namiestnictwa jest bardzo pojemna, obejmuje bowiem zarówno bliski nadprzyrodzonemu status cesarza w Bizancjum, stojącego w porządku ontologicznym gdzieś pomiędzy Bogiem a zwykłymi ludźmi, jak i dalekie od przypisywania mu boskiego pierwiastka wyobrażenia zachodniego chrześcijaństwa.

Bizantyńska teologia polityczna ukształtowała się pod wpływem doświadczeń historycznych z okresu schyłku cesarstwa rzymskiego, kiedy to chrześcijaństwo w stosunkowo krótkim okresie w ciągu IV w. przedzierzgnęło się z religii prześladowanej w tolerowaną (edykt mediolański z 313 r.), a następnie panującą (381 r.). W sferze doktrynalnej znalazło to odbicie w ostatecznym triumfie przekonania o boskim pochodzeniu państwa czy, szerzej, władzy politycznej od Boga (zgodnie z dictum św. Pawła z rozdz. 13 *Listu do Rzymian*) nad popularnym we wczesnym chrześcijaństwie poglądem traktującym ją jako wytwór Szatana⁷⁴. Tę ostatnią interpretację wspierały pewne fragmenty Biblii⁷⁵ oraz historyczne doświadczenie wrogości ze strony ziemskiego imperium – Rzymu, jej utrzymanie stało się jednak niemożliwe po wejściu z tym imperium w ścisły sojusz poczynawszy od czasów Konstantyna Wielkiego.

Przeświadczenie o boskim pochodzeniu władzy nie determinuje jeszcze automatycznie statusu tego, kto ją sprawuje. Pod tym względem istotne okazały się również działania pierwszych cesarzy chrześcijańskich i wspierające je

⁷⁴ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 39–44.

⁷⁵ Zwłaszcza scena kuszenia Jezusa na pustyni, w której Szatan przedstawia się jako dysponent władzy doczesnej (Łk 4, 5–7) oraz fragmenty Apokalipsy św. Jana o bestii (Ap 13) i nierządniczy (Ap 17), interpretowane jako odnoszące się do Cesarstwa Rzymskiego. Warto też pamiętać o omówionym wyżej (3.2.1) ustępie z Księgi Samuela, w którym Bóg gniewnie reaguje na wysuwane przez Izraelitów żądanie ustanowienia królestwa (1 Sm 12, 17). Z jeszcze bardziej zasadniczych powodów nieufnie władzę doczesną traktowali gnostycy (w tym chrześcijańscy), uważający ją, wraz z całym światem, za wytwór złego boga/demiurga (por. np. S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, Książnica, Katowice 2007, s. 16–18).

doktryny. Sam Konstantyn Wielki, uzasadniając swoje interwencje w sprawy Kościoła, posunięte aż do zwoływania i przewodniczenia soborom i synodom, uważał się za tego, „któremu wola Boża powierzyła kierowanie wszystkimi sprawami ludzkimi”⁷⁶. W rozwijanej w tym samym czasie koncepcji doradcy Konstantyna, Euzebiusza z Cezarei, która stała się podstawą bizantyńskiej teologii imperialnej,

Król nie jest Bogiem pośród ludzi, lecz namiestnikiem Boga. Nie jest on wcielonym logosem, ale pozostaje z nim w szczególnych związkach. Jest szczególnie przez Boga wybrany i nieustannie otrzymuje od Niego natchnienia, jest przyjacielem Boga, tłumaczem słowa Bożego⁷⁷.

Cesarz stanowi ziemskie odbicie (*mimesis*) Boga w jego funkcji królewskiej⁷⁸, a analogia ta bywała rozciągana na jego państwo, które winno stanowić, przynajmniej jako pewien religijno-polityczny ideał, ziemskie odbicie Królestwa Bożego. Ów szczególny, nadprzyrodzony status bizantyńskiego monarchy wyziera z jego tytulatury („święty”, „boski”, „wieczny”), ceremoniału dworskiego (czołobitność, przestrzenna separacja władcy, wcielanie się przezeń w postać Chrystusa w pewnych obrzędach), ikonografii (cesarz w majestacie, jego koronacja ręką Boską), insygniów władzy (podwójny tron z miejscem dla Chrystusa i in.)⁷⁹. Widać stąd, jak bardzo Cesarstwo Wschodnie zbliżyło się do apoteozy władcy, choć w rzeczywistości granicy tej nigdy nie przekroczyło.

Z sakralnym charakterem monarchii bizantyńskiej szła w parze – choć, jak już zaznaczaliśmy, jest to kwestia logicznie odrębna – cesaropapistyczna formuła stosunków między państwem a Kościołem⁸⁰. Cesarz rościł sobie prawo, rzadko tylko skutecznie podważane przez patriarchat, do kontroli nad duchowieństwem, zatwierdzania nominacji biskupich, zwoływania soborów albo synodów, zatwierdzania ich postanowień, ingerencji w sprawy doktrynalne.

⁷⁶ Cyt. za S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Książnica, Katowice 2008, s. 19.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 31.

⁷⁸ Por. M. Scatolla, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, PAX, Warszawa 2011: „Jak więc Bóg rządzi całym stworzeniem, tak książę rzymski panuje nad światem, naśladując Boga i czerpiąc z samej jego potęgi” (s. 50).

⁷⁹ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 85–87.

⁸⁰ Zgodnie z naszą typologią zaproponowaną wyżej, p. 2.6.

Uważał się za obrońcę Kościoła, stróża ortodoksji, tępicieła herezji⁸¹. Mandat do tak szerokiego pojmowania zakresu swej władzy dawał mu zarówno omówiony przed chwilą status pomazańca Bożego, jak i właściwe dla Bizantyńczyków przekonanie o zasadniczej jedności wspólnoty chrześcijańskiej, na czele z cesarzem, którego nie opisuje dobrze współczesne ostre rozróżnienie państwo–Kościół⁸². Jak ujął to Merio Scattola „Cesarstwo jest zatem wspólnotą wyznawców jedynego Boga, Kościołem na ziemi, a cesarz jest jego zwierzchnikiem, do którego należy autorytatywne interpretowanie Słowa”⁸³.

We wczesnym średniowieczu na Zachodzie dominowała koncepcja króla-kapłana, wywodząca się po części z samego chrześcijaństwa (ściślej: z przetworzonej przez chrześcijaństwo starotestamentowej tradycji żydowskiej), po części zaś z magicznego, charyzmatycznego charakteru władcy we wczesnych państwach barbarzyńskich⁸⁴. Król panował z Bożej łaski (*Dei gratia*), czemu dawał wyraz w sferze symbolicznej rytuał namaszczenia towarzyszący coraz częściej koronacji. Sakra pozwalała władcy niejako uczestniczyć w naturze boskiej, a to wyobrażenie o dwóch naturach króla – ludzkiej i *quasi*-boskiej – budziło skojarzenie z dwoma naturami Chrystusa⁸⁵. Tę chrystocentryczną ideologię (król jako *christomimētēs* – naśladowca Chrystusa) wyrażała też powstająca w otoczeniu cesarskim sztuka, np. słynna miniatura z ewangeliarza z Akwizgranu z przełomu X i XI w., wyobrażająca cesarza (zapewne Ottona III) zasiadającego na tronie na podobieństwo Chrystusa w majestacie, z górną częścią ciała znajdującą się w Niebie, otoczonego atrybutami ewangelistów⁸⁶.

Religijnemu ufundowaniu panowania sprzyjał także wykorzystywany w takim kontekście obraz Boga, który, jako mocodawca władzy politycznej, sam występował jako Pan, władca i sędzia. „Ten Pan Bóg jest zarazem

⁸¹ J. Oberste, *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, WAM, Kraków 2010, s. 35–39.

⁸² S. Runciman, *Teokracja bizantyjska...*, s. 10.

⁸³ M. Scatolla, *Teologia polityczna...*, s. 51. W innym zaś miejscu: „Ujęcie to [...] nie pozwala myśleć o Kościele jako sakramentalnej wspólnotie oddzielnej i ewentualnie przeciwstawnej względem wspólnoty politycznej; i w jednej i w drugiej działa bowiem ten sam boski rozum, dlatego obydwie muszą być tą samą społecznością – społecznością chrześcijan zjednoczonych przez cesarza...” (s. 49–50).

⁸⁴ A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 13–34.

⁸⁵ J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 95.

⁸⁶ Dokładna analiza tego dzieła i towarzyszącej mu symboliki: E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, PWN, Warszawa 2007, s. 53–65.

wierzchołkiem i gwarantem świata feudalnego. Jest to Pan nad panami. Równocześnie [...] z punktu widzenia ideologicznego i politycznego jego władza wiąże się z faktem, że jest On królem”⁸⁷. Wyobrażenie Boga w majestacie, tronującego, było szczególnie chętnie wykorzystywane przez cesarzy, najpierw Karola Wielkiego, a potem niemieckich, w ich wysiłkach zmierzających do odtworzenia cesarstwa⁸⁸. Ów majestat udzielał się następnie władcom ziemskim, stanowiącym odbicie boskiego pierwowzoru. „Majestat przysługuje Chrystusowi zasiadającemu po prawicy Ojca [...] i od niego, wedle średniowiecznej i wczesnonowożytnej teologii politycznej, pada na królestwa ziemskie promień boskiej mocy”⁸⁹. Jako teologiczny nośnik legitymizacji, majestat oznaczał „przyznanie charakteru sakralnego przywódcy hierarchii politycznej”⁹⁰.

Jeśli idzie o zakres władzy owego króla-kapłana, to wczesnośredniowieczne państwa chrześcijańskie, o których mowa – a dotyczy to np. monarchii Merowingów, Karolingów, aż do Ottonów – były, podobnie jak cesarstwo rzymskie czy bizantyńskie, cesaropapistyczne. Władca nie miał wprawdzie wszystkich prerogatyw kapłańskich (nie mógł odprawiać mszy, zwłaszcza konsekracji), ale silnie ingerował w sprawy kościelne zarówno

⁸⁷ J. Le Goff, *Bóg średniowiecza*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 42. Nie próbujemy przy tym rozstrzygać nasuwającego się tu ogólniejszego pytania o kierunek ewentualnego związku przyczynowego między wyobrażeniem bóstwa a cechami systemu politycznego albo, wężej, panującego, do którego legitymizacji bóstwo owo jest wykorzystywane. Czy, przykładowo, istnieje korelacja między ustrojem monarchicznym a monoteizmem? A jeśli tak, to który fenomen pojawił się jako pierwszy i, ewentualnie, pociągnął za sobą przystosowanie tego drugiego? Gdybyśmy mieli zaryzykować prowizoryczną odpowiedź, powiedzielibyśmy, że to raczej struktury i relacje społeczne, w tym polityczne, kształtują konkretne wyobrażenia o sferze nadprzyrodzonej (choć niekoniecznie stwarzają religię jako taką), które następnie zwrotnie legitymizują owe struktury i relacje, w tym relacje władzy. Pogląd taki nie oznacza automatycznie przyjęcia stanowiska skrajnie Feuerbachowskiego, trudno sobie jednak wyobrazić, by pewne obrazy bogów, z ich „politycznymi” atrybutami, hierarchicznymi relacjami, walkami o władzę itp., powstały w umysłach ludzkich całkowicie autonomicznie, w oderwaniu od otaczających ich stosunków społecznych.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 24.

⁸⁹ M. Scatolla, *Teologia polityczna...*, s. 63.

⁹⁰ J. Le Goff, *Bóg średniowiecza...*, s. 45.

personalne, jak i doktrynalne. Jego supremacja była niekwestionowana tak w praktyce, jak i, początkowo, w teorii⁹¹. Z czasem doprowadziło to do wielkiego kryzysu Kościoła w X w., pogłębianego przez praktykowaną przez władców symonię i nepotyzm, traktowanie biskupstw jako najatrakcyjniejszych, bo jedynych niedziedzicznych, lenn, które można było obsadzić własnymi ludźmi.

Wyodrębnienie sfery świeckiej i kościelnej – i zapewnienie sobie względnej niezależności w tej drugiej – leżało więc w żywotnym interesie Kościoła, przy czym nie oznaczało to bynajmniej rozdziału Kościoła od państwa pojmowanego na sposób XIX- i XX-wieczny (dziedzictwo rewolucji francuskiej i myśli liberalnej) jako całkowitego odseparowania tych dwóch sfer, tylko raczej jako dyferencjacja funkcji w ramach jednej wspólnoty chrześcijańskiej (*Christianitas*), zakorzenionej w sposób przez nikogo poważnie niekwestionowany w transcendentalnej rzeczywistości religijnej⁹². Chodziło raczej o odpowiedzialność za różne aspekty tej monistycznej w gruncie rzeczy wspólnoty.

⁹¹ Choć niektórzy autorzy i przywódcy Kościoła konsekwentnie ją kwestionowali. Dla przykładu, papież Gelazy I już na przełomie V i VI w. odrzucał kapłańskie roszczenia władców: „Jednakże po przyjściu prawdziwego Króla i Arcykapłana w jednej osobie, już ani władca nie przybierał tytułu arcykapłana, ani arcykapłan nie pretendował do godności królewskiej” (Gelazy, *Czwarty traktat o więzach anatemy*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, PAX, Warszawa 1986, s. 171), a w liście do cesarza Anastazego z 494 r. głosił koncepcję oddzielenia zakresu kompetencji władców świeckich i duchowieństwa: „Dwie są oczywiście, Cesarzu Auguście, naczelne władze, które rządzą tym światem: uświęcona powaga biskupów i zwierzchność cesarska [...] Wiesz przecież, Najłaskawszy Synu, że choć godność twoja oddaje ci władzę nad rodzajem ludzkim, to jednak schylasz pokornie czoło przed ludźmi odpowiadającym za sprawy Boskie i od nich oczekujesz środków zapewniających Ci zbawienie [...] Jeśli bowiem w dziedzinie prawnego porządku publicznego zwierzchnicy religijni uznając, że władza została Ci dana z woli Najwyższego, sami także słuchają Twoich praw, żeby nie wydawało się, że w sprawach świeckich przeciwstawiają się Twoim kompetentnym decyzjom to, jak ochoczo – pytam się Ciebie – powinno się słuchać tych, którzy zostali ustanowieni szafarzami wciąż otaczanych tajemnic?” (Gelazy, *List do cesarza Anastazego*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo...*, s. 167–168). Dodajmy dla porządku, że nie pojawia się tu słynne, przypisywane często papieżowi Gelazemu sformułowanie o „dwóch mieczach”, ale sens jest podobny.

⁹² A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 121–122. To samo podkreślaliśmy wyżej w odniesieniu do Bizancjum.

Deifikacji władcy w chrześcijaństwie łacińskim – albo choćby nadaniu mu statusu porównywalnego z *quasi*-boskim statusem cesarza bizantyńskiego – stała na przeszkodzie eskalacja roszczeń papieża. Z czasem bowiem ten niezbyt w gruncie rzeczy radykalny postulat zapewnienia Kościołowi względnej autonomii w zarządzaniu własnymi sprawami, wyartykułowany w toku walki z symonią i postawiony – przynajmniej, bardzo ostro – przez Grzegorza VII, przekształcił się za Aleksandra III, a zwłaszcza Innocentych III i IV, w żądanie całkowitej supremacji władzy duchownej nad świecką. Oba apostołskie miecze, duchowy i świecki, znalazły się w gestii papieża. On stał się dysponentem władzy monarchów, przyznał sobie prawo zatwierdzania wyboru cesarzy niemieckich, a także ich depozycji (a nie tylko ekskomuniki, która jest istotnie prerogatywą czysto kościelną). Tuż przed swoją śmiercią w 1216 r., po ekskomunikowaniu cesarza Ottona IV w 1210 r., Innocenty III był niekwestionowanym władcą duchowym oraz faktycznym rozgrywającym politycznym chrześcijańskiej Europy.

Dla statusu monarchów ta doktryna, zwana przez Adama Wielomskiego augustynizmem politycznym⁹³, oznaczała, że ich władza nie pochodzi od Boga bezpośrednio (jak twierdzili juryści królewscy), tylko za pośrednictwem Kościoła, a zatem przez Kościół, w osobie papieża, może być nadawana, recenzowana i odbierana, najpierw tylko w razie grzechu (*ratio peccati*), a potem już jakiegokolwiek, niekoniecznie doktrynalnego sporu z papieżem. Legitymacja władzy monarszej nie istniała zatem niezależnie od Kościoła. Władcom świeckim przypadała w tej doktrynie rola służebna, jako niezbędnym wykonawcom funkcji, które nie licowały z godnością duchowieństwa (przelewanie krwi, toczenie wojen, karanie przestępców, heretyków itp.).

Skoro legitymacja władzy, jak wywodziliśmy w rozdziale 1, jest kwestią subiektywnej wiary poddanych, można się zastanawiać, na ile ten dyktat doktrynalny papieża był powszechnie uznawany, tzn. czy faktycznie poddani uważali, że uprawomocnienie władzy dokonuje się wyłącznie poprzez Kościół. Wydaje się za

⁹³ *Ibidem*, rozdz. II i n., przy czym autor zaznacza wyraźnie, że jest to doktryna ewidentnie średniowieczna, której nie można wprost utożsamiać z poglądami św. Augustyna. Dla porównania warto przytoczyć trzy modele średniowiecznej teologii politycznej wyróżnione przez Merio Scatollę (*Teologia polityczna...*): „imperium bez Kościoła”, „Kościół bez imperium” i „Kościół wraz z imperium” (s. 45), które autor określa, odpowiednio, jako Euzebiański, Augustyński i Gelazjański (s. 59).

tym przemawiać skuteczność takich instrumentów polityki papieskiej jak ekskomunika i interdykt. Jeśli Henryk IV, a potem też Fryderyk Barbarossa czuli się zmuszeni do strasznego upokorzenia się przed papieżem, to widocznie wypowiedzenie im posłuszeństwa przez poddanych postrzegali jako bardzo realne zagrożenie⁹⁴. Podobnie interdykt, czyli zakaz odprawiania obrzędów katolickich na danym terenie, był często używanym przez papieży średniowiecznych środkiem walki politycznej. Tak bardzo Canossa wstrząsnęła świadomością średniowiecznej Europy, że jakiegokolwiek niezależne od Kościoła ufundowanie władzy cesarskiej stało się przez dłuższy czas niezwykle utrudnione, jeśli nie niemożliwe⁹⁵.

Kres skutecznym roszczeniom Kościoła do supremacji politycznej położył zarówno kryzys samego papieństwa (wielka schizma zachodnia, niewola awiniońska), jak i stopniowy rozkład systemu feudalnego, który sprzyjał utrzymywaniu wpływów politycznych papieża poprzez podporządkowywanie sobie względnie niezależnych od monarchy feudałów duchownych i świeckich⁹⁶. W bardziej scentralizowanych państwach nowożytnych przestało to być możliwe. Dodatkowo, rozwój nowych idei politycznych, nadających państwu status publiczno-prawny i wywodzących władzę ze źródeł kontraktualnych, pozwolił oprzeć panowanie monarchów na innych niż w średniowieczu podstawach. Z czasem doprowadziło to do obumarcia religijnej legitymizacji władzy i zaniku teokracji w Europie. Istotną konsekwencją tego procesu było także zwiększenie zakresu i centralizacji władzy monarchów w epoce nowożytnej. Idea boskiego pochodzenia władzy ograniczała bowiem ich suwerenność, która w średniowieczu oznaczała bardziej nadrzędność wobec innych podmiotów systemu politycznego (np. panów feudalnych) niż uprawnienie do samodzielnego, niczym nieskrępowanego tworzenia i znoszenia praw bez podlegania im. Na przeszkodzie tak pojmowanej, absolutnej suwerenności, stały, z jednej strony, normy, zwyczaje, tradycyjne uprawnienia władców lokalnych, z drugiej zaś

⁹⁴ Można by się zastanawiać, czy za „poddanych” należy tu uważać cały lud, czy tylko książąt Rzeszy, którzy wykorzystywali tę sytuację politycznie. Ale nawet w tym drugim przypadku także i oni musieli w ostatecznym rozrachunku polegać na lojalności poddanych.

⁹⁵ *A contrario*, ludowa wiara w magiczne moce monarchy pozostawała silna wbrew stanowisku kościelnemu. W 1086 r. chłopci tokańscy usiłowali, w nadziei na urodzaj, za wszelką cenę dotknąć szat Henryka IV, mimo że był on w tym czasie obłożony klątwą. Zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna...*, s. 93.

⁹⁶ A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 354–355.

zewewnętrzne wobec monarchy, boskie źródło wszelkiej władzy i praw. Dopiero jego odrzucenie – tak opiewane przez Oświecenie oddzielenie władzy od religii i oparcie jej na świeckich, kontraktualnych podstawach – utworowało drogę najpierw do absolutyzmu, potem zaś do mniej autorytarnej, większej zaś co do zakresu i intensywności, władzy współczesnych reżimów demokratycznych⁹⁷.

3.2.5. Uświęcenie dynastii

Uświęcenie dynastii może być pewnym wariantem deifikacji władcy bądź wyobrażenia o jego boskim namiestnictwie. W tym pierwszym przypadku przypisywanie całej dynastii boskiego pochodzenia staje się naturalnym uzupełnieniem wiary w boskość poszczególnych jej członków. W drugim, choć poszczególni panujący nie posiadają boskiego statusu, sakralizacja rodziny królewskiej, a w szczególności jej mitycznych często początków, wzmacnia legitymację ich władzy.

Wskażmy tylko kilka z wielu możliwych przykładów. Dynastie faraonów egipskich stanowiły w istocie, jak wspomniano, ciąg wcieleń Horusa, Re czy Amona. Założycielką rodu cesarzy japońskich była bogini Amaterasu. Dynastia Inków wywodzi swój początek od boskiego rodzeństwa Manco Capaca i Mamy Oclio, dzieci boga-słońca⁹⁸. Motyw boskich bliźniąt jest dość rozpo-

⁹⁷ Taką interpretację średniowiecznej teorii boskiej suwerenności, jako koncepcji religijno-politycznej ograniczającej istotnie władzę monarchów, rozwija Bertrand de Jouvenel w *Traktacie o władzy*, Fijorr, Warszawa 2013. Kościół lansował „formułkę św. Pawła – każda władza pochodzi od Boga – mniej w celu nakłonienia poddanych do posłuszeństwa władzy, lecz raczej żeby podporządkować władzę Bogu. Troską Kościoła nie było więc przekazanie książętom boskiego zwierzchnictwa przez nazywanie ich przedstawicielami czy namiestnikami Boga, lecz coś zupełnie przeciwnego: uświadomienie im, że są tylko powiernikami boskiej władzy i że ich obowiązkiem jest korzystać z niej zgodnie z intencją i wolą Pana, od którego ją otrzymali” (s. 46). Dążąc do emancypacji spod tego podporządkowania, książęta, po pierwsze, powoływali się na przytaczany już wcześniej argument o bezpośrednim (a nie za pośrednictwem Kościoła) pochodzeniu ich władzy od Boga, po drugie zaś, co ważniejsze, „odwoływali się do tradycji prawa rzymskiego, które przypisywało suwerenność nie Bogu, lecz ludowi!” (s. 47). W konsekwencji, dzięki skuteczności tych zabiegów legitymizacyjnych, „władza, argumentując z perspektywy narodu przeciwko Bogu, mogła spojrzeć z perspektywy Boga przeciwko narodowi – wybieg, który był koniecznym krokiem do zaprowadzenia absolutyzmu” (s. 47).

⁹⁸ E. Baity, *Ameryka przed Kolumbem*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1962, s. 143.

wszechniony w mitach założycielskich – wspomnijmy tylko o Romulusie i Remusie, protoplastach królów rzymskich. Warto też przypomnieć sobie legendę dynastyczną Piastów, wskazującą na nadprzyrodzone początki polskiego rodu panującego: na postrzyżynach Siemowita pojawili się boscy posłańcy, którzy dokonali rozmnożenia jadła⁹⁹. Swego rodzaju dynastię, choć biologicznie nie-spokrewnioną, stanowili też dalajlamowie tybetańscy, uchodzący za ciąg inkarnacji bodhisattwy Chenreziga Awalokiteśwary.

Sakralizacja dynastii, poza ogólnym wzmocnieniem legitymacji poszczególnych wywodzących się z niej władców, pełni w stosunku do rodu panującego inną jeszcze specyficzną funkcję: wiarygodność tego wyobrażenia stabilizuje władzę przez to, że czyni sukcesję poza dynastią niemożliwą, a ściślej – nieprawomocną. Utrudnia to znacznie przejęcie władzy przez uzurpatora, który, poza ewentualnymi praktycznymi przeszkodami związanymi z przewrotem, musi pokonać niejednokrotnie znacznie poważniejsze trudności z uprawomocnieniem swego panowania. Może starać się tego dokonać przez wywiedzenie swego rodowodu od boskich przodków bądź z innej linii panującej dotychczas dynastii. Często jednak faktyczne bądź przewidywane niepowodzenie takich wysiłków powoduje, że rzeczywistej władzy uzurpatora, wysokiego urzędnika czy szarej eminencji towarzyszy utrzymywanie formalnego panowania obdarzonego boską sankcją monarchy. Tak działo się choćby za panowania frankońskich Merowingów czy cesarzy japońskich, gdy sprawujący faktyczne rządy, odpowiednio, majordomowie w VII–VIII w. i szoguni w XVII–XIX w. nie śmieli jednak obalić uświęconej dynastii (w przypadku Merowingów uczynił to dopiero Pepin Mały, detronizując w 751 r. Childeryka III)¹⁰⁰.

⁹⁹ Anonim (tzw. Gall), *Kronika polska*, Ossolineum, Wrocław 2008, ks. I, s. 12–13; Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, Ossolineum, Wrocław 2008, ks. II rozdz. III, s. 41–42, choć, jak zauważa Roman Michałowski, Kadłubek jest znacznie bardziej od Galla powściągliwy w przypisywaniu dynastii piastowskiej nadprzyrodzonych początków czy dostrzeganiu boskiej interwencji w dziejach wywodzących się z niej władców (*Ideologia monarchiczna Piastów wcześniejszego okresu*, [w:] *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w.*, red. J. Banaszkiewicz, Instytut Historii PAN, Warszawa 1994, s. 185–190).

¹⁰⁰ *Encyklopedia historyczna świata*, t. 4, red. M. Salamon, A. Waśko, Opres, Kraków 2000, s. 347; A. Podraza, *Daleki Wschód w XVII w.*, [w:] *Wielka historia świata*, t. 7, red. A. Podraza, Fogra, Kraków 2005, s. 687–689; M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, s. 88.

Uświęcenie dynastii może odgrywać istotną rolę polityczną również w monarchiach, w których formalną procedurą sukcesji jest elekcja, a panującym zależy, by odbywała się ona w ramach ich rodu (np. w średniowiecznym cesarstwie rzymskim narodu niemieckiego). W tym kontekście można by powiedzieć, że uprawomocnienie, jakiego dostarcza dynastia, sytuuje się pomiędzy silną, z reguły instytucjonalną legitymacją, którą cieszy się sama instytucja monarchii czy cesarstwa, a słabszą na ogół legitymacją personalną przysługującą poszczególnym monarchom¹⁰¹. Wprost stwierdza to Marc Bloch w odniesieniu do wczesnośredniowiecznych germańskich jednostek politycznych: „Idea legitymizacji osobistej była słaba, natomiast dynastycznej – bardzo silna”¹⁰². Dlatego, mimo że obalanie władców nie należało bynajmniej do rzadkości, przywiązywano wagę do pochodzenia ich następców z tego samego rodu. Podobnie, liczne przewroty pałacowe, których ofiarą padali cesarze bizantyńscy, nie zakłócały zazwyczaj ciągłości dynastii. Z tego samego powodu perski Dariusz, który doszedł do władzy w wyniku zamachu stanu i, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, był co najwyżej bardzo daleko spokrewniony ze swoim poprzednikiem Kambyzesem, silnie podkreślał swą przynależność do rodu Achemenidów.

*

Poza wyżej omówionymi dałoby się wskazać inne sakralne role władców, w szczególności proroka i mesjasza, nie będziemy ich jednak w tym miejscu szczegółowo omawiać. Tej pierwszej, bo o prorockiej funkcji władców będzie mowa obszerniej w rozdziale 5 w odniesieniu do mormonów. Tej drugiej zaś, ponieważ rzadko bywa powiązana trwale z systemem politycznym. Mesjasze stają na czele raczej ruchów religijnych i politycznych niż państw czy innych systemów politycznych. Ich władza potrafi być bardzo silna, zwłaszcza pod względem zakresu i intensywności, ale zarazem efemeryczna i zbyt krótkotrwała, by ulec głębszej instytucjonalizacji – za ilustrację niech posłużą ży-

¹⁰¹ O różnicy tej świadczy np. fakt, że o ile papieże przyznawali sobie niekiedy prawo do składania z tronu poszczególnych cesarzy, o tyle nie posuwali się raczej do kwestionowania samej instytucji cesarstwa.

¹⁰² M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, s. 81.

dowski Sabataj Cwi¹⁰³, rosyjscy chłystowscy „Chrystusi” Daniła Filipowicz i Iwan Susłow¹⁰⁴, czy sudański Mahdi. Innego spektakularnego przykładu dostarczają krótkie rządy anabaptystów w niemieckim Münsterze. Po ich dojściu do władzy w wyniku wyborów do rady miejskiej w 1534 r., jeden z przywódców, Jan Bockelson (Jan z Lejdy), ogłosił się królem-mesjaszem. Otoczył się dworem, ceremoniałem i przepychem. Jego panowanie miało charakter charyzmatyczny. Na króla powołał go sam Bóg, komunikując to w wizji poprzez innego proroka, Johanna Dusentschura. Różne decyzje Bockelsona były efektem boskiego natchnienia, poczynając od zmiany ustroju politycznego (rada starszych zamiast rady miejskiej), poprzedzonej biegiem przezeń w transie po ulicach, po skazywanie na śmierć poszczególnych osób. Bockelson rościł sobie pretensje do panowania nad całym światem, co podkreślały takie nośniki legitymizacji jak jego nowy herb – kula ziemską przebita mieczami oznaczającymi dotychczasową władzę świecką i duchowną cesarza i papieża, a nad nią krzyż ze słowami „Jeden król sprawiedliwości nad wszystkimi” – który miał, jak pisze Norman Cohn, „symbolizować roszczenie Bockelsona do absolutnej władzy duchowej i świeckiej nad całym światem”, monety (okolicznościowe, bo pieniądza nie używano) z inskrypcjami typu „Słowo stało się ciałem i mieszka między nami” itd.¹⁰⁵

3.3. Rytualne nośniki legitymacji

Dotychczasowe rozważania poświęciliśmy głównie wyobrażeniom na temat statusu panujących i pochodzenia ich władzy, ich miejsca w porządku świata, relacji, jakie łączą ich z poddanymi i funkcjonariuszami religijnymi. Na osobne omówienie zasługuje wszakże odrębny, choć komplementarny wobec powyższego, problem znaczenia zrytualizowanych zachowań politycznych. Przez rytuał polityczny będziemy rozumieć „symboliczne zachowania społeczne znormalizowane

¹⁰³ L. Festinger, H. Riecken, S. Schachter, *Gdy prorocтво zawodzi*, WAM, Kraków 2012, s. 25–28.

¹⁰⁴ J. Gondowicz, *Najkrótszy słownik sekt i herezji kościoła wschodniego*, „Literatura na Świecie” 1989, nr 4 (213), s. 138–139.

¹⁰⁵ N. Cohn, *W pogoni za millenium. Millenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 241–251.

i powtarzalne”¹⁰⁶, odnoszące się do stosunków władzy. Wyjaśnienie owego ogólnego „odnoszenia się” będzie przedmiotem dalszych wywodów.

Kwestię tę można rozpatrywać na tle szerszego, klasycznego w antropologii kulturowej zagadnienia stosunku rytuału do mitu. Podobnie jak rytuał stanowi przywołanie i odtworzenie treści mitu (dotyczącego np. początków plemienia, pochodzenia i czynów przodków, genezy jego struktury społecznej), tak rytuał polityczny za pomocą środków symbolicznych przetwarza i komunikuje treści formuły legitymizacyjnej, ułatwiając wspólnocie politycznej przyswojenie i akceptację istniejących stosunków władzy. Rytuał polityczny stanowi więc jeden z podstawowych nośników legitymizacji (por. wyżej p. 1.2.2). Jego działanie nie polega jednak wyłącznie na „ilustrowaniu” idei i norm leżących u podstaw porządku politycznego danej wspólnoty, ale ma także istotny wymiar emocjonalny. Jak zauważa Victor Turner, rytuał

w obrębie swojej siatki znaczeń wprowadza etyczne i prawne normy społeczne w bliski kontakt z silnymi bodźcami emocjonalnymi [...] Normy i wartości, z jednej strony, zostają nasycone emocjami, podczas gdy, z drugiej, „wulgarne”, podstawowe emocje ulegają uwzniośleniu w kontakcie z wartościami społecznymi¹⁰⁷.

System wartości, na jakich opiera się ład polityczny, tytuł do władzy przedkładany przez rządzących, wyjaśnienie jej nierównomiernej dystrybucji w społeczeństwie i inne treści formuły legitymizacyjnej doznają w ten sposób wzmocnienia w powiązaniu z pozytywnymi przeżyciami towarzyszącymi uczestnictwu w zbiorowych ceremoniach politycznych.

Rytuały są więc potrzebne wszystkim władcom, nie tylko, co najbardziej oczywiste, tym, dla których inne kanały komunikowania treści politycznych były lub są w dużej mierze niedostępne (np. ze względu na niepiśmienność większości poddanych). Jeśli chodzi o władców teokratycznych, to dochodzą tu

¹⁰⁶ Jest to definicja rytuału D. Kertзера, *Rytuał, polityka, władza*, przeł. Z. Simbierowicz, Volumen, Warszawa 2010, s. 21. Od obyczaju czy zwyczaju rytuał odróżnia właśnie symboliczny charakter owych znormalizowanych i powtarzalnych zachowań.

¹⁰⁷ V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Nomos, Kraków 2006, s. 39–40.

jeszcze dodatkowe względy. Sakralizacja władcy, zwłaszcza w przypadku jego deifikacji, oznacza najbardziej bezpośrednie zejście absolutu na ziemię. Stąd potrzebne są zasady, specjalny ceremoniał – np. wzmiankowane wcześniej rytuały „delimitacyjne”, przestrzennie i symbolicznie oddzielające świętego władcę od poddanych, zasłony, podwyższenia, czołobitność – pozwalające na utrzymanie owego dystansu między *sacrum* a *profanum*, na którym opiera się ufundowany religijnie ład społeczny, w tym polityczny.

Co jednak konkretnie oznacza owa „ilustracyjna” czy komunikacyjna – druga podstawowa obok emocjonalnej – rola rytuału politycznego? Rytuał spełnia wobec systemu politycznego kilka istotnych funkcji. Przede wszystkim komunikuje sam fakt zaistnienia stosunku władzy: konieczne jest bowiem symboliczne oznaczenie momentu, w którym ktoś, kto wcześniej nie miał władzy, wchodzi w jej posiadanie (czy poprawniej: staje się podmiotem panującym w relacji władzy), i może odtąd wysuwać prawomocne roszczenia do posłuszeństwa ze strony poddanych. Okazuje się więc, że rytuał ma w gruncie rzeczy wobec władzy moc wręcz kreacyjną, a nie jedynie komunikacyjną: „Rytuału używa się do konstytuowania władzy, nie zaś do odzwierciedlenia władzy, która już istnieje”¹⁰⁸. Klasycznym przykładem pełniących taką funkcję rytuałów są wszelkie ceremonie inauguracyjne, takie jak inauguracja monarchy, zaprzysiężenie prezydenta, ślubowanie posłów itp.

Ponadto rytuał polityczny może służyć do ustanawiania relacji, zwykle hierarchicznych, wśród rządzących. Zasady precedencji w protokole dyplomatycznym, odległość od przywódcy podczas wystąpień publicznych, rola, jaka poszczególnym członkom elity politycznej przypada podczas różnego rodzaju ceremonii¹⁰⁹ – wszystko to są, w myśl wspomnianej już dialektyki kreacyjno-ekspresyjnej, zarówno sposoby ustanawiania, jak i wyrażania statusu politycznego, zarazem czynniki i znamiona pozycji w relacjach władzy.

Po trzecie wreszcie, rytuały przekazują i uzasadniają postulowane w formule legitymizacyjnej idee dotyczące pochodzenia i kształtu relacji władzy. W interesującym nas przypadku władzy teokratycznej służą w szczególności do zaakcentowania jej boskiej proveniencji, specjalnej więzi łączącej panującego ze sferą sakralną. Bodaj najwyraźniej widać to w średniowiecznych ceremoniach inauguracji monarchów, które co najmniej od schyłku I tysiąclecia nabrały

¹⁰⁸ D. Kertzer, *Rytuał, polityka, władza...*, s. 42–43.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 50–51.

charakteru religijnego. Wyrażał się on w rozbudowanej liturgii celebrowanej przez biskupa, której kulminacyjnym punktem był rytuał sakry – namaszczenia władcy poświęconym olejem. W tym momencie stawał się on bożym pomazańcem (*christos*), pełniącym swą funkcję z łaski bożej (*Dei gratia*), wraz z całym kompleksem przypisywanych temu znaczeń i konsekwencji, które omawialiśmy wcześniej (p. 3.2.4). Ceremonia inauguracji zawierała też inne, niezwykle ważne elementy, takie jak intronizacja, a w szczególności koronacja i wręczenie innych insygniów (takich jak miecz, włócznia, berło, jabłko), które należy traktować jako materialne nośniki legitymizacji, naładowane symbolicznym znaczeniem. Nawet i te, bardziej świeckie, momenty obrzędu nie były jednak całkowicie pozbawione sensu religijnego; niektóre insygnia mogły być jednocześnie relikwiami (Święta Włócznia królów niemieckich, węgierska korona św. Stefana¹¹⁰ itp.), często były one też święcone i w trakcie ceremonii podejmowane z ołtarza.

Interpretacja sakry, we wczesnym średniowieczu traktowanej jako naturalna konsekwencja sakralno-magicznego charakteru królów-kapłanów, z czasem stała się kością niezgody między umacniającym swoją niezależność Kościołem a świeckimi władcami. Jak już wspominaliśmy, władcy chcieli w niej widzieć wyraz statusu co najmniej równego duchownym, skoro tak jak i oni stawali się boskimi pomazańcami, Kościół wskazywał zaś, że niezbędnym pośrednikiem i szafarzem namaszczenia jest biskup, władza spływa więc na monarchę za pośrednictwem Kościoła. Kościół podkreślał też, że sakra monarsza nie jest równa biskupiej i nie nadaje władcy godności kapłańskiej. W sferze symbolicznej treści te wyrażały się m.in., już od papieży Innocentych, w niepełnym namaszczeniu królów (np. królom polskim namaszczano tylko ramiona i piersi bądź plecy, ale nie głowę¹¹¹). Ponadto papieżom, na znak ich najwyższej, również doczesnej władzy – to oni uznali się teraz za królów-kapłanów, których biblijnymi prefiguracjami byli Melchizedek, Chrystus i św. Piotr – przysługiwały insygnia z porządku świeckiego, jak tron, płaszcz, berło, czy tiara (liturgiczna wersja korony)¹¹². Pomimo to korzyści legitymizacyjne, jakie władcy odnosili

¹¹⁰ Z. Dalewski, *Władza, przestrzeń, ceremonia. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Neriton, Warszawa 1996, s. 109–111, 224.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 149.

¹¹² A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 205.

z sakry, przeważały jednak niewątpliwie nad koniecznością stawiania czoła niewygodnym uroszczeniom Kościoła. Jak stwierdza Marc Bloch, „rytuał ten przyczynił się, jak się wydaje, do utrwalenia wśród ludu (wyjawszy kilku teoretyków kościelnych) obrazu króla-pomazańca bożego albo dokładniej – króla, który był więcej niż na wpół kapłanem”¹¹³.

Średniowieczne rytuały inauguracyjne, zgodnie ze sformułowaniem Zbigniewa Dalewskiego,

potwierdzając fakt legalnego przejęcia tronu przez nowego monarchę i zapewniając mu przychyłność mocy sakralnych i lojalność poddanych, wyposażały go w środki umożliwiające mu skuteczne sprawowanie władzy. W obrzędowych działaniach, składających się na monarszą inaugurację, znajdowały swój wyraz podstawowe dla zachowania wewnętrznej spójności wspólnoty wyobrażenia o zasadach funkcjonowania jej politycznego i społecznego ustroju, o zakresie monarszych uprawnień i rodzaju relacji łączących władcę z poddanymi¹¹⁴.

Innymi słowy, spełniały one kilka, wyodrębnionych w naszej wcześniejszej analizie, funkcji: sygnalizowały sam fakt sukcesji oraz jego legalność; zakotwiczyły władcę w sferze *sacrum*; symbolicznie odzwierciedlały podstawowe założenia ideologii politycznej wspólnoty. Wszystko to, w połączeniu z bodźcami emocjonalnymi wyzwalanymi przez obrzędy inauguracji (i towarzyszące jej ceremonie pozaliturgiczne, niekiedy z elementami ludycznymi) przyczyniało się do zyskania przez nową władzę akceptacji. Owe rytuały stanowiły więc, w naszej terminologii, transmutery legitymizacji, których skuteczne zastosowanie zapewniało władzy legitymację.

Trzeba jednak pamiętać, że działania rytualne nie kończą się na akcie sukcesji. W interpretacji Stanisława Filipowicza sprawowanie władzy jest nieprzerwanym spektaklem, w którym panujący, poruszający się w jarzmie form, wyposażony w symboliczne rekwizyty, odgrywa rolę, z której nie może ani na chwilę wypaść, to bowiem mogłoby spowodować zawalenie się kosmicznego ładu, którego władca jest strażnikiem, a cały ów „spektakl władzy” – urzeczywistnieniem. „Sprawowanie władzy jest przecież kontynuacją dzieła

¹¹³ M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, s. 92.

¹¹⁴ Z. Dalewski, *Ceremonia inauguracji władcy w Polsce w XI-XIII w.*, [w:] *Imagines Potestatis...*, s. 9.

stworzenia. [...] Spektakl władzy staje się w ten sposób kontynuacją kosmogonii, potwierdzeniem ładu”¹¹⁵. Fundamentalna dla teokracji funkcja władcy jako podtrzymującego kosmiczny porządek i fundującego na nim porządek społeczny, którą wyodrębniliśmy na początku rozdziału (p. 3.1), znajduje tym samym swoje rytualne odzwierciedlenie. Owego spektaklu nie kończyła nawet śmierć władcy, wówczas bowiem wyszukane ceremonie pogrzebowe miały zapewnić płynność i prawomocność sukcesji, ustanawiając symboliczny związek między starym a nowym władcą („umarł król, niech żyje król!”) albo, jeszcze lepiej, nigdy nieprzerwaną ciągłość władzy królewskiej jako urzędu czy fikcji prawnej („król nie umiera nigdy”)¹¹⁶.

Metafory spektaklu (teatru) używa także Clifford Geertz opisując XIX-wieczne państewko na indonezyjskiej wyspie Bali. Znaczenie sfery rytualnej było w nich tak wielkie, że jej relacje ze sferą polityczną wydają się tam, z europejskiego punktu widzenia, wręcz odwrócone:

masowy obrzęd nie był środkiem wsparcia państwa, lecz raczej odwrotnie – państwo, nawet bliskie już ostatniego tchnienia, stanowiło mechanizm umożliwiający odprawienie tego obrzędu. Władza służyła splendorowi, a nie splendor władzy¹¹⁷.

Geertz, podsumowując swoją analizę, formułuje postulat zrewidowania dominującego w teorii polityki ujęcia zależności między rytuałem a władzą. Ceremonie polityczne nie służą wyłącznie zilustrowaniu formuł legitymizacyjnych czy udratyzowaniu i wzmocnieniu oddziaływania rządzących na poddanych albo zamaskowaniu jego prawdziwego charakteru, ale – jak sami stwierdziliśmy już wcześniej – są dla władzy konstytutywne, tworzą ją w najbardziej realnym sensie. Dopiero jako główny aktor tego spektaklu władzy, transformującego sakralny makrokosmos w mikrokosmos społeczny, władca staje się tym, kogo w owym teatrze odgrywa¹¹⁸. W ten sposób rytuał zyskuje moc sprawczą.

¹¹⁵ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988, s. 223.

¹¹⁶ E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla...*, rozdz. VII.3.

¹¹⁷ C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX w.*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006, s. 11.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 127, 140–141.

3.4. Podsumowanie

Wydaje się, że sakralizacja władzy – wiara w jakieś jej powiązanie ze sferą świętości – jest w społecznościach ludzkich niezwykle rozpowszechniona, a w epoce przednowożytnej była niemal uniwersalna. Wiara ta mogła przy tym przybierać różne postacie. W religiach plemiennych władca mógł być czarownikiem kontrolującym w sposób magiczny moc na użytek swych poddanych bądź gwarantem kosmicznego ładu wszechświata. Wiara w boskie pochodzenie władzy cechuje także każdego wyznawcę religii uniwersalistycznych – skoro Bóg stworzył wszystko, co istnieje, to jego dziełem jest także władza. W tym przypadku nie chodzi nam tu jednak o takie szerokie ujęcie. Mówiąc o boskim pochodzeniu władzy jako idei legitymizującej panowanie, czyli rezonującej w sferze politycznej, mamy raczej na myśli wiarę w celowe ustanowienie przez Boga samego władcy, reguł, na których winny się opierać jego rządy, czy wreszcie całego porządku politycznego.

Spoglądając na zaprezentowany w tym rozdziale materiał przez pryzmat zaproponowanych wcześniej kategorii analitycznych można dostrzec, że przypisywane władcom role sakralne lub odnoszące się jakoś do sfery *sacrum* – boga, jego kapłana czy namiestnika – dobitnie wyrażane w doktrynach i ideologiach monarszych, uzewnętrzniane zaś w gestach, rytuałach, insygniach, pełniły funkcję nośników legitymizacji, komunikujących poddanym w zrozumiałych dla nich pojęciach i kodach symbolicznych wysuwane przez władcę roszczenie do posłuszeństwa z ich strony (p. 1.2.2). Roszczenie to było na ogół skuteczne, bo odwoływało się do głęboko zakorzenionych w powszechnej świadomości przekonań o istnieniu bezosobowych mocy, które skupia i kontroluje władca, lub osobowych bogów, którzy bądź to rządzą bezpośrednio w osobie panującego, bądź też udzielają mu mandatu do sprawowania władzy doczesnej.

Obserwacja przykładów historycznych pozwala też uprawdopodobnić tezy o przewadze legitymacji nad przymusem w teokracji (TW. 4–5). Widać to szczególnie w przypadku papieskiego panowania nad monarchiami europejskimi w XII–XIII w., które opierało się wyłącznie na autorytecie religijnym, nie zaś na sile militarnej i to nawet z zastrzeżeniem, że nie można tu mówić o bezpośredniej władzy papieża, a raczej uznawaniu jego zwierzchnictwa (trochę na kształt stosunków feudalnych), i że rzeczywisty zasięg autorytetu

3. Sakralizacja władzy

papieża nigdy nie dorównywał uroszczeniom papalistycznych teorii. Trzeba jednak uczciwie przyznać, że nie zawsze tak się dzieje. Kontrprzykładem wydaje się być omówiony tu pokrótce system polityczny współczesnego Iranu, w którym nie dość skuteczna legitymizacja religijna skłania rządzących do używania przymusu¹¹⁹.

¹¹⁹ Można by wprawdzie argumentować, że wobec tego Iran z teokracji przedzierzgnął się w tyranię, ale uprawdopodobnienie takiego stwierdzenia wymagałoby zbadania, czy istotnie większa część społeczeństwa odrzuca religijne uprawomocnienie władzy reżimu. Bez takiego badania byłby to zbyt łatwy wybieg dla ratowania zagrożonej tezy.

ROZDZIAŁ 4

GENEZA I STABILNOŚĆ WŁADZY TEOKRATYCZNEJ

W niniejszym rozdziale rozważymy pytanie o pochodzenie władzy teokratycznej. Ustalenia teoretyczne dotyczące transakcyjnego ujęcia władzy poczynione w p. 1.3 zostaną zastosowane do analizy teokracji. Zasadność zastosowania teorii wymiany społecznej do analizy pewnych aspektów teokracji potwierdza pośrednio niezwykle udana próba skonstruowania transakcyjnej teorii religii¹. Andrzej Wójtowicz pisze wprost, że „Religia jest operacją na relacji wzajemności” i w takim duchu ją wyjaśnia². Oba te przykłady odnoszą się wprawdzie do religii jako takiej, nie zaś do opartej na niej władzy, jednak rola pośredników, administratorów i szafarzy dóbr religijnych stawia funkcjonariuszy religijnych, funkcjonalnie rzecz biorąc, w roli stron transakcji religijnych. Na zakończenie rozdziału spróbujemy też określić kryteria stabilności teokracji, wyprowadzone ze sformułowanych poprzednio (p. 1.3.2) ogólnych warunków stabilności władzy.

4.1. Teokracja jako wymiana

Przystępując do transakcyjnego ujęcia teokracji, należy sobie odpowiedzieć na pytanie o przedmioty i podmioty relacji władzy teokratycznej (co i przez kogo jest wymieniane) oraz specyfikę norm, na których ta wymiana się opiera. Uczestnikami transakcji wymiany w teokracji są, z jednej strony, *funkcjonariusze religijni* oraz pozostający z nimi w rozmaitych relacjach władcy świeccy i, z drugiej strony, poddani – wyznawcy tej samej co funkcjonariusze religii.

DEFINICJA 21. *Funkcjonariusz religijny – duchowny, kapłan, czarownik, szaman, prorok lub inna osoba odznaczająca się szczególną, w danej społeczności, relacją do sacrum, rozporządzająca zasobami religijnymi.*

Przedmiotem wymiany są natomiast specyficzne *zasoby religijne*, takie jak boże błogosławieństwo, opieka, którą bóstwo otacza swoich wyznawców, kon-

¹ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2007.

² A. Wójtowicz, *Socjoekonomiczna interpretacja zachowań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1994, nr 4, s. 5.

kretnie, sprzyjające im działania bóstwa czy innego typu istoty nadprzyrodzonej (wsparcie w wojnie, wyleczenie chorego, zesłanie deszczu w czasie suszy itd.), a także korzyści wynikające z członkostwa we wspólnocie religijnej, np. poczucie przynależności i moralnej wyższości w stosunku do nie-członków, uczestnictwo we wspólnych rytuałach, dostęp do różnych doświadczeń religijnych i form pobożności³; i wreszcie najważniejsze i najcenniejsze z perspektywy wyznawców dobro, jakim jest wieczne zbawienie.

DEFINICJA 22. *Zasoby religijne – dobra (nagrody) o pochodzeniu nadprzyrodzonym, uzyskiwane od bóstwa bądź poprzez uczestnictwo we wspólnocie religijnej.*

Jak widać, pomimo że zasoby religijne generowane są w sferze *sacrum*, ich administratorami, na mocy DEF. 21, są funkcjonariusze religijni. Jest to kluczowa konstatacja, która pozwala w ogóle mówić o teokracji z perspektywy politologii czy socjologii (a nie teologii), w szczególności zaś wyjaśnić pochodzenie teokratycznych struktur władzy.

Pisząc o owych specyficznych religijnych zasobach będących przedmiotami transakcji społecznych Stark i Bainbridge określają je mianem kompensatorów. W odróżnieniu od nagród, dostarczanych natychmiast i w mniej lub bardziej namacalny sposób, kompensatory cechują się odroczonym, z reguły aż do życia pozaziemskiego, terminem ich uzyskania i towarzyszącą temu niepewnością⁴. W istocie tylko niektóre zasoby religijne, np. właśnie obietnica zbawienia, mają taki charakter. Inne, jak cudowne uleczenie czy inne nadprzyrodzone interwencje w naturalny porządek rzeczy, a także wspomniane wyżej korzyści wynikające z przynależności do wspólnoty, jawią się wyznawcom jako namacalne nagrody.

Z naszego punktu widzenia rozróżnienie pomiędzy (różnie rozumianym) zbawieniem a innymi dobrami religijnymi jest jednak istotne z innego jeszcze powodu: zbawieniu przypisywana jest przez autentycznych wyznawców

³ M. Marczevska-Rytka, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 112.

⁴ „Kompensatory to zapowiedzi nagrody przedstawione w oparciu o wyjaśnienia, które nie poddają się łatwo jednoznacznej ocenie” (R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii...*, s. 53, DEF. 18).

tak wielka, nieporównywalna z niczym wartość, że trudno znaleźć dla niego jakiegokolwiek ekwiwalent. Powoduje to, że wszelkie wymiany, których przedmiotem jest zbawienie, stają się z definicji nierównorzędne. Niesie to ważne konsekwencje dla kwestii stabilności teokracji, o których będzie mowa dalej, ale nade wszystko pozwala stwierdzić, że:

TWIERDZENIE 7. [O genezie teokracji] – Teokracja powstaje w wyniku nawiązania nierównorzędnej relacji wymiany pomiędzy funkcjonariuszami religijnymi i, ewentualnie, współdziałającymi z nimi władcami świeckimi a wyznawcami.

Twierdzenie to stanowi rozciągnięcie na teokrację sformułowanego wcześniej ogólnego transakcyjnego wyjaśnienia genezy władzy (Tw. 3). Zauważmy od razu, że choć udział funkcjonariuszy religijnych jest niezbędny do nawiązania tego typu zakorzenionej w sferze sakralnej relacji, nie muszą oni, jak już wspominaliśmy, bezpośrednio uczestniczyć w sprawowaniu władzy.

Przy próbie interpretowania teokracji w kategoriach wymiany narzuca się naturalnie pytanie o to, co konkretnie jest wymieniane, tzn. jakie korzyści odnoszą z tej relacji obie jej strony. Korzyści rządzonych to właśnie owe opisane wyżej dobra religijne, ale także ład i bezpieczeństwo gwarantowane przez religijnie czy magicznie ugruntowaną władzę panującego. Jak zauważa Michał Tymowski w odniesieniu do afrykańskich systemów politycznych,

Siła i prestiż panującego zależały od wypełniania tej funkcji i skutecznego sprawowania opieki nad całą poddaną mu wspólnotą. Była to realizacja ważnej dla sprawowania władzy zasady wzajemności, zgodnie z którą w zamian za respektowanie władcy, składanie mu darów i danin, ludność poddana oczekiwała, że otrzyma opiekę [...] bezpieczeństwo, zagwarantowany ład życia społecznego oraz pomyślność⁵.

Rządzący odnoszą natomiast korzyści nieco innego rodzaju. Po pierwsze mogą to być dobra ekonomiczne zapewniające im utrzymanie, szczególnie w przypadku władców i funkcjonariuszy religijnych nie dysponujących włas-

⁵ M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, FNP, Wrocław 1999, s. 67.

nym majątkiem (np. mnisi buddyjscy w teokracji tybetańskiej w odróżnieniu od, dajmy na to, cesarza bizantyńskiego). Po drugie, i znacznie ważniejsze, rządzący uzyskują legitymację swej władzy, która z kolei przekłada się na konkretne, instrumentalne/funkcjonalne korzyści, dobrze znane teorii polityki: obniżone koszty sprawowania władzy (bez konieczności permanentnego stosowania przymusu), większa stabilność systemu politycznego, możliwość realizacji szeroko zakrojonych przedsięwzięć i in. (zob. p. 1.3). Nie należy też zapominać, że jako korzyść postrzegane jest, i to zarówno przez władców, jak i podwładnych, samo istnienie teokratycznego porządku społeczno-politycznego, pojmowanego przecież jako stworzony przez bogów i rządzący się ich prawami. Jego naruszenie byłoby, z ich perspektywy, niepożądane, mogłoby bowiem, mówiąc językiem religijnym, ściągnąć na wspólnotę boży gniew i karę, a mówiąc językiem teorii wymiany, odciąć ich od pożądanых zasobów religijnych.

Transakcyjny charakter teokratycznych stosunków władzy dobrze ilustruje poniższy opis odnoszący się do okresu klasycznego (po 250 r. n.e.) cywilizacji Majów:

Król pełnił funkcję także wysokiego kapłana, którego obowiązkiem było uczestniczenie w rytuałach astronomicznych i kalendarzowych, a zatem sprawowanie deszczu i pomyślności, nad którymi miał rzekomo nadprzyrodzoną władzę z racji swojego rodzinnego pokrewieństwa z bogami. Istniała zatem *swego rodzaju umowa*: chłopci zaopatrywali króla i jego dwór, żywili go kukurydzą i dziczyzną oraz budowali jego pałace właśnie ze względu na owe wielkie obietnice. [...] Król wpadał w tarapaty, gdy nadchodziła susza, ponieważ było to równoznaczne ze złamaniem obietnicy⁶.

David Webster, badacz starożytnych ludów mezoamerykańskich, uogólnia swe obserwacje twierdząc, że wyłanianiu się teokracji towarzyszą, podobnie jak w innych systemach politycznych, procesy różnicowania statusu, bogactwa i władzy na korzyść warstwy rządzącej, jednak owa funkcja podtrzymywania własnej wysokiej pozycji (*self-serving function*) współgra, a nawet jest uzależniona od zdolności rządzących do pełnienia funkcji służebnych wobec systemu (*system-serving*), takich jak zarządzanie, organizacja zbiorowego wysiłku,

⁶ J. Diamond, *Upadek*, przeł. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 151 (kursywa dodana).

adaptacja do otoczenia, reakcja na kryzysy itp. Czerpanie przez elity osobistych korzyści ze sprawowania władzy było zatem

do pewnego stopnia zarazem zgodne z ich własnym interesem, jak i służebne wobec systemu, gwarantowało bowiem wewnętrzną stabilność i wzrost scentralizowanych biurokracji, zdolnych do pełnienia wartościowych funkcji⁷.

Powyższe analizy wskazują, że system władzy teokratycznej może być racjonalny i to nie tylko z perspektywy panujących. Dla rządzonych uległość jest racjonalna instrumentalnie, bo władcy są najlepszymi dostarczycielami pożądanых zasobów. W tym sensie podleganie im nie stanowi dowodu fanatyzmu czy zaślepienia, tylko, po pierwsze, ogólnego przekonania o prawomocności władzy i wynikających stąd obowiązkach (władcom należy być posłusznym), ale także, po drugie, dostrzegania bezpośredniej zależności swojego losu, w tym uzyskania zasobów religijnych, od posłuszeństwa.

Odnosząc do teokracji poruszony w rozdziale pierwszym (p. 1.3.1) problem norm i wyznaczanych przez nie zasad sprawiedliwości regulujących procesy wymiany należy rozważyć, w jakim stopniu poczynione tam ustalenia zachowują moc w specyficznych pod wieloma względami warunkach władzy teokratycznej. Czy zasady sprawiedliwości są w teokracji takie same, jak w innych systemach politycznych? Czy te same reguły obowiązują obie strony relacji władzy, tj. rządzących i rządzonych?

Wydaje się nieuniknione, że w teokracji zasady sprawiedliwości będą się różnić od panujących w innych systemach, z tego choćby powodu, że oparte są na prawie bożym. To ich nadprzyrodzone, niemożliwe do zweryfikowania przez wyznawców źródło umożliwia także łatwiejsze niż w innych systemach manipulowanie nimi przez władców (*vide* standardowe w apologetyce chrześcijańskiej tłumaczenie niezgodności pomiędzy postępowaniem Boga w Starym Testamencie z głoszoną przezeń etyką w Nowym niepoznawalnością Boga i zasad, którymi się kieruje; „niezbadane wyroki Boskie” determinujące los soteriologiczny człowieka na podstawie nieznanых przesłanek w augustiańskiej doktrynie predestynacji itd.). Być może jednak, na najogólniejszym poziomie, normy te są zbieżne – np. zasada wzajemności – ale w konkretnych systemach

⁷ D. Webster, *On Theocracies*, „American Anthropologist” 1976, vol. 78, No 4, s. 821.

i relacjach oznaczają co innego. Można by np. sądzić, że zarówno od współobywateli, jak i od władzy oczekujemy odwzajemnienia oddanej im przysługi/korzyści/daru, tyle że w demokracji liberalnej właściwą (sprawiedliwą) rekompensatą ze strony władzy za dobrowolne posłuszeństwo ze strony poddanych jest poczucie bezpieczeństwa, dobrobyt czy gwarancje praw, a w teokracji – nagrody religijne, na czele ze zbawieniem, ku któremu władcy prowadzą powierzone im lud.

4.2. Powstanie teokratycznych relacji władzy

Zgodnie z logiką ujęcia transakcyjnego, wytworzenie relacji władzy wiązać się musi z powstaniem zapotrzebowania na dobra, których zainteresowani ich pozyskaniem nie są w stanie odwzajemnić⁸. W teokracji oznacza to, że funkcjonariusze religijni potrafią przekonać inne podmioty społeczne, po pierwsze, o prawdziwości reprezentowanej przez siebie religii i, co za tym idzie, fundamentalnym znaczeniu powiązanych z nią nagród dla losu, doczesnego i pozadoczesnego, potencjalnego wyznawcy i, po drugie, o swej własnej roli jako jedynych autentycznych, upoważnionych przez boga, administratorów owych nagród. O ile bowiem samo źródło nagród religijnych pozostaje w sferze nadprzyrodzonej, o tyle ich uzyskanie przez wyznawców zależy od modlitwy, wstawiennictwa, rytuałów, ofiar, obrzędów magicznych i wszelkich innych operacji na *sacrum* dokonywanych przez funkcjonariuszy religijnych.

Funkcjonariusze religijni mogą stosować rozmaite strategie dla zbudowania i umocnienia swojej pozycji. Jedną z nich polega na wywołaniu lęku, poczucia zagubienia i bezsilności w obliczu mocy nadprzyrodzonych oraz niepewności co do własnego losu, które tylko oni są w stanie uśmierzyć. Jak ujmuje to Gianfranco Poggi, „monopolistyczni dostawcy nadziei nie z tego świata w pewnym sensie *tworzą* (a nie tylko *zaspokajają*) popyt na swoje dobra wzbudzając bojaźń i drżenie”⁹. Dobrym tego przykładem jest wywołujący autentyczny strach średniowieczny motyw *danse macabre*. Inna metoda to deprecjonowanie doczesności, przedstawianie jej jako bezwartościowej w porównaniu z wiecznością¹⁰

⁸ Czyli, posługując się terminologią Starka i Bainbridge’a, z narzuceniem niekorzystnych współczynników wymiany.

⁹ G. Poggi, *Forms of Power*, Polity, Cambridge 2001, s. 67.

¹⁰ Por. *loc. cit.*

(warto przypomnieć sobie Koheletową *vanitas*, mocno zakorzenioną w świadomości chrześcijan) albo zgoła nieistniejącej, będącej tylko ułudą (hinduistyczna *maja*). Typowo monopolistyczną strategią jest także roszczenie sobie przez Kościół pretensji do wyłączności jako pośrednika zbawienia (*vide* katolicka formuła *extra ecclesia nulla salus*).

Zauważmy zresztą, że ten teoretyczny wywód genezy władzy umocowanej religijnie doskonale pokrywa się z różnymi znanymi skądinąd, głównie XIX-wiecznymi, krytykami chrześcijaństwa, od socjalistów utopijnych przez marksistów, anarchistów aż po Nietzschego. Wszystkie te diagnozy usiłują zde-maskować tę samą strategię: wpojenie przez funkcjonariuszy religijnych, za pomocą kategorii grzechu i wiecznej kary, poczucia winy i bezsilności wobec mocy przekraczającej nawet ludzkie pojmowanie, a następnie zaoferowanie własnego, nieodzownego pośrednictwa w uchronieniu się od kary i zdobyciu wiecznej nagrody¹¹.

¹¹ Jean Meslier pisał w *Testamencie*: „Człowiek zawsze [...] mniemał, że musi jęczeć w jarzmie swoich bogów, których znał jedynie z bajecznych opowieści swoich kapłanów. Ci zaś, skrępowawszy go więzami rozpowszechnionych mniemań, stali się sami jego panami, albo też wydali go bezbronnego na pastwę nieograniczonej władzy tyranów, nie mniej straszliwych niż bogowie, których przedstawicielami byli na ziemi” (cyt. za: *Utopia walcząca*, red. R. Brandwajn, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 135). Sojusz religii i władzy świeckiej demaskował Proudhon: „Wszędzie religia zjawia się jako środek do okiełznania woli, nie zaś jako zasada organizująca. Uświęca ona wszystko, co prawodawca pragnie uświęcić; wyklina, co jej nakazuje wykląć; racja Stanu tworzy prawo, religia udziela temu prawu sankcji, narzuca szacunek i lęk, skłania do posłuszeństwa” (*Zasady organizacji politycznej*, cyt. za: *ibidem*, s. 139). Inny anarchista, Max Stirner, traktuje religię jako uwewnętrznioną powinność, krępującą wolność jednostki ludzkiej i uniemożliwiającą jej afirmację siebie: „religijność polega bowiem na niezadowoleniu z teraźniejszego człowieka, tzn. na ustanowieniu »doskonałości« jako celu dążeń” (M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, PWN, Warszawa 1995, s. 288–289; por. P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Muza, Warszawa 2006, s. 419). Socjalista utopijny Charles Fourier piętnuje „religię i jej dogmaty o gniewie Bożym, o mękach i ciężkich próbach, którymi Stwórca doświadcza ludzi w bycie ziemskim, szykując im jednocześnie szczęśliwość w życiu pozagrobowym”, co „łatwo przypada do smaku ludziom wywodzącym się z klas wyższych, którzy szybko przywykają do tego, by traktować masy jak juczne zwierzę, cierpliwie znoszące trudy i wyrzeczenia” (*Grody robotnicze*, cyt. za: *Utopia walcząca...*, s. 140). Podobny był sens słynnej formuły Marksa o religii jako „opium dla ludu”, a także niektórych elementów nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa.

Rola i funkcja kapłanów w różnych religiach bywa określona rozmaicie. W niektórych ma ona wymiar wręcz kosmiczny: od prawidłowości ich działań zależy podtrzymanie wszechświata, uchronienie go przed regresem do stanu pierwotnego chaosu (przykłady takich funkcji omawialiśmy wyżej, p. 3.1). W innych przypadkach funkcjonariusze religijni otwierają lub „udróżniają” drogę do osobistego zbawienia (np. spowiednicy dysponujący mocą odpuszczania grzechów w katolicyzmie czy kapłani Melchizedekowi u mormonów, władni, poprzez chrzest przodków, otworzyć ścieżkę zbawienia ludziom żyjącym jeszcze przed objawieniem proroka Smitha). Wreszcie, pewne typy religijności znacznie ograniczają lub w ogóle eliminują rolę funkcjonariuszy religijnych w pozyskiwaniu nagród religijnych. Należą tu wszelkiego rodzaju systemy wierzeń oparte w głównej mierze na technikach ascetycznych czy kontemplacyjnych, zakładających bezpośrednie, mistyczne doświadczenie absolutu. Pozwala to na sformułowanie twierdzenia:

TWIERDZENIE 8. Skłonność poszczególnych religii do tworzenia teokracji jest niejednakowa i zależy m.in. od potencjału politycznego ich doktryn.

Gdzie:

DEFINICJA 23. Potencjał polityczny doktryny religijnej – zdolność doktryny religijnej do generowania uzasadnień dla władzy politycznej (jej legitymizowania).

Nieprzypadkowo zatem większość systemów teokratycznych powstała na gruncie bądź to silnie zrytualizowanych religii starożytnych, bądź też etycznych religii judeochrześcijańskich. W tym pierwszym przypadku wysoka pozycja funkcjonariuszy religijnych wynikała z nieodzowności sprawowanych przez nich obrzędów dla przetrwania, pomyślności czy zbawienia poszczególnych wyznawców lub całych wspólnot (plemion, narodów, państw), w drugim z ról kapłanów jako strażników moralności jednostkowej i grupowej, szafarzy sakramentów, pośredników w ekonomii grzechu i odpuszczenia winy. W obu przypadkach funkcjonariusze religijni odgrywali też rolę proroków, objawicieli i interpretatorów woli bożej. Judaizm i islam można by wręcz uznać za „naturalne” teokracje, oba te systemy powstały bowiem od razu jako wspólnoty

religijno-polityczne¹², czego nie da się powiedzieć o chrześcijaństwie (będącym, aż do czasów Konstantyna, wspólnotą wyłącznie religijną).

Zależności takiej wydają się przeczyć przykłady teokracji buddyjskich, np. indyjskiego państwa Aśoki¹³ z III w. p.n.e., khmerskiego imperium Angkoru, założonego w IX w. przez Jayavarmana II, w którym rządził *devaraja* – bóg-król¹⁴, średniowiecznej Sri Lanki¹⁵ i innych państw Azji Południowo-Wschodniej czy tybetańskiego państwa dalajlamów. Wyjaśnienia tej pozornej sprzeczności należałoby chyba poszukiwać w tym, że dominujące na Zachodzie wyobrażenie o buddyzmie jako o systemie duchowego i intelektualnego doskonalenia się, ścieżce prowadzącej poprzez medytację i inne techniki do oświecenia i wyzwolenia z łańcucha wcieleń – jest adekwatne wyłącznie w odniesieniu do buddyjskiej elity duchowej, głównie mnichów, którzy tak rozumianemu dążeniu do nirwany poświęcają całe życie. Znakomita większość mieszkańców krajów buddyjskich wyznaje religię będącą mieszaniną uproszczonych nauk Buddy z elementami religii rodzimych, np. animistycznych czy szamanistycznych (jak bon, tradycyjna religia Tybetu). W odniesieniu do nich stawiane często przez religioznawców pytanie o to, czy buddyzm w ogóle jest religią (skoro pozbawiony jest istot nadprzyrodzonych czy wręcz transcendencji), całkowicie traci sens. Świat chłopcy tybetańskiego czy birmańskiego zaludniony jest tabunami demonów, potworów, duchów przodków i różnego rodzaju istot nie z tego świata, a jego praktyki religijne polegają w głównej mierze na ich obłaskawianiu za pomocą ofiar, przy jednoczesnym oddawaniu religijnej w istocie czci różnym wcieleniom Buddy, na modlitwach, wizytach w świątyniach itd., nie zaś na lekturze sutr i rozważaniu szlachetnych prawd. Z tego też powodu funkcjonariusze religijni są im potrzebni tak samo, jak szeregowym wyznawcom wielu innych religii, m.in. do mediacji z budzącym lęk światem duchów, wykładania doktryny, sprawowania rytuałów. Co więcej, nawet w królewskim ceremoniale władców buddyjskich Buddzie przypisywano zdecydowanie sakralny status,

¹² J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005, s. 96.

¹³ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, PAX, Warszawa 2008, s. 176–177.

¹⁴ A. Jelonek, *Rewolucja Czerwonych Khmerów 1975–1978: studium autarkicznego rozwoju*, Scholar, Warszawa 1999, s. 32.

¹⁵ R. Coningham *et al.*, *The State of Theocracy: Defining an Early Medieval Hinterland in Sri Lanka*, „Antiquity” 2007, No 81.

np. czyniąc go, w średniowiecznej Sri Lance, panem świata zasiadającym na lotosowym tronie Brahmy, co z kolei ułatwiało legitymizowanie władzy królewskiej przez powiązanie jej z suwerenną władzą Buddy¹⁶. Opisywany tu mechanizm powstawania teokracji może zatem zadziałać także i w tym przypadku, zwłaszcza jeśli zgodzimy się z José Casanovą, że

wola mocy ascetycznych religii i ich zdolność kształtowania i przekształcania świata przy jednoczesnych próbach jego transcendowania to zjawiska, na które można się natknąć w najmniej spodziewanych miejscach, od gór Tybetu po pustynie stanu Utah¹⁷.

Warto rozważyć jeszcze jedną wątpliwość, która się w tym miejscu nasuwa, a mianowicie, jak religia rygorystycznie zakazująca krzywdzenia wszelkich istot żywych (zasada *ahinsa*), nadaje się na religię oficjalną państwa, które przecież siłą rzeczy stosuje przemoc. Odnosi się to zresztą nie tylko do buddyzmu (np. walczących ze sobą królestw Azji Południowo-Wschodniej), ale również np. do manicheizmu, który, okrutnie prześladowany przez chrześcijańskich cesarzy rzymskich, królów perskich, cesarzy chińskich i innych władców, uzyskał status religii panującej w państwie Ujgurów w Azji Środkowej w okresie 763–840, czyli do podboju tego państwa przez Kirgizów¹⁸. Być może i tutaj wyjaśnienie tkwi w niejednakowych standardach: owe elementy pacyfistyczne (zakaz zabijania, *ahinsa*) interpretuje się jako obowiązujące tylko elitarną grupę wyznawców (mnichów buddyjskich, wybranych manichejskich), do których nie zaliczają się władcy, żołnierze i wszyscy pozostali wyznawcy. Chrześcijaństwo poszło tu inną drogą, a mianowicie całkowitej rezygnacji z takich zakazów,

¹⁶ B. Smith, *Kingship, the Sangha, and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon: An Interpretive Essay*, [w:] *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. B. L. Smith, Anima Books, Chambersburg 1978, s. 78–79.

¹⁷ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 98. Wątpliwości budzi jedynie nazywanie mormonizmu (bo do niego rzecz jasna odnoszą się owe „pustynie stanu Utah”) religią ascetyczną.

¹⁸ T. Margul, *Jak umierały religie. Szkice z tanatologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983, s. 208–209. Zakaz zabijania istot żywych wynikał w manicheizmie z wiary, że wcielają się w nie dusze – elementy boskiego światła. Dla wytropienia kryptomanichejczyków stosowano nawet „test mrówki”, tzn. kazano im zabić mrówkę czy inne małe stworzenie (*ibidem*, s. 203–204).

odmiennego interpretowania fragmentów Ewangelii, z których mogłyby one wynikać, a które eksponowali radykalni chrześcijanie (Tołstoj) czy różne pacyfistyczne sekty (menonici, shakerzy, kwakrzy itd.).

*

Ugruntowanie swej pozycji jako dostawców dóbr religijnych pozwoliło funkcjonariuszom religijnym sprawować władzę bezpośrednio (w hierokracjach) bądź też wejść w sojusz z władcami świeckimi. Sojusz ten opierał się na obopólnych korzyściach, z punktu widzenia teorii wymiany stanowił więc transakcję ekwiwalentną, w odróżnieniu od relacji między rządzącymi a rządzonymi. Najogólniej mówiąc, władza zyskiwała legitymację dzięki zdolności duchownych do „konsekrowania, uświęcania” urzędów społecznych, sprawiania, by przedstawiały się jako jedynie autentyczne, ważne i wiążące¹⁹. W szczególności, w sferze idei, duchowni mogli dostarczyć uzasadnień doktrynalnych dla roszczeń do posłuszeństwa władców świeckich oraz zaoferować teodyceę, czyli wyjaśnienie doczesnego zła i cierpienia, w sferze zaś rytuału, celebrować najważniejsze momenty „spektaklu władzy”, by użyć określenia Filipowicza²⁰, takie jak intronizacja czy śmierć władcy. Struktury Kościoła mogły też być wykorzystywane przez państwo do zadań administracyjnych²¹. Wszystkie te funkcje spełniało np. chrześcijaństwo wobec wyłaniających się we wczesnym średniowieczu państw europejskich, co tłumaczy jego atrakcyjność dla przywódców społeczeństw pogańskich i ich masową konwersję na przełomie tysiącleci. Towarzysząca chrystianizacji częściowa desakralizacja władcy, pozbawienie go mocy magicznych, wbrew pozorom mogła być dlań korzystna, zwalniała go bowiem z odpowiedzialności za ewentualne niepowodzenia i klęski²², przetrzucając ją nie tyle nawet na Kościół, ile na samych wiernych. Z drugiej strony, władcy świeccy zapewniali funkcjonariuszom religijnym wsparcie materialne (np. w formie nadań dla Kościoła czy pensji dla duchownych) oraz mogli służyć jako *bracchium seculare* – świeckie ramię – Kościoła, szczególnie wtedy, gdy

¹⁹ G. Poggi, *Forms of Power...*, s. 82.

²⁰ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988.

²¹ G. Poggi, *Forms of Power...*, s. 82–83.

²² P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 161, 164.

prawo świeckie ściśle powiązane było z prawem religijnym, a to, co dla Kościoła było grzechem, państwo traktowało jako przestępstwo.

Należy zastrzec, że z powyższych rozważań nie wynika bynajmniej, iż proces wyłonienia się warstwy kapłanów i zaakceptowania przez wyznawców ich funkcji jako dostarczycieli nagród musi automatycznie prowadzić do powstania teokracji. Dzieje się tak wówczas, gdy swą uprzywilejowaną pozycję funkcjonariusze religijni zdołają rozciągnąć także na inne, niereligijne sfery życia (czy może raczej, przedstawić inne sfery życia *jako* religijne). To przejście odbywało się dość naturalnie dawniej, gdy religijny pogląd na świat nie był poważnie kwestionowany, wielkie trudności napotkało zaś od chwili, gdy cywilizacja zachodnia tę pierwotną jedność zagubiła.

Nie twierdzimy także, że funkcjonariusze religijni zawsze dążyli świadomie do narzucenia współwyznawcom swojej władzy. W większości przypadków nie są zapewne cynicznymi manipulatorami, których widzą w nich Marks czy Nietzsche. Zazwyczaj ich motywacja, podobnie jak szeregowych wyznawców, jest ściśle religijna: jedni i drudzy wierzą, że wchodząc w pewne, nierównorzędne z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, relacje, wypełniają wolę boga, są po prostu częścią naturalnego, zaplanowanego przez niego porządku²³. Ponadto religijność jest, jak się wydaje, naturalną, pierwotną, silnie zakorzenioną potrzebą człowieka, rodzącą się w zetknięciu z trudną do zrozumienia i okiełznania rzeczywistością²⁴. Duchowni, ze swoimi nadprzyrodzonymi wyjaśnieniami i obietnicami wychodzą więc poniekąd naprzeciw tej potrzebie.

Na czym dokładnie ta potrzeba polega? W swych socjologiczno-historycznych rozważaniach na temat pochodzenia władzy w społeczeństwie Michael Mann wyróżnia cztery źródła i odpowiadające im typy władzy: ideologiczną, militarną, polityczną i wojskową. Z naszego punktu widzenia najbardziej interesująca jest ta pierwsza kategoria, mieści się w niej bowiem w dużej mierze władza oparta na religii, czyli teokratyczna. Otóż władza ideologiczna rodzi się w odpowiedzi na trzy elementarne potrzeby człowieka: rozumienia

²³ Por. wyżej, p. 3.1.

²⁴ Problem genezy religii i jej pierwotności wobec ateizmu jest oczywiście znacznie bardziej skomplikowany i kontrowersyjny, niżby wynikało z tego stwierdzenia. Przegląd teorii powstania religii daje np. J. Keller, *Religia*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa 1988, s. 10 i n.

– dostarczając ram interpretacyjnych dla otaczającej rzeczywistości²⁵; moralności – dostarczając norm regulujących interakcje społeczne i uzasadniających podtrzymywanie więzi społecznych; rytuału – dostarczając praktyk i form obywatelskich, które w estetycznie wysublimowanej postaci (taniec, śpiew, przedstawienia wizualne, ceremonie itp.) wyrażają istotne treści kultury i stanowią podstawę życia zbiorowego. Jak pisze Mann, „gdy określona grupa zmonopolizuje znaczenie, normy oraz praktyki estetyczne i rytualne, może ona posiadać władzę o znacznym zasięgu i intensywności”²⁶.

Ideologia religijna bez wątpienia może odpowiadać na takie potrzeby i tym samym stać się źródłem władzy. Z reguły oferuje ona spójne wyjaśnienie historii świata i praw nim rządzących oraz miejsca, które zajmuje w nim człowiek w perspektywie kosmicznej. Religia dostarcza też najsilniej jak to możliwe usankcjonowanych norm moralnych i obfituje w rytuały, które mogą pełnić istotne funkcje społeczne i polityczne. Należy jednak zaznaczyć, że Mann traktuje owe cztery typy władzy nie monokausalnie, tzn. jako pojedyncze, wystarczające wyjaśnienia, dające się jednoznacznie przyporządkować do poszczególnych społeczeństw czy systemów politycznych, ale raczej jako występujące jednocześnie, przenikające się, „negocjujące” swój wpływ na jednostki i grupy społeczne. Dlatego też teokracji nie można jednoznacznie utożsamiać wyłącznie z władzą ideologiczną, choć ten typ z pewnością w niej przeważa²⁷. Wydaje się, że zależności tej odpowiada z grubsza sformułowana przez nas wcześniej hipoteza o przewadze legitymacji nad przymusem w teokracji (TW. 5), o ile władzę ideologiczną, w rozumieniu Manna, możemy uznać za silnie zalegitymizowaną, władzę zaś wojskową i polityczną (tj. w jego terminologii – państwową) – za częściej opartą na przymusie.

²⁵ „Społeczna organizacja autorytatywnej wiedzy i znaczenia jest niezbędna dla życia społecznego [...] władza zbiorowa i rozdzielcza (*collective and distributive power*) może być sprawowana przez tych, którzy monopolizują roszczenie do znaczenia”. M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1, [w:] *Power: A Reader*, ed. M. Haugaard, Manchester University Press, Manchester–New York 2002, s. 174.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Ograniczając się już tylko do omawianych tu teokracji amerykańskich, elementy władzy politycznej i, w mniejszym stopniu, wojskowej występowały u purytanów i mormonów, a władza ekonomiczna, obecna u wszystkich trzech grup, definiowała w dużej mierze tożsamość zbiorową shakerów.

4.3. Stabilność teokracji

Nakreśliwszy mechanizmy kształtowania się władzy teokratycznej, spróbujemy teraz określić warunki jej równowagi, przyjmując za punkt odniesienia ogólne warunki stabilności władzy wyprowadzone z teorii wymiany (p. 1.2.3). Należy przy tym zastrzec, że poniższy wywód koncentruje się na czynnikach specyficznych dla systemów teokratycznych, nie wykluczając jednocześnie, że na ich stabilność mogą wpływać także inne okoliczności, niezależne od źródła uprawomocnienia władzy, a tym samym wspólne dla różnych systemów politycznych.

Spośród czterech alternatywnych wobec podporządkowania strategii podwładnego grożących naruszeniem równowagi relacji władzy, pierwsza wydaje się nie mieć zastosowania do teokracji. Jak bowiem zauważyliśmy wcześniej, w logice wiary nic nie może równać się wiecznemu zbawieniu (bądź analogicznej nagrodzie), nie istnieje więc ekwiwalent, którym wyznawca mógłby odwzajemnić się za dostarczenie (obietnicę) tej nagrody.

Drugiemu przypadkowi, pojawieniu się konkurencyjnych dostawców pożądanых nagród, odpowiadają w teokracji wszelkiego rodzaju zjawiska heterodoksyjne, kwestionujące autentyczność bądź to samej obowiązującej dotychczas doktryny (herezja), bądź też boskie umocowanie i ortodoksyjność działań administratorów nagród, które ta doktryna obiecuje (schizma). Ruchy takie będą stanowić zagrożenie dla istniejących stosunków władzy, jeśli zdołają zdyskredytować autentyczność rządzących w oczach znacznej grupy wyznawców (dotychczasowi władcy przestaną być wówczas postrzegani jako dostarczyciele nagród religijnych, a zatem podporządkowanie się im stanie się bezcelowe) albo zaczną dostarczać te same nagrody po niższych kosztach, tzn. wymagać od wyznawców mniejszej uległości (część z nich może np. podnieść swoją pozycję społeczną po przystąpieniu do dysydentów).

Przejęcie zasobów siłą może w kontekście religijnym oznaczać np. przejęcie kontroli przez wyznawców lub władcę świeckiego, nieznajdującego się w sojuszu z funkcjonariuszami religijnymi, nad zasobami będącymi źródłem nagród religijnych albo uzyskanie dostępu do nich. W ten sposób można by interpretować np. walkę o kontrolę nad wyrocznią w starożytności, średniowieczny spór o inwestyturę, presję na Kościół w kierunku upowszechnienia dostępu do Biblii (czego od początku dokonał protestantyzm, a potem udało się to także w katolicyzmie) itd.

Wreszcie, czwartemu przypadkowi, rezygnacji z zasobów przez podwładnego, odpowiada w teokracji sekularyzacja, czyli spadek znaczenia nagród religijnych w oczach wyznawców²⁸, a co za tym idzie brak uzasadnienia dla dalszej podległości ich dostarczycielom. Towarzyszy temu zazwyczaj ogólne odejście od światopoglądu religijnego, weberowskie „odczarowanie świata”.

Z każdym z tych zagrożeń można łatwo skojarzyć niezbędne przeciwdziałania rządzących, które interpretujemy właśnie jako warunki stabilności systemu:

TWIERDZENIE 9. [O warunkach stabilności teokracji] – *Stabilność władzy teokratycznej zależy od zdolności rządzących do:*

- a) *wyeliminowania konkurencyjnych dostarczycieli dóbr religijnych,*
- b) *przeciwdziałania siłowemu przejęciu dostępu do dóbr religijnych,*
- c) *podtrzymania zapotrzebowania na dobra religijne, czyli przeciwdziałania sekularyzacji.*

I tak odpowiedzią na pojawienie się alternatywnych dostawców nagród religijnych musi być zachowanie monopolu na ich dostarczanie poprzez wyeliminowanie konkurentów. Historia obfituje w przykłady takich działań: dyskredytowanie nowych proroków, prześladowanie dysydentów, mordowanie heretyków, cenzurowanie tekstów religijnych. Ostatecznym celem rządzących jest zachowanie wewnętrznej jedności grupy i podtrzymanie swych roszczeń do prawomocności.

By zapobiec przejęciu pozostających w ich gestii zasobów siłą, rządzący muszą albo zachować kontrolę nad środkami przymusu, albo też wpoić poddanym dostatecznie silne przekonanie, że wszelki zamach na ich pozycję, uprawnienia czy nietykalność cielesną jest świętokradztwem, które ściągnąć musi na wyznawców gniew boga. Silnym tabu mogą też być otoczone pewne sakralne przestrzenie, np. sanktuarium, gdzie mogą chronić się kapłani i gdzie przechowywane są święte księgi, przedmioty kultu, posągi bóstwa itp.

²⁸ Trudno byłoby sobie wyobrazić świadomą rezygnację z dóbr religijnych, a zwłaszcza zbawienia, jeśli wierzy się w możliwość jego osiągnięcia. W niereligijnym kontekście przykładem takiego postępowania – wycofania się do „wewnętrznej cytadeli”, jak nazywa to Isaiah Berlin (*Dwie koncepcje wolności...*) – może być wyrzeczenie się korzyści, jakie oferuje reżim autorytarny (wysoka pozycja zawodowa, podróże zagraniczne itp.), jeśli w zamian wymaga zbyt dużego podporządkowania.

Przeciwstawienie się sekularyzacji, prowadzącej nieuchronnie do delegitymizacji władzy teokratycznej, jest bodaj wyzwaniem najtrudniejszym. Wymaga ono od władców podtrzymania spójnej religijnej wizji rzeczywistości, do czego służyć mogą różne strategie, np. izolacjonizm (ograniczenie kontaktu z zepsutym „światem”), tradycjonalizm (odrzuć wszelkich innowacji religijnych), fundamentalizm (odwoływanie się do, często zmitologizowanych, „korzeni” wiary).

Syntezę powyższych ustaleń przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3. Warunki stabilności teokratycznego systemu politycznego

Alternatywy wobec podległości w ogóle	Alternatywy wobec podległości w teokracjach	Reakcja władców teokratycznych
Dostarczanie dóbr o równej wartości	–	–
Znalezienie innych dostawców pożądaných dóbr	Herezja, schizma, nowe objawienie	Utrzymywanie monopolu poprzez prześladowanie heretyków, uciszenie opozycji, akcentowanie jedności grupy
Przejęcie zasobów siłą	Przejęcie kontroli nad funkcjonariuszami religijnymi. Bunt społeczny	Pełna kontrola nad środkami przymusu i wyłączność na ich użycie
Wyrzeczenie się dóbr	Spadające znaczenie religii w życiu podwładnych; sekularyzacja	Utrzymywanie spójnej religijnej wizji rzeczywistości; tradycjonalizm; izolacja

Źródło: opracowanie własne²⁹.

Dla zilustrowania niektórych spośród tych strategii przetrwania stosowanych przez teokratów przyjrzyjmy się działaniom władz Massachusetts zmierzających do utrzymania monopolu religijnego i tym samym zachowania spójności i jedności społeczności. Nie było to zadanie łatwe, biorąc pod uwagę, że kongregacjonalizm – ustrój kościelny zakładający istnienie odrębnych,

²⁹ Tabelę tę, wraz z towarzyszącą jej w niniejszym podrozdziale analizą, zamieściłem wcześniej w M. Potz, *Religious Doctrine as a Factor of Stability of Political Systems. A Study of Two North American Theocracies*, „Politics and Religion Journal” 2013, vol. 7, No 2, s. 417–419.

niepodlegających żadnemu zwierzchnictwu kongregacji, w praktyce niezależnych Kościołów – z samej swojej natury sprzyjał indywidualizmowi i separatyzmowi³⁰. Owo zachowanie jedności oznaczało w szczególności oczyszczenie wspólnoty z wszelkiego rodzaju błędów religijnych i było przywoływane jako uzasadnienie zarówno dla cenzusu religijnego ograniczającego prawa polityczne obywateli kolonii, jak i dla prześladowania wszelkiej maści heretyków i odstępców, nawet wśród purytanów, nie wspominając już o przedstawicielach innych odłamów protestantyzmu i chrześcijaństwa w ogóle.

Najbardziej bodaj reprezentatywne są pod tym względem przypadki Anne Hutchinson, Rogera Williamsa i kwaków. Każde z nich wzbudziło wrogość władz Massachusetts z innych powodów doktrynalnych. Hutchinson wyprowadziła radykalne wnioski z nauk Johna Cottona głoszonych jeszcze w Anglii, a wierność kalwińskiej koncepcji łaski doprowadziła ją do antynomizmu. Williams domagał się z kolei całkowitego oddzielenia władz świeckich od spraw religijnych i, tym samym, pełnej wolności religijnej – którą władze postrzegały właśnie jako ciężkie bluźnierstwo i obrazę Boga³¹. Nie mniejszą niechęć wzbudzali kwakrzy, z ich koncepcją wewnętrznego „światła”, symbolizującego bezpośrednią obecność ducha bożego w człowieku, komunikację z Bogiem niezapośredniczoną przez Kościół czy duchownych. Niezależnie od tych różnic, ostateczne uzasadnienie prześladowań, wypędzenia, a w przypadku niektórych kwaków nawet skazania na śmierć³², jakie dosięgły tych dysydentów było jednakowe i, dodajmy, w pełni zgodne z logiką przymierza (por. p. 5.1): tolerowanie odstępców stanowiłoby naruszenie warunków umowy z Bogiem i tym samym naraziło wspólnotę na jego gniew. Władze kolonii poczytywały sobie za obowiązek, by do tego nie dopuścić. Jak ujął to Edmund Morgan: „Winthrop i jego współpracownicy wierzyli, że Pan ukarałby Massachusetts, gdyby oni *nie ukarali* pani Hutchinson”³³.

³⁰ E. S. Morgan, *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop*, Longman, New York 1999, s. 135.

³¹ T. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo-Kościół*, Semper, Warszawa 1997, rozdz. 1.

³² W latach 1659–1661 czworo kwaków zostało powieszonych w Bostonie za powrót na terytorium Massachusetts po ich uprzednim wydaleniu. P. Jenkins, *Mystics and Messiahs. Cults and New Religions in American History*, Oxford University Press, New York 2000, s. 28.

³³ E. S. Morgan, *The Puritan Dilemma...*, s. 135.

Zarazem jednak wszystkie te nieortodoksyjne poglądy miały istotny wymiar społeczno-polityczny, zgoda nieobojętny władzom kolonii. Antynomizm jest doktryną z samej swej istoty zagrażającą ładowi społecznemu i porządkowi, na których straży stoją władze doczesne. W trakcie procesu Anne Hutchinson przed Zgromadzeniem Ogólnym gubernator John Winthrop zwrócił się do niej: „Pani Hutchinson, została tu pani wezwana jako jedna z tych, którzy naruszają spokój wspólnoty (*commonwealth*) i tutejszych Kościołów”, a to m.in. przez „przemówienia uwłaczające naszym duchownym, osłabiające przywiązanie ludzi do nich”³⁴. Z kolei postulaty pełnego rozdziału Kościoła od państwa i kierowania się indywidualnym objawieniem znacznie osłabiały zakres kontroli, które państwo mogło rozciągnąć nad życiem codziennym i moralnością obywateli. W przypadku kwaków, zrozumiałą poniekąd niechęć ze strony władz wzbudzał ponadto ich pacyfizm i łagodny anarchizm, prowadzący niekiedy do aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego. Nie do końca ma więc rację autor, piszący o Anne Hutchinson i Rogerze Williamsie, że „zostali wygnani, ponieważ nie stosowali się do czystych purytańskich zasad religijnych”³⁵. W istocie byli oni zbyt purytańscy i zbyt dogmatyczni, by iść na kompromis z dbającymi o ład społeczny oraz własną w nim pozycję polityczną włodarzami Massachusetts.

Funkcjonalnie rzecz biorąc, te akty nietolerancji religijnej służyły więc realizacji jednej z opisanych wcześniej strategii – utrzymania monopolu i pełnej kontroli nad dobrami religijnymi. Uciszenie krytyki pozwoliło utrzymać niezwykłą spójność społeczeństwa, opartą na wspólnych wierzeniach religijnych i normach etycznych i ufundowaną na przekonaniu o prawomocności panujących w nim relacji władzy. Dopiero znacznie później, w XVIII w., ten spójny światopogląd wraz z centralną dla niego koncepcją przymierza rozpadł się, a nowoangielskie teokracje uległy delegitymizacji.

Czystki religijne są oczywiście domeną, w mniejszym lub większym stopniu, wielu teokracji, purytanie nie są w tym względzie żadnym wyjątkiem. Historia mormonizmu obfituje w przypadki nie dość ortodoksyjnych wyznawców, często członków najwyższych władz (z apostołami włącznie) czy elity

³⁴ *Trial and Interrogation of Anne Hutchinson (1637)*, <http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorseyl/4ldocs/30-hut.html> [19.08.2014].

³⁵ E. Eberle, *Church and State in Western Society. Established Church, Cooperation and Separation*, Ashgate, Farnham 2011, s. 18.

intelektualnej, „wykluczanych ze wspólnoty” (*disfellowshipped*) bądź „odcinanych” (*cut off*) niczym uschnięte gałęzie od zdrowego pnia Kościoła. Działo się tak od samego początku: z Kościoła zostali ekskomunikowani m.in. pierwsi trzej świadkowie *Księgi Mormona* i bliscy współpracownicy Smitha Olivier Cowdery, Martin Harris i David Whitmer, jego doradcy w Pierwszym Prezydium Jesse Gause, William Law i Sydney Rigdon, liczni apostołowie, za czasów Smitha i później (m.in. Thomas Marsh, John E. Page, Lyman Wight, Albert Carrington, Moses Thatcher). Współcześnie konflikty we władzach zwierzchnich Kościoła rzadziej kończą się wykluczeniem ze wspólnoty, dotyka to natomiast często mormońskich intelektualistów, którzy nie godzą się na cenzurowanie swojej pracy przez hierarchię. Spotkało to m.in. wybitnych historyków Fawn Brodie (1946 r.) i Michaela D. Quinna³⁶ (1993 r.), feministkę Lavinę Fielding Anderson (1993 r.) i wielu innych. Także u shakerów zdarzały się spektakularne konflikty, niekiedy zakończone wykluczeniem ze wspólnoty, było ich jednak stosunkowo mniej, a to przypuszczalnie ze względu na większy ekskluzywizm i ściślejszą kontrolę społeczną, wymuszającą większy konformizm i już w zarodku duszącą potencjalne rozłamy.

*

Na zakończenie rozważań o stabilności teokracji warto nawiązać do sformułowanych w p. 1.2 relacji pomiędzy stabilnością a efektywnością i legitymacją systemu. Zależność pomiędzy legitymizacją władzy a jej efektywnością (TW. 1) stanowi zagadnienie dość skomplikowane. Z jednej strony legitymacja jest w dużej mierze „bezinteresowna”, tzn. przekonanie o słuszności rozszczeń rządzących do posłuszeństwa nie jest bezpośrednio pochodną oceny skuteczności (np. ekonomicznej) ich działań. Z drugiej strony, gdy inne, głębsze podstawy legitymacji zostaną trwale lub przejściowo zakwestionowane, efektywność może stać się ich funkcjonalnym substytutem, a sprawne zaspokajanie potrzeb poddanych może gwarantować opartą na przyzwoleniu

³⁶ Ich szkice biograficzne: N. Bringhurst, *Fawn McKay Brodie and Her Quest for Independence* i L. F. Anderson, *DNA Mormon: D. Michael Quinn* pomieszczone są w zbiorze *Mormon Mavericks. Essays on Dissenters*, eds. J. Sillito, S. Staker, Signature Books, Salt Lake City 2002, poświęconym różnym mormońskim dysydentom i odstępcom.

(jeśli nie autentycznej legitymacji) stabilność systemu politycznego, w tym niedemokratycznego³⁷.

Dylematy te ujawniają się także w odniesieniu do teokracji. Mogłoby się wydawać, że przypisywanie władzy boskiej proveniencji zwalnia ją od testu instrumentalnej efektywności. Analiza różnych przypadków delegitymizacji władzy teokratycznej wskazuje jednak na coś przeciwnego. Niezdolność do sprowadzenia przez kapłanów deszczu i tym samym zaspokojenia podstawowych potrzeb bytowych nierzadko wywoływała bunt poddanych³⁸. Ich niepowodzenia wojenne mogły być interpretowane jako oznaki utraty mocy magicznej czy wsparcia bogów i prowadzić, jak wskazywaliśmy wyżej (p. 3.1), nawet do ich rzeczywistej albo symbolicznej detronizacji³⁹. Uogólniając, skuteczność mogła służyć jako kryterium legitymacji także i w teokracjach, przy czym kryterium to ujęte było w kategoriach specyficznie religijnych. Nieefektywność stanowiła bowiem problem nie sama w sobie, ale o tyle, o ile wskazywała na utratę boskiego umocowania władzy. Dotyczyło to w szczególności nagród religijnych, których dostarczenia oczekiwano w nieodległym horyzoncie czasowym (deszcz, wysoka płodność kobiet, sukces wojenny itd.), w mniejszym zaś stopniu takich, jak np. zbawienie, w stosunku do których skuteczności władców bądź funkcjonariuszy religijnych nie dało się, siłą rzeczy, łatwo zweryfikować.

4.4. Podsumowanie

Biorąc za punkt wyjścia zaprezentowaną w rozdziale 1 koncepcję władzy wprowadzoną z teorii wymiany społecznej oraz posługując się różnorodnymi przykładami empirycznymi, zaproponowaliśmy transakcyjną interpretację genezy władzy teokratycznej. Ujmuje ona funkcjonariuszy religijnych jako

³⁷ L. Sobkowiak, *Legitymizacja polityczna*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 2, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1998, nr 2003 s. 152; S. M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, PWN, Warszawa 1998, s. 81–87.

³⁸ Np. wśród północnoamerykańskich prekolumbijskich Indian Anasazi (J. Diamond, *Upadek...*, s. 138) czy dawnych mieszkańców Wyspy Wielkanocnej (*ibidem*, s. 101). Por. także na temat Majów przyp. 6 powyżej.

³⁹ M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej...*, s. 68.

4. Geneza i stabilność władzy teokratycznej

dysponentów dóbr o charakterze religijnym, za które poddani, przypisujący im najwyższą wartość, odwzajemniają się uległością. Relacja między funkcjonariuszami religijnymi a władcami (o ile grupy te nie są tożsame, jak w hierokracji) polega z kolei na dostarczaniu tym drugim przez tych pierwszych nadprzyrodzonych uzasadnień oraz rytualnej oprawy ich roszczenia do posłuszeństwa, w zamian za dobra materialne, status społeczny czy prestiż.

W ramach tej samej konstrukcji teoretycznej określiliśmy następnie warunki stabilności teokratycznych systemów politycznych, rozumiane jako zdolność rządzących do przeciwstawienia się działaniom podwładnych zmierzającym do zerwania lub zmodyfikowania łączącej ich relacji wymiany. Na korzyść tych teoretycznych ustaleń przemawia fakt, że przy ich użyciu można zdać sprawę ze zjawisk historycznych, takich m.in. jak pojawianie się ruchów heterodoksyjnych i ich prześladowania, wojny religijne, sekularyzacja i próby jej powstrzymywania, czego przykład daliśmy analizując stosunek władz XVII-wiecznego Massachusetts do innowatorów religijnych i innowierców.

CZĘŚĆ II

TEOKRACJE PÓŁNOCNOAMERYKAŃSKIE

Druga część książki poświęcona będzie empirycznej analizie trzech północnoamerykańskich teokracji. Rozdział 5 wyodrębnia kluczowe elementy ich formuł legitymizacyjnych, pełniące funkcję mniej lub bardziej efektywnych nośników legitymizacji, dwa ostatnie rozdziały traktują natomiast o instytucjonalnym wymiarze omawianych systemów politycznych – ich reżimach politycznych – oraz działających w nich mechanizmach kontroli politycznej. Rozdział 6 stanowi zwornik między tymi grupami zagadnień, choć bowiem procedury sukcesji należą do reżimu politycznego, to odgrywają one także, a w teokracjach może w szczególności, olbrzymią rolę w procesie legitymizacji władzy.

ROZDZIAŁ 5

TEOLOGICZNE NOŚNIKI LEGITYMIZACJI

Celem niniejszego rozdziału jest wyodrębnienie i przeanalizowanie, na przykładzie badanych teokracji północnoamerykańskich, *teologicznych transponderów legitymizacji*, tj. tych elementów doktryny religijnej, wchodzących w skład formuły legitymizacyjnej (w myśl DEFINICJI 9a), które umożliwiły wyartykułowanie i uzasadnienie roszczeń rządzących do prawomocności, a tym samym przyczyniły się do ustanowienia i podtrzymania ich teokratycznej władzy. Nie chodzi zatem o całościowy, systematyczny wykład teologii purytańskiej, mormońskiej i shakerskiej, ale o poszukiwanie takich jej składników, które odznaczają się największym *potencjałem politycznym*, czyli zdolnością do generowania uzasadnień dla władzy politycznej (DEF. 23).

Na początek, odnosząc do interesujących nas grup kategorie analityczne z rozdziału 3 dotyczące statusu religijnego władców, należy stwierdzić, że w żadnej z nich nie występuje deifikacja przywódców. Najbardziej do takiego poglądu zbliżyli się shakerzy w odniesieniu do swej założycielki Ann Lee, uważanej przez wielu z nich za żeńskie wcielenie Chrystusa. Nie należy tego jednak, przynajmniej w świetle współczesnej teologii shakerskiej, rozumieć jako jej bezpośredniego ubóstwienia, tylko raczej, na sposób adopcjański, jako przekonanie, że zamieszkał w niej Duch Chrystusowy (*Christ Spirit*)¹, co może stać się udziałem także innych ludzi.

U purytanów rządzących można traktować ewentualnie jako bożych namiestników, ale w dosyć odległym sensie zaaprobowanych przez Boga strażników przymierza, a nie bezpośrednio przez niego wskazanych czy namaszczonych. Bóg działa tutaj – podobnie jak przy wyborze biskupów we wczesnym chrześcijaństwie albo monarchów w teokratycznych monarchiach elekcyjnych – za pośrednictwem wspólnoty, zarazem eklezjalnej i politycznej, która dokonuje wyboru panujących.

U shakerów i mormonów władcy pełnili natomiast funkcje kapłańskie. Jest to szczególnie widoczne u tych drugich, gdzie obowiązuje wprawdzie powszechne kapłaństwo wszystkich mężczyzn, wyższe jego stopnie są

¹ T. Johnson, *Life in the Christ Spirit. Observations on Shaker Theology*, United Society, Sabbathday Lake, Maine 1969, s. 6–7.

wszakże powiązane z dominującą pozycją w strukturach władzy. Dotyczy to w szczególności trzech najwyższych stopni kapłaństwa Melchizedekowego, tj. patriarchów, siedemdziesiątych (*seventies*) i apostołów. Nosiciele tych dwóch ostatnich godności tworzą wspólnie tzw. władze zwierzchnie (*general authorities*) Kościoła, z Prezydium i Radą Dwunastu Apostołów na czele. U shakerów trudno mówić o kapłaństwie w ścisłym sensie, ale zbiorowym praktykom kultowym, np. cotygodniowym nabożeństwom czy specjalnym obrzędem w okresie Ery Objawień przewodzili starsi (*elders*) – przywódcy wspólnoty.

Najbardziej charakterystycznym statusem religijnym przywódców shakerskich, a w szczególności mormońskich, był jednak status proroka – objawiciela i przekaziciela woli Bożej. O teologicznej podbudowie tej kategorii i jej politycznych funkcjach traktuje podrozdział 5.2 poniżej.

*

Wracając do pytania postawionego na wstępie, jakie były zatem najważniejsze treści formuły legitymizacyjnej omawianych teokracji? Pomijając inne, bardziej elementarne idee religijne, takie jak analizowana wcześniej doktryna boskiego pochodzenia władzy, która stanowi fundament każdej władzy teokratycznej i jako taka jest niespecyficzna dla zajmujących nas grup, czy koncepcja aktywnego Boga ingerującego w życie człowieka (w odróżnieniu od *deus otiosus* deistów i wielu religii plemiennych), pozostająca niejako domyślnym warunkiem koniecznym analizowanych niżej doktryn, wydaje się, że do powstania i stabilnego funkcjonowania omawianych teokracji w największej mierze przyczyniły się następujące koncepcje religijne:

- 1) idea przymierza z Bogiem (w powiązaniu z pokrewnym jej postrzeganiem własnej wspólnoty jako narodu wybranego) fundamentalna dla purytanów, choć występująca także w pewnym zakresie u pozostałych wspólnot;
- 2) doktryna ciągłego (trwającego) objawienia w połączeniu z darem proroctwa (u mormonów i shakerów);
- 3) millenaryzm (u mormonów i shakerów).

5.1. Doktryna przymierza²

Idea przymierza (*covenant*) z Bogiem stała się centralną koncepcją religijno-polityczną, która legła u podstaw XVII-wiecznych purytańskich teokracji Nowej Anglii³. Była ona wyrażana wielokrotnie przez purytańskich przywódców i duchownych, nawet jeszcze przed postawieniem stopy na amerykańskiej ziemi (na statkach „Mayflower”, wiozącym Pielgrzymów z Plymouth i „Arbella”, z założycielami Massachusetts) zarówno ustnie, w formie kazań, jak i na piśmie, w postaci swoistych kontraktów (*covenant*, *compact*) zawieranych przez osadników tworzących wspólnoty polityczne. Najdobitniej bodaj sformułował ją John Winthrop, jeden z twórców Massachusetts, w słynnym kazaniu wygłoszonym na pokładzie „Arbelli” w 1630 r., na krótko przed wylądowaniem na amerykańskim brzegu. W jego kluczowym ustępie Winthrop głosił:

Tak ma się sprawa pomiędzy Bogiem a nami. Zawarliśmy z Nim przymierze na dokonanie tego dzieła. Podjęliśmy się misji [*commission*]. [...] Zarazem błagamy Go o przychyłność i błogosławieństwo. Jeśli Pan nas wysłucha i doprowadzi bezpiecznie do kresu naszej podróży, tym samym uzna to przymierze i przypieczętuje naszą misję i będzie oczekiwać ścisłego przestrzegania zawartych w nich zasad. Jeżeli jednak zaniedbamy przestrzegania zasad, wyznaczających cele, do których powinniśmy zmierzać i, oszukując Boga, pogrążymy się w upadku, żyjąc światem doczesnym, folgując naszej cielesności i poszukując wielkich rzeczy dla siebie i swoich potomków, Pan z pewnością wyrze na nas swój gniew, i zemści się na takim ludzie i da nam poznać cenę złamania przymierza⁴.

Winthrop naszkicował tu zasadnicze zręby idei *covenant*. Jest to rodzaj umowy zawieranej przez lud (tu zmierzających do Ameryki purytanów) z Bogiem na następujących zasadach: Stwórca przeprowadza osadników szczęśliwie

² Wcześniejsza wersja niniejszego oraz następnego podrozdziału (5.1 i 5.2) ukazała się w moim artykule *Teologia teokracji. Religijna legitymizacja władzy u amerykańskich purytanów i mormonów*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 4, s. 51–67.

³ Mowa tu o koloniach Plymouth, New Haven, New Hampshire, Massachusetts Bay i Connecticut (przy czym dwie pierwsze zostały z czasem wchłonięte przez, odpowiednio, dwie ostatnie).

⁴ J. Winthrop, *A Modell of Christian Charity*, 1630, pełny tekst: http://www.winthrop-society.com/doc_charity.php [16.01.2015].

przez ocean i błogosławi ich wysiłkom zmierzającym do wypełnienia poruczonej im *specjalnej misji* (*special commission*) polegającej na stworzeniu wzorcowej społeczności chrześcijańskiej stanowiącej przykład dla całego świata (*city upon a hill* – biblijne „miasto na górze”)⁵, oni zaś zobowiązują się w zamian do rygorystycznego przestrzegania narzuconych przez Boga (lub ustanowionych samodzielnie z jego akceptacją) zasad. Karą za sprzeniewierzenie się zobowiązaniom jest odwrócenie się Boga od jego ludu i cofnięcie błogosławieństwa, co w dalszej perspektywie prowadzić miało do zguby i zatracenia. Ten prosty w gruncie rzeczy schemat miał dla nowoangielskich purytanów poważne konsekwencje nie tylko religijne, ale także społeczne i polityczne. Kompleks przymierza-specjalnej misji stał się ideą organizującą i legitymizującą ich reżimy polityczne i systemy prawa, oddziałującą głęboko na codzienne życie w koloniach.

Koncepcja przymierza ma oczywistą proveniencję biblijną. W Starym Testamencie Bóg zawarł w istocie serię przymierzy, m.in. z Adamem (Rdz 1), Noem (Rdz 9), Abrahamem (Rdz 15, 17) i Izraelitami uchodzącymi z Egiptu pod wodzą Mojżesza (Wj 19–20, 24), obiecując sprzyjanie im, wybawianie z opresji, obfite potomstwo i inne łaski w zamian za posłuszeństwo jego przykazaniom i poleceniom. Nowe przymierze wypełniło się natomiast w soteriologicznej śmierci Jezusa. Do wszystkich tych źródeł, zwłaszcza starotestamentowych, purytańscy kaznodzieje i przywódcy odwoływali się z pełną świadomością. Dowodząc konieczności wypełnienia postawionego przed nimi zadania, Winthrop przywołuje przykład Saula, który utracił królestwo z powodu nie dość skrupulatnego wykonania swojego specjalnego zadania – rzezi Amalekitów⁶, a końcowe słowa *Modell* są trawestacją 2 Księgi Kronik⁷. Historię amerykańskich purytanów łatwo było przedstawić jako odtworzenie świętej historii Izraela–ludu wybranego, z narzucającymi się analogiami: faraon = król angielski, exodus = ucieczka z Anglii przed prześladowaniem, Morze Czerwone = Ocean Atlantycki, Ziemia Obiecana = Ameryka itd. Analogie te funkcjo-

⁵ „Pamiętajmy – mówił Winthrop – że będziemy jak miasto na górze. Oczy wszystkich ludów skierowane są na nas. A jeśli sprzeniewierzymy się naszemu Bogu w dziele, któregośmy się podjęli i spowodujemy, że przestanie nas wspierać, staniemy się pośmiewiskiem na ustach świata”. *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*; 1 Sm 15.

⁷ 1 Krn 7, 19–20.

nowały zresztą w powszechnej świadomości⁸, a postrzeganie siebie jako narodu wybranego zakorzeniło się na stałe w amerykańskiej świadomości zbiorowej i rezonuje w niej do dziś, na długo po obumarciu purytańskich teokracji⁹.

Co jednak istotne, w umysłowości nowoangielskiej ów czysto religijny wymiar przymierza łączył się z innymi sensami i odcieniami znaczeniowymi. Warto zwrócić uwagę, że koncepcja *covenant* wyrażona jest w języku nieomal kupieckim, właściwym dla mentalności mieszczan angielskich, do których zaliczała się znaczna część osadników¹⁰. Jest to nade wszystko umowa, kontrakt uznany przez Boga („He ratified this covenant”) za wiążący dla obu stron¹¹. Dalsze dzieje kolonii interpretowane są przez pryzmat tej umowy, jako konsekwencje jej wypełniania lub, częściej, łamania przez lud. Wszelkie niepowodzenia, poczynszy od nieurodzaju, poprzez porażki w wojnach z Indianami, a skończywszy na odebraniu Massachusetts statusu kolonii przez Koronę, były przedstawiane jako oznaki bożego gniewu i niełaski¹². Taka wizja dziejów – dopóty, dopóki była podzielana przez przeważającą część społeczeństwa, czyli mniej więcej do końca XVII w. – dawała z kolei potężne umocowanie rządzącym do wprowadzania inspirowanych Biblią praw, jeszcze surowszego ścigania przestępstw i wzmożonej czujności wobec grzechu i występku. Idea przymierza

⁸ F. Shaban, *For Zion's Sake: Judeo-Christian Tradition in American Culture*, Pluto, London 2005, s. 38.

⁹ A. Peck, *Ameryka jako nowy Izrael: religijna i polityczna koncepcja „narodu wybranego” w protestantyzmie amerykańskim*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 1, s. 74–84.

¹⁰ W tym duchu słowo „commission”, oddane tu jako „misja”, można by równie dobrze przetłumaczyć jako „zlecenie”.

¹¹ Nie oznacza to jednak, by przymierze miało taką samą wagę, jak cywilny kontrakt. Lucyna Chmielewska przeprowadza interesujące rozróżnienie między trzema rodzajami związku: przymierzem, umową i kontraktem. To pierwsze ma głęboki wymiar moralny i nade wszystko religijny, jego stroną bądź gwarantem jest Bóg. Umowa również ma charakter kolektywny i nakłada na strony zobowiązania moralne, ale pozbawiona jest sankcji religijnej. W istocie koncepcję umowy (społecznej), funkcjonującą w myśli politycznej nowożytnej Europy, należy uznać za zeświecczoną wersję przymierza. Kontrakt jest natomiast wymianą indywidualnych (nie zaś kolektywnych) zobowiązań, nieobwarowanych poważniejszymi sankcjami moralnymi. Zob. L. Chmielewska, *Przymierze biblijne w żydowskiej tradycji politycznej*, „e-Politikon” 2012, nr 3, s. 221.

¹² P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, Harvard University Press, Harvard 1953, s. 16–26.

dostarczała też legitymacji dla wielu instytucji politycznych charakterystycznych dla nowoangielskich teokracji (Kościół panujący, obywatelstwo i prawa wyborcze ograniczone cenzusem religijnym, nietolerancja wyznaniowa i in.).

W idei przymierza można też dostrzec elementy koncepcji umowy społecznej, w europejskiej myśli politycznej obecnej już od średniowiecza, a swój rozkwit mającej przeżyć w wieku XVII, m.in. w dziele Hobbesa¹³ (w wersji absolutystycznej) czy Locke'a¹⁴ (w wersji liberalnej). Mówiąc o *covenant*, osadnicy nie mieli bowiem na myśli wyłącznie przymierza z Bogiem, ale także umowę pomiędzy nimi samymi. Sygnatariusze *Mayflower Compact* deklarowali:

uroczyście i wspólnie, w obecności Boga i siebie nawzajem, sprzymierzamy się i łączymy w *cywilne ciało polityczne*, dla naszego zachowania, zaprowadzenia porządku i osiągnięcia wyżej wymienionych celów, [oraz obiecywali] poddanie się i posłuszeństwo [wszelkim] sprawiedliwym i równym prawom, zarządzeniom, ustawom, konstytucjom i urzędom, które zostaną uznane za najlepsze dla ogólnego dobra Kolonii¹⁵.

Covenant jest więc tutaj koncepcją *par excellence* polityczną, a jego podpisanie – aktem założycielskim wspólnoty politycznej. Więcej, jest to wręcz unikalny przykład urzeczywistnienia, realnego wypełnienia idei umowy społecznej, która w ideologii politycznej jest przecież z reguły konstruktem teoretycznym, a nie opisem sytuacji historycznej. Jeśli zatem, uzasadniając potrzebę władzy absolutnej, Hobbes pisze o wojnie wszystkich przeciw wszystkim; jeśli w formule legitymizacyjnej demokracji liberalnej mówi się o stanie pierwotnym („stan natury”), w którym wolne jednostki postanowiły dobrowolnie wyzbyć się części wolności na rzecz władzy, która w zamian zagwarantuje im bezpieczeństwo i ochronę własności; jeśli Rawls rozważa sytuację początkową obarczoną „zasłoną niewiedzy”¹⁶ – to wiadomo przecież, że w rzeczywistości takiego stanu nigdy nie było i nigdy nie doszło do zbiorowej decyzji o zrzeczeniu się suwerenności i poddaniu władzy. Tu zaś, w 1620 r. na pokładzie

¹³ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

¹⁴ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992.

¹⁵ *Mayflower Compact*, 1620, pełny tekst: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mayflower.asp [10.01.2015] [wyróżn. M. P.].

¹⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009, rozdz. III.

„Mayflower”, właśnie coś takiego się dokonało. I choć deklarowane cele przystąpienia do *covenant* są silnie nacechowane religijnie („dla chwały Boga i szerzenia wiary chrześcijańskiej”, a dopiero w trzeciej kolejności dla króla i ojczyzny) – nie należy wszak zapominać, że motywacja religijna zdecydowanie przeważała nad ekonomiczną czy jakąkolwiek inną, przynajmniej u przywódców całego przedsięwzięcia – jego wymiar państwowotwórczy nie podlega dyskusji¹⁷.

Koncepcja przymierza w opisanym tu kształcie rodziła jednak poważny problem teologiczny. Otóż wcześniejsi purytanie, duchowi spadkobiercy Kalwina, wierzyli w predestynację: Bóg, swoim niezbadanym wyrokiem, przeznaczył większą część ludzkości na potępienie, nielicznych tylko wybierając do zbawienia. Decyzja Stwórcy jest absolutnie suwerenna i człowiek nie ma na nią najmniejszego wpływu. Na zbawienie nie można sobie zasłużyć silną wiarą, dobrymi uczynkami czy jakimkolwiek bądź działaniem. Taka rygorystyczna teologia zbawienia wydaje się nie do pogodzenia z ideą *covenant*, która losy ludu uzależnia od przestrzegania warunków umowy, tj. boskich praw i nakazów, czyli od ludzkich działań i zaniechań.

Teolodzy purytańscy od samego początku borykali się z tym problemem, zwłaszcza że miał on też konsekwencje eklezjologiczne, a tym samym – ze względu na powiązanie obywatelstwa z przynależnością do Kościoła – polityczne. Kościoły kongregacyjne miały się bowiem składać z „widocznych świętych” (*visible saints*), tj. wiernych, którzy byli przekonani – i zdołali przekonać swych współwyznawców – o swoim stanie łaski i przynależności do grona zbawionych. Ponieważ jednak wyroki boskie są nieprzeniknione i nigdy nie można mieć cał-

¹⁷ Również i w tym zakresie da się dostrzec analogię do starożytnych Izraelitów. Koncepcja przymierza miała dla nich dwa wymiary: ten dominujący, religijny, między Bogiem a ludem (bądź Bogiem a królem i ludem, w czasach monarchii), ale także polityczny, między królem a ludem. „Potem Jehojada zawarł przymierze między Panem a królem i ludem, że będą ludem Pana, jak również między królem a ludem” (2 Krl 11, 17). „Przyszli więc wszyscy starsi izraelscy do króla, do Hebronu, i Dawid zawarł z nimi przymierze w Hebronie przed Panem, po czym namaścili Dawida na króla nad Izraelem, według słowa Pana, wypowiedzianego przez Samuela” (1 Krl 11, 3). Jest to zatem przymierze polityczne, gwarantowane niejako przez Boga („przed Panem”). Zob. D. Elazar, *Covenant and Community*, „Judaism” 2000, vol. 49, No 4: „Przymierze to moralny związek bądź to pomiędzy Bogiem a ludźmi, bądź też pomiędzy ludźmi w obliczu Boga, czyli, inaczej mówiąc, obietnica o charakterze moralnym poświadczona i gwarantowana przez moc nadprzyrodzoną” (s. 393).

kowitej pewności co do zbawienia własnego, ani tym bardziej innych, purytanie nieustannie miotali się pomiędzy rygoryzmem teologii kalwińskiej a praktyką codziennego życia, zmuszającego do kompromisów i cichego rozmiękczenia surowej doktryny. Z jednej strony potępiali tendencje arminiańskie w anglikanizmie, z drugiej nie odważyli się tolerować w Massachusetts Anne Hutchinson, którą konsekwentna interpretacja doktryny predestynacji doprowadziła do antynomizmu, godzącego w prawo i moralność, a tym samym porządek społeczno-polityczny młodej kolonii¹⁸. Z jednej strony Kościół miał się składać wyłącznie ze zbawionych, z drugiej zdawano sobie sprawę, że niektórzy przystępują do niego ze względów koniunkturalnych, tylko symulując nawrócenie, i brukając tym samym czystość kongregacji. Podobnie schizofreniczny był stosunek purytanów do chrztu: wzdrali się przed radykalizmem anabaptystów, mimo że dysponowali oni poważnymi argumentami biblijnymi na rzecz chrztu dorosłych, zarazem jednak nie aprobowali koncepcji Kościoła powszechnego, reprezentowanej nawet przez najbliższych im doktrynalnie prezbiterian. Początkowo zgadzali się chrzczyć wyłącznie dzieci pełnych członków Kościoła, czyli *visible saints*. Później, gdy ich liczba znacząco spadła i purytanie stanęli wobec paradoksu zaledwie garstki świętych w Nowym Jeruzalem, poczuili się zmuszeni do kolejnego kompromisu – chrzczenia również wnuków pełnoprawnych członków z pierwszego pokolenia osadników (tzw. *half-way covenant*)¹⁹.

Dylemat ten miał również dramatyczny wymiar psychologiczny. Wyznawca doktryny predestynacji, dla którego kwestia zbawienia miała fundamentalne znaczenie egzystencjalne, przez całe życie zmagał się z problemem *certitudo salutis* (pewności zbawienia). Także i tu, tak jak w sferze publicznej, jego zasadnicza nierozstrzygalność powinna w zasadzie prowadzić do fatalizmu i poczucia własnej bezsilności. Dlaczego tak się nie działo? Dlaczego ludzie, w obliczu tej surowej doktryny, mimo wszystko przestrzegali prawa i moralności, ciężko pracowali i nie pogrążali się w odrętwieniu w oczekiwaniu na nieuniknione?

Klasycznego wyjaśnienia dostarczył Max Weber w *Etyce protestanckiej*. W jego interpretacji pewność zbawienia zastąpiło poszukiwanie dowodu – w sensie psychologicznym, nie logicznym – własnego stanu łaski. Purytańscy kaznodzieje głosili, że Bóg sprzyja swoim wybrancom, błogosławiąc im

¹⁸ P. Stawiński, *Demonizm i czary w życiu społecznym Purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Częstochowa 1997.

¹⁹ P. Miller, *The New England Mind...*, s. 93 i n.

w życiu doczesnym, m.in. w postaci powodzenia w działalności zawodowej. To, w połączeniu z wiarą i surową moralnością dawało psychologiczną namiastkę pewności zbawienia, której, co do zasady, nie dało się osiągnąć, a tym samym przywracało sens codzienności i motywowało do sukcesu ekonomicznego²⁰. Weber, jak wiadomo, z owego etosu protestanckiego wywiódł „ducha kapitalizmu”, który z kolei miał umożliwić rozwój nowoczesnego kapitalizmu. Dla nas bardziej interesujący jest jednak ów proces polegający na przesunięciu akcentu z nieosiągalnej pewności zbawienia na silne przekonanie o własnej świętości. Jeśli nawet teologicznie wątpliwy, taki zabieg umożliwiał dostosowanie doktryny do wymagań życia codziennego, a tym samym, dzięki podtrzymaniu spójnego obrazu rzeczywistości, przyczyniał się do stabilności teokracji.

Nieco inaczej została rozwiązana kwestia spójności religijno-politycznej koncepcji przymierza z doktryną predestynacji. Otóż w myśli nowoangielskich purytanów idea przymierza uległa rozbiciu na trzy odrębne *covenants*: przymierze łaski (*covenant of grace*), przymierze kościelne (*church covenant*) i przymierze narodowe bądź obywatelskie (*national/civil covenant*)²¹. To pierwsze było właśnie ową decyzją Boga o włączeniu do grona zbawionych podejmowaną w odniesieniu do poszczególnych jednostek bez żadnego ich udziału. Słowo „przymierze” jest więc w zasadzie nieadekwatne do tej treści – należałoby raczej mówić o akcie czy obietnicy łaski, działanie Stwórcy jest bowiem całkowicie jednostronne²². Przymierze kościelne jest z kolei kategorią eklezjologiczną, aktem zawiązania Kościoła (*gathered church*, czyli „zebranego zboru”, jak wyrażali się purytanie²³), zobowiązującą jego członków do utrzymania czystości kongregacji. Wreszcie, przymierze narodowe (obywatelskie) dotyczy wspólnoty

²⁰ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994.

²¹ Por. R. Miller, *The New England Mind...*, rozdz. 1.

²² Problem relacji koncepcji przymierza do doktryny predestynacji dostrzega też i omawia P. Stawiński, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin 2012, konkludując ostatecznie, że „teologia przymierza nie podważa idei predestynacji” (s. 62). Stanowisko to różni się od mojego, uważam bowiem, że – przynajmniej w odniesieniu do przymierza łaski – sprzeczność z doktryną predestynacji istotnie zachodzi na poziomie teologicznym, została ona jednak w praktyce rozładowana przez przeniesienie akcentu na ponadjednostkowy – tj. kościelny i obywatelski – wymiar teologii przymierza.

²³ T. Zieliński, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo-Kościół*, Semper, Warszawa 1997, s. 166.

politycznej. Jest to układ pomiędzy Bogiem a ludem jako całością zarówno jeśli chodzi o obietnice Boga, jak i zobowiązania wspólnoty.

To kluczowe rozróżnienie pozwala pogodzić predestynację, która stosuje się wyłącznie do jednostek w ich indywidualnej relacji z Bogiem (*covenant of grace*), z teologią uczynków, która, siłą rzeczy, musi odnosić się do zbiorowego układu między Stwórcą a jego Kościołem (*church covenant*) i jego ludem (*national covenant*). Purytańscy przywódcy, a za nimi teologowie, dość szybko zorientowali się, że ideał zespolenia wszystkich tych wymiarów relacji Boga z ludźmi, tj. tożsamości wspólnot: wybranych (świętych, *God's elect*), członków Kościoła i obywateli – jest nieosiągalny. Nie dysponują bowiem kryteriami, które oddzieliłyby prawdziwie duchowo odrodzonych (*regenerate*) od hipokrytów i koniunkturalistów. Stopniowe faktyczne (choć nie deklarowane otwarcie w doktrynie) przesunięcie kwestii pewności zbawienia do sfery prywatnej relacji z Bogiem, pozwoliło ocalić publiczny wymiar idei przymierza. Dotrzymanie jego warunków nie zależało odtąd od tego, czy lud składa się wyłącznie ze świętych, ale raczej od tego, czy skrupulatnie przestrzega praw i nakazów boskich.

Ów starotestamentowy, judaistyczny rys amerykańskiego purytanizmu stał się niezwykle ważnym nośnikiem legitymizacji zbudowanego na nim reżimu teokratycznego. John Cotton uznaje teokrację za optymalną formę rządów przede wszystkim dlatego, że oddaje pełną suwerenność zarówno nad Kościołem, jak i państwem, w ręce Boga²⁴. Słysząc tu echo omawianej wcześniej żydowskiej teologii politycznej. Również dla innego teologa purytańskiego Johna Davenporta, teokracja „jest najlepszą formą rządu we wspólnocie chrześcijańskiej”, ponieważ pozwala „uczynić Pana Boga naszym gubernatorem”²⁵. Davenport wymienia następnie podstawowe cechy owego najbardziej pożądanego ustroju:

²⁴ J. Cotton, *Letter to lord Say and Sele*, 1636, <http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorsey1/41docs/21-cot.html> [14.01.2015].

²⁵ J. Davenport, *A Discourse about Civil Government in a New Plantation, whose Design is Religion*, Samuel Green and Marmaduke Johnson, Cambridge 1663, s. 14. W tym i w późniejszych wydaniach traktat ten przypisywany był Johnowi Cottonowi, obecnie jednak za autora powszechnie uznaje się Johna Davenporta (A. Zakai, *Theocracy in New England: The Nature and Meaning of the Holy Experiment in the Wilderness*, „Journal of Religious History” 1986, vol. 14, s. 137; por. także zapis bibliograficzny w katalogu Biblioteki Kongresu USA, <http://lcn.loc.gov/27010762>).

5. Teologiczne nośniki legitymizacji

1. Ludzie, którzy mają prawo wybierać swych gubernatorów znajdują się w przymierzu z Bogiem;
2. Mężowie przez nich wybrani są bogobojni [...];
3. Prawa, wedle których rządzą, są prawami Bożymi;
4. Prawa są wykonywane [...] zgodnie z Bożym powołaniem;
5. Zasięga się rady mężów Bożych [duchownych] we wszystkich trudnych sprawach oraz w sprawach religii²⁶.

Ostatecznie zatem strukturę teologii przymierza, czyli teologii federalnej (*federal theology*, od łac. *foedus* – przymierze, związek), można scharakteryzować następująco. Podróżujący do Ameryki purytanie otrzymali od Boga specjalne zadanie: zbudować wzorcowe państwo chrześcijańskie. Podejmując się tej misji purytanie zawarli ze Stwórcą układ, w którym zobowiązywali się do posłuszeństwa i przestrzegania jego praw pod sankcją gniewu bożego i cofnięcia jego błogosławieństwa. Ten prosty schemat stanowi doskonałą podstawę władzy teokratycznej, umożliwia bowiem silne zalegitymizowanie podstawowych filarów instytucjonalnych systemu politycznego. Panujący reżim polityczny to właśnie bowiem owa „właściwa forma rządu” postulowana przez Winthrop’a, niezbędna do zbudowania „miasta na górze”. Przepisy zaś prawa państwowego to nic innego jak wyartykułowane punkt po punkcie warunki przymierza, skonkretyzowanie postulatów posłuszeństwa Bogu i jego prawom. Ponieważ losy ogółu zależą od prawowierności wszystkich członków wspólnoty (niezależnie od tego, jaki jest ich status w kwestii indywidualnego zbawienia), niezbędne staje się wymuszanie jedności i surowe przestrzeganie ortodoksji. W ten sposób podstawowe cechy systemu teokratycznego – wywodzenie władzy i jej form od Boga, identyfikacja prawa religijnego z prawem państwowym, nietolerancja religijna i dążenie do względnej homogeniczności – zostają wkomponowane w strukturę *covenant*, przedstawione jako warunki umowy z Bogiem, a tym samym jako nienaruszalne, wyłączone z gestii ludzkiej. Na tej podstawie uzasadniano m.in. daleko idącą inkorporację prawa religijnego do kodeksu prawnego kolonii, przyznanie pełni praw politycznych tylko pełnoprawnym członkom Kościoła²⁷ oraz prześladowania religijne, które w Massachusetts, jak już wspominaliśmy, dotykały wielu innowierców i dysydentów, m.in. Rogera Williamsa, Anne Hutchinson czy kwakrów²⁸. Zarazem jednak, jak trafnie zauważa Ryszard Paradowski, idea przymierza ustanawia pewien

²⁶ J. Davenport, *A Discourse...*, s. 14–15.

²⁷ Więcej na te tematy zob. p. 7.2.2, 8.1.1.

²⁸ Zob. 4.4.

quasi-partnerski stosunek między Bogiem a człowiekiem, wykraczający poza pierwotną, ściśle autokratyczną relację władzy, której pierwowzór stanowił akt stworzenia. Buntując się w raju, człowiek wyłania się jako podmiot moralny, rozpoznający dobro i zło. Od tej chwili Bóg przestaje mu dyktować, a w zamian proponuje mu przymierze²⁹. Jest to rzecz jasna relacja głęboko niesymetryczna, a partnerstwo w dużej mierze pozorne – w istocie Bóg składa swemu ludowi „propozycje nie do odrzucenia” – wyjaśnia jednak być może w jakiejś mierze współwystępowanie w purytańskich systemach politycznych głęboko teokratycznej formuły legitymizacyjnej z demokratycznymi procedurami decyzyjnymi.

Ta instytucjonalna petryfikacja prawno-polityczna mogła trwać dopóty, dopóki utrzymywała się wspierająca ją struktura uwiarygodnienia. Kres purytańskim teokracjom położyła bowiem nie rewolucja, przewrót czy jakieś inne dramatyczne wydarzenia, lecz ich stopniowa delegitymizacja. Posługując się wcześniej przywołanym rozróżnieniem³⁰ można by powiedzieć, że w mentalności amerykańskich purytanów różne wymiary ich związków (z Bogiem i wzajemnych) – przymierze, umowa i kontrakt – częściowo nakładały się na siebie, a stopniowe przechodzenie od myślenia o ich kolektywnej więzi w kategoriach przymierza z Bogiem do postrzegania jej jako umowy wzajemnej i kontraktu należałoby uznać za oznakę obumierania ich teokracji. Zarazem jednak nie obumarła bardziej generalna idea dziejowego posłannictwa narodu amerykańskiego³¹ (który z czasem przyjął inne, nieteokratyczne formy organizacji politycznej), wyrażająca się już w innych schematach myślowych, które ostatecznie przybrały postać tzw. religii obywatelskiej³².

²⁹ R. Paradowski, *Metafizyczne i kulturowe podstawy politologii. Bóg i Przymierze jako metafory polityki*, [w:] *Metafory polityki*, t. 3, red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2005, s. 44–46.

³⁰ Zob. przyp. 11.

³¹ *An Early American Reader*, ed. J. A. Leo Lemay, U.S. Department of State, Washington 2000, s. 13: „Ów nurt solipsystycznego idealizmu (który w naturalny sposób przekształcił się w nacjonalistyczną misję polityczną) charakteryzuje wiele późniejszych amerykańskich postaw”.

³² A. Sepkowski, *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Duet, Toruń 2008, rozdz. II–III; M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2008, rozdz. 4.3.

5.2. Koncepcja ciągłego objawienia

Największe Kościoły chrześcijańskie głoszą na ogół, że objawienie Boże jest, zasadniczo, procesem zamkniętym. Po pierwotnej teofanii w ogrodzie Edenu, Bóg oznajmiał swą wolę w czasach starotestamentowych za pośrednictwem proroków, by ostatecznie dopełnić objawienia w osobie Jezusa Chrystusa, którego nauczanie spisane jest w natchnionych księgach Nowego Testamentu. Od tego czasu zadaniem Kościoła, w wersji katolickiej, jest przechowywanie owego depozytu wiary, wyjaśnianie go i interpretowanie (przez magisterium Kościoła). Filarem wiary jest, dla protestantów Biblia, dla katolików zaś Biblia i tradycja, niemożliwe są natomiast żadne nowe objawienia, które uzupełniałyby ostateczne i doskonałe objawienie Boga w Jezusie. Katolicki katechizm, cytując św. Jana od Krzyża, głosi:

To bowiem, o czym częściowo mówił dawniej przez proroków, wypowiedział już całkowicie, dając nam swego Syna. Jeśli więc dzisiaj ktoś chciałby Go jeszcze pytać lub pragnąłby jakichś wizji lub objawień, nie tylko postępowałby błędnie, lecz także obrażałby Boga³³.

Podobnie zapatruje się na to *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* Soboru Watykańskiego II: „Nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego”³⁴. Ewentualne prywatne objawienia pomagają tylko w zrozumieniu, ale nie dodają nic nowego do pełnego objawienia Bożego³⁵.

Doktryna ciągłego (otwartego, trwającego) objawienia (ang. *continuing revelation*) zakłada natomiast, że proces objawiania się Boga człowiekowi jeszcze się nie zakończył, że Stwórca na bieżąco komunikuje się ze swoim ludem, oznajmiając mu swoją wolę, okazując aprobatę i niezadowolenie, kierując jego poczynaniami. Wcielenie Boga w Jezusa jest tutaj interpretowane przede wszystkim jako wydarzenie soteriologiczne, a nie jako kres objawienia. Doktryna ciągłego objawienia jest charakterystyczna zwłaszcza dla heterodoksyjnych odłamów

³³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 65.

³⁴ *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum”* 4, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 1967.

³⁵ Zob. także M. Hintz, *Objawienie*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003, s. 375.

chrześcijaństwa, w tym sekt i Kościołów o rodowodzie charyzmatycznym, takich jak shakerzy i mormoni³⁶.

Dopełnieniem, niejako odwrotną stroną doktryny trwającego objawienia jest znaczenie przypisywane prorocत्वu – zdolności do przyjmowania i przekazywania boskiego objawienia. Pozycja proroka w stosunku do władcy określana bywa rozmaicie. Prorok może być tożsamy z władcą (jak u mormonów), może być medium kontrolowanym przez władzę (u shakerów w czasie Ery Objawień, a także w rozmaitych koncepcjach wyroczni), czy też sumieniem i krytykiem władcy (jak w starożytnym Izraelu). W każdym razie, dla uwiarygodnienia samego procesu objawienia i jego konkretnych treści, niezbędne jest autorytatywne umocowanie w świadomości poddanych pozycji proroka – narzędzia, którym Bóg posługuje się do komunikowania się ze swym ludem. W chrześcijaństwie służy temu przedstawianie prorocत्वu jako jednego z darów Ducha Świętego, obok darów mądrości, uzdrawiania, glosolalii i innych.

W ten sposób tworzy się funkcjonalny kompleks ciągłego objawienia–prorocत्वu, którego polityczne oddziaływanie w teokracji mormońskiej postaramy się teraz ukazać. Nietrudno dostrzec potencjał polityczny takiej koncepcji teologicznej. Pozwala ona na legitymizację działań i decyzji władców jako bezpośrednio objawionych i nakazanych przez Boga, a zatem niepodlegających zakwestionowaniu przez jakąkolwiek ludzką instancję.

5.2.1. Podstawy doktrynalne

Dar prorocत्वu pojmowany jest w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich dwojako: jako przepowiadanie przyszłych wydarzeń i jako objawianie na bieżąco woli Boga. Ten pierwszy sens prorocत्वu ma, z naszego punktu widzenia, istotne znaczenie z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, głosząc zbudowanie Nowego Jeruzalem na kontynencie amerykańskim, a potem rychłe nadejście tysiącletniego królestwa Bożego, prorocy wyznaczają mormonom perspektywę eschatologiczną, która motywuje ich do wytrwałości, wyrzeczeń i zaangażowania w działaniach podejmowanych na rzecz tego celu. Po drugie, trafność przepowiedni stanowi dla mormonów swoisty test uwiarygodniający dar prorocत्वu, niejako spełnienie jego starotestamentowych

³⁶ Por. E. Miszczak, *Rodzina w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 1 (211), s. 123.

kryteriów³⁷. I choć bez trudu dałoby się wyliczyć niespełnione przepowiednie proroków mormońskich (np. zmieniana ciągle, pod wpływem okoliczności historycznych, lokalizacja mormońskiego Nowego Jeruzalem czy data paruzji), z punktu widzenia wyznawców nie ma to znaczenia, dopóki sami są przeświadczeni o ich prawdziwości³⁸. W tym kontekście podkreśla się np. wypełnienie proroctwa Josepha Smitha, który już w 1832 r. przepowiedział wojnę „rozpoczętą buntem Karoliny Południowej”, w której „Stany Południowe zwrócą się przeciwko Stanom Północnym”, co „ostatecznie doprowadzi do śmierci i nędzy wielu dusz”³⁹.

Fundamentalna rola proroctwa ugruntowana jest we wszystkich świętych tekstach mormońskich. W *Księdze Mormona*⁴⁰ darem tym obdarzeni są Lehi, Nefi, Alma, Mosjasz, Aaron, Samuel, Abinadi i wielu innych. Dużym autorytetem cieszą się również prorocy starotestamentowi: ich przepowiednie są często przywoływane, a duża część drugiej księgi Nefiego stanowi powtórzenie lub parafrazę biblijnej księgi Izajasza. Nefi przestrzega przed lekceważeniem słów proroków (ich prześladowcy zginą⁴¹), a Mormon pokazuje, jak wypełniają się ich słowa⁴². Przez cały okres palestyńsko-amerykańskiej odysei Nefitów i Lamanitów, prorocy wytykają im grzechy, nawołują do nawrócenia, komunikują wolę Boga.

Z politycznego punktu widzenia największą rolę odgrywa jednak religijne ufundowanie pozycji Josepha Smitha i jego następców, co umożliwiło z kolei zdobycie przez nich trwałej dominacji w stosunkach władzy. Powołanie Smitha, jak wierzą mormoni, zostało przepowiedziane już przez starotestamentowego patriarchę Józefa⁴³. Tak właśnie interpretowane są słowa Boga: „Powołam spośród

³⁷ Pwt 18, 22; por. A. Wójtowicz, *Bóg Mormonów*, WAM, Kraków 2003, s. 97.

³⁸ Legitymizacja władzy jest bowiem w istocie, jak ustalono wyżej (DEF. 5, p. 1.2.1), subiektywną „wiarą w legitymację”.

³⁹ *Nauka i Przymierza (Doctrine and Covenants)* [dalej: NiP] 87, 1, 3; <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament?lang=eng> [28.01.2015].

⁴⁰ *Księga Mormona. Jeszcze jedno świadectwo o Jezusie Chrystusie*, Intellectual Reserve 1981.

⁴¹ 2 Księga Nefiego 26, 3.

⁴² Księga Mormona 1, 19; 2, 10 (tu „Księga Mormona” jest tytułem jednej z ksiąg wchodzących w skład *Księgi Mormona. Jeszcze jedno świadectwo...*, jednego ze świętych tekstów mormonizmu – zapisu objawienia otrzymanego przez Josepha Smitha).

⁴³ 2 Księga Nefiego 3, 7–19.

twego potomstwa wybranego »widzącego«, który będzie miał uznanie u twojego potomstwa”⁴⁴, który „będzie nazwany po mnie i po swoim ojcu” (tj. Józef = Joseph, w. 15), mimo że nazwisko Smitha w *Księdze Mormona* nie pada ani razu⁴⁵.

Pieczętowanie udokumentowane (naturalnie nie w sensie historiograficznym, a w „logice wiary”) są także wszystkie etapy powołania Josepha Smitha, powierzenia mu przez Boga funkcji tłumacza *Księgi Mormona*, proroka, a wreszcie kapłana, założyciela i przywódcy Kościoła. Przetłumaczenie świętego tekstu spisane w (nieistniejącym) języku „reformowanym egipskim” ze złotych płyt odnalezionych pod ziemią, dokonane przy użyciu kamieni *urim* i *tummim* pochodzących z napierśnika arcykapłanów izraelskich⁴⁶ – jako wydarzenie uderzająco fantastyczne, wręcz egzotyczne i potencjalnie wzbudzające największe wątpliwości – zostało uwiarygodnione pisemnymi relacjami jedenastu świadków, zamieszczonymi na wstępie *Księgi Mormona*. W trakcie pracy nad tekstem usiłowano także uzyskać zaświadczenie autorytetów językoznawczych co do jego autentyczności.

Założenie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich odbyło się, wedle relacji Smitha, w sposób nie pozostawiający wątpliwości co do boskiej sankcji. W maju 1829 r. zstąpił Jan Chrzciel i odnowił kapłaństwo Aaronowe, powierzając je Smithowi i jednemu z jego współpracowników, Olivieroowi Cowdery’emu⁴⁷. Następnie, na jego polecenie, Smith i Cowdery ochrzczili się nawzajem⁴⁸, a 6 kwietnia 1830 r. wyświęcili się na starszych (Smith został pierwszym, a Cowdery drugim starszym), zakładając tym samym, z woli Boga, Kościół⁴⁹. Wreszcie, w sierpniu 1830 r., otrzymali z rąk apostołów Piotra, Jakuba i Jana wyższe kapłaństwo Melchizedekowe, z władzą nakładania rąk i udzielania Ducha Świętego⁵⁰. W ten sposób, wedle mormońskiej historii zbawienia,

⁴⁴ *Ibidem*, w. 7.

⁴⁵ O takiej interpretacji tego ustępu przez mormonów świadczy bezpośrednio odredakcyjne streszczenie rozdz. 3 drugiej księgi Nefiego: „Józef w Egipcie miał wizję Nefitów – Pan powiedział mu o Josephie Smithie, »widzącym« w ostatnich dniach, który będzie jak Mojżesz i który przyczyni się do ujawnienia Księgi Mormona”.

⁴⁶ Kpł 8, 8.

⁴⁷ NiP 13.

⁴⁸ *Perła Wielkiej Wartości (Pearl of Great Price)* [dalej: PWW], 1, 71; <https://www.lds.org/scriptures/pgp?lang=eng> [28.01.2015].

⁴⁹ NiP 20, 1–3.

⁵⁰ NiP 27, 12.

dokonało się odnowienie Kościoła Chrystusa, upadłego już w pierwszych stuleciach naszej ery.

Aż do swojej śmierci w 1844 r. Joseph Smith pozostawał w stałej łączności z Bogiem. *Nauka i Przymierza*, jedna ze świętych ksiąg mormonizmu, zawiera ponad 130 otrzymanych przezeń objawień, na których podstawie, jako Przewodniczący Kościoła, regulował rozmaite kwestie doktrynalne, kultowe i doczesne w życiu wspólnoty. W jednym z nich Joseph Smith zostaje przez Boga ustanowiony „przewodniczącym całego mojego Kościoła, tłumaczem, objawicielem, widzącym i prorokiem”⁵¹. „Widzący” (*seer*) jest nawet znaczniejszy od proroka, dysponuje bowiem darem nie tylko poznania, ale również rozumienia, wyjaśniania słów Boga. „Żaden człowiek nie może mieć większego daru, chyba żeby posiadał wszechmoc Boga”⁵².

W ten sposób założyciel mormonizmu został w oczach wiernych konsekrowany jako objawiciel woli Boga, a jego działania jako cieszące się boską sankcją. Zyskana w ten sposób silna legitymacja jego władzy była tym trudniejsza do podważenia, że oparta na otrzymanych przez niego samego objawieniach. Można by sądzić, że tkwi w tym właśnie słabość, a nie siła charyzmatycznej formuły legitymizacyjnej mormońskiej teokracji. Taki wniosek byłby jednak uprawniony jedynie przy zastosowaniu kryteriów racjonalności, które obce są religijnemu sposobowi myślenia. Z perspektywy wyznawców nie ma nic podejrzanego w tym, że to właśnie wybrańcowi, któremu powierzył pieczę nad swoim ludem, Bóg komunikuje swą wolę. Zewnętrzne kryteria prawdy nie stanowią dla wyznawców przesłanek autentyczności objawienia.

Tak ugruntowaną pozycję nieomylnych w istocie proroków-objawicieli-widzących przejęli następni przywódcy Kościoła, jego przewodniczący (*presidents*). Trzynasty przewodniczący, Ezra Taft Benson, posunął się nawet do twierdzenia, że „żywy prorok jest ważniejszy niż normatywne dzieła”⁵³. Sformułowanie to, na pozór bardzo radykalne, zwłaszcza że „normatywne dzieła” oznaczają tu święte księgi mormonizmu, w istocie dobrze wpisuje się w logikę aktywnego Boga prowadzącego swój lud przez historię i reagującego na sytu-

⁵¹ NiP 124, 125; zob. także NiP 100, 11; 107, 92; 124, 94.

⁵² Księga Mosjasza, 8, 15–16.

⁵³ E. T. Benson, *Fourteen Fundamentals in Following the Prophet*, przemówienie wygłoszone na Brigham Young University 26.02.1980, <http://speeches.byu.edu/?act=viewitem&id=88> [11.07.2014].

acje, które lud ów napotyka. Wówczas nowe objawienie naturalnie koryguje, czy wręcz unieważnia, wcześniejsze objawienia. W prawdę objawień nie wolno wątpić, bo, jak dowodził czwarty przewodniczący Wilford Woodruff ogłaszając swój słynny *Manifest*, „Pan nigdy nie pozwoliłby mnie, ani nikomu innemu, kto przewodniczy Kościołowi, prowadzić was złą drogą [...] Gdybym tego spróbował, Pan usunąłby mnie ze stanowiska”⁵⁴. Akcentowaniu znaczenia proroctwa we współczesnym mormonizmie towarzyszy podkreślanie nierozłącznej z nim doktryny ciągłego objawienia, wyartykułowanej bezpośrednio w Zasadach Wiary. Dziewiąta z nich głosi: „Wierzimy we wszystko, co Bóg objawił, we wszystko, co objawia obecnie i wierzymy, że objawi jeszcze wiele wielkich i ważnych rzeczy odnoszących się do Królestwa Bożego”⁵⁵.

Pozycja Smitha i kolejnych przywódców Kościoła mormońskiego przypomina pozycję króla-proroka Beniamina⁵⁶ z *Księgi Mormona*, przewyższa natomiast wielu innych dawnych władców, z którymi Bóg nie komunikował się bezpośrednio oraz proroków, którzy byli z kolei pozbawieni władzy politycznej. Doskonałe połączenie tych dwóch funkcji, będące także ideałem politycznego mesjanizmu żydowskiego, odzwierciedlające zarazem dwa oblicza Boga – Świętego i Króla – dokonało się dopiero w czasach ostatecznych („dniach ostatnich”) w religijno-politycznej wspólnotie mormońskiej.

5.2.2. Funkcja polityczna

Teokratyczne zalegitymizowanie władzy przewodniczących-proroków mormońskich pozwoliło im następnie stosować wyjaśnienia oparte na doktrynie ciągłego objawienia do wszystkich ważniejszych decyzji politycznych, również tych, które dotyczyły spraw zgoła doczesnych i wynikały z konieczności zapewnienia Kościołowi przetrwania i ułożenia stosunków ze światem zewnętrznym, który do budowanego przez nich na pustkowiu Utah królestwa Bożego wkroczył brutalnie pod postacią rządu federalnego Stanów Zjednoczonych. Klasycznym przykładem takiej adaptacyjnej funkcji doktryny ciągłego objawienia jest kwestia poligamii.

⁵⁴ NiP, *Official Declaration 1*; por. A. Leśniak, *Mormoni: amerykański wynalazek religijny*, Maternus Media, Tychy 2001, s. 77.

⁵⁵ PWW, *Articles of Faith*, 9.

⁵⁶ Por. Księga Mosjasza, Słowo Mormona.

Elita mormońska zaczęła praktykować wielożeństwo (poliginie) już co najmniej od początku lat czterdziestych XIX w. (Joseph Smith zawiadomił wówczas wąskie grono wtajemniczonych o objawieniu, które otrzymał w tej kwestii), ale deklaracja o poligamii jako doktrynie i praktyce wyznawanej i popieranej przez Kościół została ogłoszona wiernym dopiero w 1852 r. Należy przy tym zaznaczyć, że poligamia nie była praktyką powszechną, a w związkach poligamicznych żyło zaledwie, według różnych szacunków, od 10–11%⁵⁷ do 15–20%⁵⁸ mormonów w Utah. Więcej niż jedno małżeństwo zawierali głównie bogatsi mężczyźni, którzy mogli sobie pozwolić na utrzymanie licznej rodziny. Praktykowanie poliginii na szerszą skalę byłoby zresztą społecznie problematyczne, zważywszy, że liczba mężczyzn przewyższała nieznacznie liczbę kobiet⁵⁹.

Poligamia mormonów od samego początku była solą w oku ich protestanckich sąsiadów i wywołała falę krytyki czy wręcz gwałtownych ataków. Trzeba mieć świadomość, że była ona „największą, najlepiej zorganizowaną i najbardziej kontrowersyjną próbą radykalnego zreorganizowania małżeństwa i życia rodzinnego w XIX-wiecznej Ameryce”⁶⁰. Dwa inne rozwiązania alternatywne dla dominującego modelu rodziny monogamicznej zaproponowali shakerzy – całkowity celibat – i perfekcjonści z Oneidy – rodzaj wolnej miłości⁶¹, jednak to mormoni byli przez obrońców tradycyjnych wartości uważani za znacznie większe zagrożenie, ze względu na swą liczebność i siłę kulturowego oddziaływania, zwłaszcza na amerykańskim Zachodzie. Spór o poligamię nabierał zatem wymiaru wojny cywilizacyjnej, której stawką była elementarna struktura społeczna i związane z nią, kulturowo określone, stosunki między płciami i role społeczne kobiety i mężczyzny.

Owa intencja obrony dominującego porządku bywała często w argumentacji przeciwników poligamii ukryta pod hasłami walki o prawa i polepszenie

⁵⁷ T. O’Dea, *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 246.

⁵⁸ L. J. Kern, *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981, s. 171.

⁵⁹ J. T. Noonan jr., *The Believer and the Powers That Are*, Macmillan, London–New York 1987, s. 194.

⁶⁰ L. Foster, *Polygamy and Mormon Women*, [w:] *Major Problems in the History of the American West: Documents and Essays*, ed. C. A. Milner II, D. C. Heath, Lexington 1989, s. 298.

⁶¹ D. Cohen, *Not of the World. A History of Commune in America*, Follett, Chicago 1973, s. 138.

położenia kobiet. Poligamię przyrównywano więc do niewolnictwa (popularnym sloganem na określenie niewolnictwa i poligamii było *twin relics of barbarism* – „bliźniacze relikty barbarzyństwa”), twierdzono, że prowadzi do rozpadu rodziny, poniża kobietę jako legalną nierządnicę i czyni ją nieszczęśliwą⁶². Mężczyznom-poligamistom przypisywano najniższe motywy, opisując ich jako rozpustnych właścicieli haremów, w których folgują swym zwierzęcym żądom.

W odpowiedzi mormoni wskazywali na korzyści dla żon poligamistów płynące z ich sytuacji: wysoki prestiż społeczny, zabezpieczenie materialne, obecność i na starość, oddalenie widma staropanieństwa, realizowanie się w macierzyństwie. Nie bez znaczenia było także odciążenie od obowiązków domowych, które rozkładały się w rodzinie poligamicznej na kilka żon, w tym, co istotne dla przynajmniej niektórych kobiet, od obowiązków seksualnych względem męża. Co zaskakujące, patriarchalny model rodziny, oparty na bezwzględnej podporządkowaniu się mężowi, nie przekładał się na analogiczną dominację mężczyzn we wszystkich sferach życia społecznego, przynajmniej jak na standardy ówczesnej Ameryki. Utah jako druga jednostka polityczna (tzn. stan lub terytorium) USA przyznało kobietom prawa wyborcze (1870)⁶³, zadając kłam twierdzeniom przeciwników o ich zniewoleniu przez mężczyzn⁶⁴. Ponadto, prawo rozwodowe z 1852 r. należało do najliberalniejszych, umożliwiając kobietom, również w związkach poligamicznych, ubieganie się o rozwód, a ustawa z 1872 r. zabezpieczała ich interesy materialne⁶⁵.

Wszystkie te argumenty przywoływano przede wszystkim na użytek zewnętrzny, w dyskusjach z niemormońskimi (*Gentiles*) krytykami Kościoła. Dla

⁶² L. Foster, *Polygamy and Mormon Women...*, s. 298.

⁶³ O dwa miesiące wcześniej uczyniło to terytorium Wyoming, ale to właśnie w Utah odbyły się pierwsze wybory (miejskie w Salt Lake City) z udziałem kobiet. Seraph Young, siostrzenica Brigham Younga, przeszła do historii jako pierwsza kobieta w USA, która oddała głos w wyborach. Zob. D. Bigler, *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847–1896*, Utah State University Press, Logan UT 1998, s. 283.

⁶⁴ Jak zauważają Robert V. Hine i John M. Faragher, ten doraźny sukces propagandowy Brigham Younga paradoksalnie nie przełożył się na dłuższą metę na analogiczny sukces amerykańskiego ruchu sufrażystek, szybko bowiem okazało się, że mormonki głosują identycznie jak mężczyźni – czyli zgodnie z dyrektywami Kościoła (*Pograniicza. Historia amerykańskiego Zachodu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 229).

⁶⁵ L. J. Kern, *An Ordered Love...*, s. 191.

samych wyznawców fundamentalne znaczenie miało uzasadnienie poligamii w kategoriach religijnych, wytłumaczenie jej, jeśli nie jako obowiązku, to przynajmniej jako praktyki miłej Bogu i przynoszącej pozadoczesne korzyści. Psychologicznie rzecz biorąc, było to potrzebne zarówno mężczyznom, dla których wielożeństwo oznaczało zwielokrotnienie obowiązków związanych z utrzymaniem rodziny, a także, co niebagatelne, zachowaniem w niej wewnętrznej harmonii i zgody, jak i kobietom – zwłaszcza kobiety z pierwszego pokolenia mormonek, wychowane w rodzinach monogamicznych, musiały bowiem doznawać uczuć odrzucenia, zazdrości czy niepewności w chwili, gdy stawały się jedną z wielu żon.

Dokonując religijnej legitymizacji poligamii, przywódcy mormońscy powoływali się na przykład starotestamentowych patriarchów i władców⁶⁶, ale przede wszystkim na objawienie otrzymane przez Josepha Smitha w 1843 r.⁶⁷, głoszące, że nie popełnia grzechu mężczyzna, który bierze sobie drugą i kolejne żony, pod warunkiem, że wszystkie są w chwili zamążpójścia dziewczycami, a poprzednie wyrażają na to zgodę⁶⁸. Jednocześnie Bóg wzywa kobiety do posłuszeństwa mężom w tym względzie pod karą ich „zniszczenia”, kierując swoje słowa osobiście do Emmy Smith, żony Proroka, która, jak się zdaje, bez entuzjazmu podchodziła do tej nowej doktryny⁶⁹. Co interesujące, objawienie to stoi w bezpośredniej

⁶⁶ Np. Salomona (1 Krl 11, 1–3). Dla porównania komentarz na temat starotestamentowej poligamii teologa katolickiego: „Małżeństwo z ustanowienia Bożego jest monogamiczne (»dwoje w jednym cielem«)”, a fakt, że mimo to wśród Izraelitów praktykowano wielożeństwo, należy tłumaczyć tym, że choć znanym był im boski „ideał małżeństwa monogamicznego, nierozzerwalnego, ale lud nie dorósł jeszcze do tego ideału” (s. 85). Z tego powodu „pedagogia Boża tych Ksiąg [ST] zniżyła się w pewien sposób nawet do ludzkich słabości, tolerując do czasu niektóre niedoskonałe sposoby praktykowania prawa moralnego (wielożeństwo, rozwody)” (s. 69). Co do Salomona zaś, to jego poligamia jest w Biblii potępiona i prowadzi do negatywnych konsekwencji (s. 72–73). J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka*, Znak, Kraków 1986.

⁶⁷ NiP 132, 61–64 W nagłówku tego rozdziału w internetowym wydaniu pism mormońskich na oficjalnej stronie Kościoła (<http://lds.org/scriptures/dc-testament/dc/132?lang=eng>) podano, że choć objawienie to zostało zapisane dopiero w 1843 r., Smith znał jego treść już w 1831 r. Ma to zapewne uzasadniać wcześniejsze praktykowanie wielożeństwa przez Proroka.

⁶⁸ Warto zauważyć, że sam Smith nie trzymał się tych zasad, poślubiając głównie mężatki i to bez wiedzy swojej pierwszej żony Emmy. F. M. Brodie, *No Man Knows My History. The Life of Joseph Smith*, Vintage Books, New York 1995, rozdz. 21 i n.

⁶⁹ *Ibidem*, w. 51–56.

sprzeczności z *Księgą Mormona*, która w kilku miejscach potępia poligamię⁷⁰, zrównując ją wręcz z nierządem⁷¹. Dowodzi to tylko po raz kolejny znaczenia proroctwa, ważniejszego, w świadomości wyznawców, od „normatywnych dzieł” oraz wskazuje na szybko i daleko idącą ewolucję doktryny mormonizmu.

Następni przywódcy mormońscy również popierali i uprawiali wielożeństwo, traktując je w coraz większym stopniu jako trwały element doktryny Kościoła. W jednym ze swoich kazań Brigham Young powiedział w 1866 r., że o ile wszyscy prawowierni wyznawcy mogą dostąpić zbawienia i przebywać w obecności Ojca i Syna, tylko poligamiści mogą stać się bogami, tzn. osiągnąć najwyższe stadium w mormońskiej eschatologii⁷². Każdy z nich miał stać się władcą własnego królestwa, zaludnionego żonami i dziećmi, które posiadał w życiu doczesnym. Dla kobiety droga do zbawienia w tej wersji wiodła zaś wyłącznie przez zaślubiny na wieczność z takim poligamicznym patriarchą. Owo przekonanie o najwyższym statusie eschatologicznym rodzin poligamicznych, przewyższającym, kolejno, rodziny monogamiczne i osoby bezżenne, stanowiło silny bodziec zarówno dla mężczyzn do pojęcia kilku żon i poczęcia jak najliczniejszego potomstwa⁷³, jak i dla kobiet do po-

⁷⁰ M.in. w Księdze Jakuba 3, 5 i Księdze Mosjasza 11, 2.

⁷¹ Księga Jakuba 2, 27–28.

⁷² *Journal of Discourses*, 11, 269, <http://jod.mrm.org/11/266> [24.01.2015]. Ewolucję doktrynalną, która do tego doprowadziła, można by naszkicować następująco: 1) uznanie możliwości zawarcia małżeństwa na wieczność, tj. kontynuowanego w życiu pozadoczesnym; 2) ważność więcej niż jednego takiego małżeństwa, choć początkowo niejednoczesnych (np. ponowne małżeństwo wdowca); 3) skoro więc Bóg uznaje możliwość posiadania więcej niż jednej żony w życiu przyszłym, to powinno to być dopuszczalne także w życiu doczesnym. Zob. F. M. Brodie, *No Man Knows...*, s. 298. W połączeniu z coraz bardziej rozbudowanymi wyobrażeniami o zaświatach (z najwyższym królestwem niebiańskim – *celestial kingdom*) i wielostopniowej hierarchii bytów (por. J. Riess, C. K. Bigelow, *Mormonism for Dummies*, Wiley, Indianapolis 2005, s. 21–40) doprowadziło to do uznania poligamii za przepustkę do najwyższego statusu eschatologicznego.

⁷³ Sytuację tę można by też interpretować w duchu weberowskiej socjologii religii, jako przykład wpływu eschatologii na sposób życia i gospodarowania (por. M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, [w:] idem, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995, s. 209–260): wiara w możliwość polepszenia swego pośmiertnego losu jeszcze w tym życiu mogła skłaniać mormonów do ciężkiej pracy dla utrzymania licznej rodziny, a tym samym, bezwiednie, stworzyć podwaliny ich dobrego statusu materialnego czy wręcz potęgi ekonomicznej w XX w.

śluszeństwa mężowi – pośrednikowi swego zbawienia – mimo psychologicznego dyskomfortu takiej sytuacji.

Krytyce mormońskiego stylu życia towarzyszyły konkretne kroki prawne ze strony władz federalnych, zmierzające do wykorzenia poligamii. W 1862 r. Kongres przyjął *Ustawę o karaniu i przeciwdziałaniu praktyce poligamii w Terytoriach USA*, zwaną, od nazwiska inicjatora, *Morrill Act*. Wprowadzała ona karę do pięciu lat więzienia za wielożenstwo i ograniczała prawa majątkowe Kościołów⁷⁴. Początkowo ustawa pozostawała martwą literą, ale po wojnie secesyjnej władze federalne bardziej zdecydowanie przystąpiły do jej egzekwowania. Konstytucyjność *Morrill Act* potwierdził w 1879 r. federalny Sąd Najwyższy w sprawie *Reynolds v. United States*⁷⁵, jednej z pierwszych z dziedziny wolności religijnej rozpatrywanych przez Sąd. Skazany za bigamię George Reynolds, sekretarz Brigham Younga, powołując się na klauzulę *free exercise* I Poprawki do konstytucji USA, dowodził, że zakaz praktykowania poligamii, będącej elementem doktryny religijnej mormonów, godzi w jego konstytucyjne prawo do wolności wyznania. Sąd odrzucił tę argumentację, dokonując zawiązującej interpretacji zasady wolności religijnej, w myśl której kolizja ogólnie obowiązującego prawa z praktykami religijnymi jakiejś grupy nie może stanowić podstawy do wyłączenia jej spod obowiązku przestrzegania tego prawa⁷⁶.

Tymczasem antymormońska krucjata prawna przybierała na sile. Przyjęty w 1882 r. *Edmunds Act* zaostbrał przepisy sprzed 20 lat, uznając za karalne również zamieszkiwanie z więcej niż jedną kobietą, nawet bez formalnego związku małżeńskiego. Winni tego przestępstwa byli karani więzieniem, grzywną i pozbawiani praw wyborczych. Wystarczyło nawet wypowiedzieć się pochlebnie na temat poligamii, by stracić prawo do pełnienia funkcji ławnika w sprawach związanych z tym przestępstwem⁷⁷. Również i ta ustawa przeszła pomyślnie

⁷⁴ J. T. Noonan jr, *The Believer...*, s. 195.

⁷⁵ 98 U.S. 145.

⁷⁶ M. Potz, *Granice wolności religijnej...*, s. 73–74. Jak sugeruje Sarah Gordon, na decyzję Sądu mogła też mieć wpływ wciąż żywa w instytucjonalnej pamięci niesławna sprawa *Dred Scott* z 1857 r.: sędziowie pragnęli za wszelką cenę odciąć się od niewolnictwa, do którego zrównywana była w ówczesnej propagandzie poligamia (wspomniane już *twin relics of barbarism* – „bliźniacze relikty barbarzyństwa”). S. Gordon, *The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*, „Journal of Supreme Court History” 2003, vol. 28, No 1, s. 24.

⁷⁷ J. T. Noonan jr, *The Believer...*, s. 200.

test konstytucyjności w sprawie *Cannon v. United States*⁷⁸. Wreszcie, na mocy *Tucker Act* z 1887 r., kontrolowane przez mormonów władze terytorialne utraciły większość uprawnień sądowniczych, zmiany w prawie wyborczym dyskwalifikowały wielu mormonów oraz możliwa stała się konfiskata majątku Kościoła⁷⁹. Gdy rząd federalny skorzystał z tej sankcji, a Sąd Najwyższy potwierdził w 1890 r. legalność takiego działania (*Romney v. United States*⁸⁰), Kościół wreszcie ugiął się pod presją i zerwał oficjalnie z poligamią. Za decyzją tą stały względy praktyczne. Elita mormońska, z której w większości rekrutowali się poligamiści, musiała ukrywać się przed wymiarem sprawiedliwości, a konfiskata majątku Kościoła groziła jego całkowitym unicestwieniem. Warto dodać, że zaledwie sześć lat po porzuceniu przez Kościół mormoński poligamii, w 1896 r., Utah zostało wreszcie, po długoletnich staraniach, przyjęte do USA jako stan.

Pomimo tych rzucających się w oczy obserwatorowi zewnętrznemu warunków politycznych, z perspektywy wyznawców kres mormońskiej poligamii, podobnie jak jej początek, wymagał silnej legitymizacji religijnej. Dostarczył jej przewodniczący Kościoła Wilford Woodruff, posługując się, jak wielokrotnie wcześniej, ideą ciągłego objawienia. We wrześniu 1890 r. Woodruff, wcześniej gorący zwolennik poligamii, ogłosił słynny *Manifest* (*Manifesto*), w którym stwierdzał, że zamierzając podporządkować się prawom uchwalonym przez Kongres i potwierdzonym przez sądy ostatejnej instancji, Kościół nie naucza już poligamii, ani nie udziela ślubów poligamicznych. „Niniejszym publicznie oświadczam – kończył swą deklarację Woodruff – że doradzam wszystkim Świętym w Dniach Ostatnich powstrzymanie się od zawierania jakichkolwiek małżeństw zabronionych w prawie państwowym”⁸¹. *Manifest* był suchym, lakonicznym oświadczeniem wydanym ewidentnie na użytek władz federalnych (nagłówek głosił „do wszystkich zainteresowanych”⁸²), niezbędnym do cofnięcia sankcji i sądowej nagonki na mormońskich poligamistów.

Jednocześnie jednak Woodruff, przemawiając na forum Kościoła, oznajmił wyznawcom, że decyzja taka została mu objawiona przez Boga, który zalecał

⁷⁸ 116 U.S. 55 (1885 r.).

⁷⁹ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 335.

⁸⁰ 136 U.S. 1.

⁸¹ NiP, *Official Declaration 1*.

⁸² „To whom it may concern”.

uprawianie poligamii tak długo, jak było to dla Kościoła korzystne, teraz zaś, w obliczu zagrożenia, nakazał zerwanie z tą praktyką. Język, którego używał przewodniczący, nie pozostawiał wątpliwości co do boskiej aprobaty jego działań: „powiem wam, co powiedział mi Pan; [...] Pan ukazał mi dokładnie poprzez wizję i objawienie, co się stanie, jeśli nie zaprzestaniemy tej praktyki; [...] stanąłem przez Panem i napisałem to, co Pan kazał mi napisać”⁸³. Wyłącznie silne ugruntowanie w oczach wiernych doktryny ciągłego objawienia i opartego na niej autorytetu przywódców tłumaczy, dlaczego decyzja stojąca w bezpośredniej sprzeczności z wcześniejszymi objawieniami – w tym samego Josepha Smitha⁸⁴ – i wieloletnim nauczaniem Kościoła nie wywołało u większości z nich kryzysu wiary i nie spowodowało obniżenia wiarygodności i stopniowej delegitymizacji władzy przywódców.

⁸³ NiP, *Official Declaration 1*.

⁸⁴ A także poprzedniego przewodniczącego Kościoła Johna Taylor i samego Woodruffa. Taylor, który zwrócił się do Boga w sprawie poligamii w 1886 r., otrzymał następującą odpowiedź: „Tak rzecze Pan: Wszystkie przykazania, które daję, muszą być przestrzegane przez tych, którzy nazywają się moim imieniem [...] Ja, Pan, nie zmieniam się, ani nie zmienia się moje słowo, moje przymierza, ani moje prawo [...] Nie odwołałem tego prawa i tego nie uczynię, bo będzie ono trwać wiecznie i ci, którzy wstąpią do mej chwały, muszą go przestrzegać”, *Revelation of September 26, 1886 Given Through John Taylor, Centerville, Utah*, [w:] *Revelations 1880–1890*, ed. O. Krant, Pioneer Press, Dugway 1970, s. 30–31. Jeszcze w listopadzie 1889 r. Woodruff zapisał w swoim dzienniku następujące objawienie, otrzymane w odpowiedzi na dręczący go problem postępowania w sprawie poligamii: „Niechaj moi słudzy powołani na Przewodniczących mojego Kościoła nie zaprzeczają mojemu słowu ani mojemu prawu”. Bóg obiecywał jednocześnie, że „Jeśli Świeci [tj. mormoni] usłuchają mego głosu i rady moich sług, źli nie zwyciężą”, a „Ja przyjdę wkrótce, by wynagrodzić każdego, stosownie do jego uczynków”, *Revelation of November 24, 1889, Given Through Wilford Woodruff, Salt Lake City*, [w:] *Revelations 1880–1890...*, s. 38–40. Możliwe, że właśnie te millenarystyczne nadzieje związane z latami 1890–1891, gdy miało wypełnić się proroctwo Josepha Smitha o ponownym przyjsciu Chrystusa (w 1835 r. Prorok obwieścił współwyznawcom, że 56 lat upłynie, nim zobaczą powrót Chrystusa w chwale, później zaś przepowiedział, że „ujrzy twarz Syna Człowieczego, gdy dożyje 85 lat”, zob. J. Smith *et al.*, *History of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints*, Deseret Books 1978, vol. 2, vol. 5, http://www.boap.org/LDS/History/History_of_the_Church [29.01.2015] – oba te proroctwa wskazują na lata 1890–1891), do ostatniej chwili powstrzymywały władze Kościoła od kompromisu z władzami federalnymi. Te dwa objawienia przywołuję tu tylko na marginesie, ponieważ nie zostały one w tamtym czasie ogłoszone publicznie (do dzisiaj nie zostały uznane za kanońiczne) i znakomitej większości wyznawców nie były znane, nie mogły więc pogłębiać ewentualnego dysonansu poznawczego wywołanego *Manifestem*.



Należy podkreślić, że koncepcji ciągłego objawienia hołdowali także shakerzy, a wiara ta była szczególnie silna w pierwszym stuleciu ich istnienia, tj. do ok. trzeciej ćwierci XIX w. Prototypem prorokini i medium była oczywiście Ann Lee, założycielka grupy. To właśnie otrzymane przez nią objawienia ukształtowały początkowe wierzenia shakerów, skierowały ich do Ameryki i nakazały założenie pierwszej osady w Niskeyunie, odegrały więc rolę podobną jak objawienia Josepha Smitha (progresywne kształtowanie doktryny, poczynając od złotych tablic z *Księgą Mormona*, a skończywszy na innowacjach w rodzaju rytów świątynnych i poligamii, kierowanie migracjami mormonów w poszukiwaniu Nowego Jeruzalem itd.). Istniały też jednak pomiędzy mormońską a shakerską koncepcją ciągłego objawienia znaczące różnice.

1. Egalitaryzm a elitaryzm. U shakerów komunikacja ze światem nadprzyrodzonym była początkowo dostępna dla wszystkich członków grupy, nawet jeśli pod względem autorytetu i wiarygodności nie dorównywała przywódcom. Po okresie instytucjonalizacji pierwotnej charyzmy w pierwszych dekadach XIX w. ten egalitarny charakter komunikacji z *sacrum* doszedł do głosu w trakcie tzw. Ery Objawień (polityczny wymiar tego okresu i sposoby utrzymywania tego spontanicznego ruchu pod kontrolą przez przywódców grupy będzie przedmiotem analizy w rozdziale 8). U mormonów od samego początku głównym i praktycznie jedynym odbiorcą objawień był Joseph Smith (Olivier Cowdery, jego prawa ręka i świadek kilku spotkań z postaciami nadprzyrodzonymi popadł wkrótce w konflikt ze Smithem i został odsunięty). Dość powiedzieć, że spośród 139 objawień zawartych w *Naukach i Przymierzach*, aż 135 otrzymał Joseph Smith⁸⁵, a pozostałe późniejsi Przewodniczący Kościoła. Tytuł proroka, widzącego i objawiciela („prophet,

⁸⁵ *Nauki i Przymierza (Doctrines and Covenants)* składają się ze 138 części („sections”), z których 137 jest zapisami objawień, a jedna obwieszczeniem o męczeńskiej śmierci Josepha i Hyruma Smithów, oraz z dwóch oficjalnych deklaracji („Official Declarations”), mających półoficjalny status, które również zaliczają się do objawień. Por. aktualna wersja *Doctrines and Covenants* na stronie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, <http://www.lds.org/scriptures/dc-testament/?lang=eng>.

seer and revelator”) przypadał w późniejszym mormonizmie wyłącznie Przewodniczącemu i apostołom⁸⁶, przy czym tylko ten pierwszy może w pełni autorytatywnie wypowiadać się dla i w imieniu całego Kościoła.

2. Pochodzenie objawień. U mormonów, po początkowych (w latach dwudziestych i na początku trzydziestych XIX w.) kontaktach Josepha Smitha z różnymi postaciami, m.in. aniołem Moronim, Janem Chrzcicielem, apostołem Piotrem czy samym Jezusem, wyłącznym nadawcą kolejnych objawień stał się Bóg. Shakerzy nawiązywali natomiast kontakt, szczególnie w czasie Ery Objawień, z najróżniejszymi istotami nadprzyrodzonymi, takimi jak osoby boskie (Bóg Ojciec, Święta Matka Mądrość, Jezus), biblijni patriarchowie, prorocy i apostołowie (Noe, Jeremiasz, św. Jan), nieżyjący przywódcy grupy (Ann Lee, James Whittaker, Lucy Wright i in.), a nawet postacie historyczne, które po śmierci przyjęły shakeryzm (Pocahontas, Napoleon Bonaparte, Jerzy Waszyngton) i całe rzesze innych duchów (w tym Indian, Eskimosów i najróżniejszych innych grup etnicznych)⁸⁷. Podobny spirytyzm był mormonom zgoła obcy.

*

Warto na zakończenie zwrócić uwagę na interesującą i niejednoznaczną zależność, jaka zachodzi pomiędzy dwoma opisanymi tu sposobami pojmowania roli Boga w sprawach ludzkich (zamknięte a ciągłe objawienie) a stabilnością władzy politycznej. Z jednej strony, roszczenie do posłuszeństwa oparte na bezpośredniej komunikacji Boga z władcą lub prorokiem jest potencjalnie mocniejsze od takiego, które odwołuje się do woli Bożej utrwalonej w świętych księgach i tradycji (jak w europejskim średniowieczu czy w islamie). O ile bo-

⁸⁶ Brigham Young, jako przewodniczący Kościoła, rezerwował go wyłącznie dla siebie i swoich doradców w Pierwszym Prezydium. Apostołowie odzyskali to miano dopiero po jego śmierci w 1877 r. (D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1997, s. 40).

⁸⁷ Por. E. D. Andrews, *The People Called Shakers. A Search for the Perfect Society*, Dover Publications, New York 1963, s. 165 i n.; S. Stein, *Shaker Experience in America*, Yale University Press, New Haven–London 1992, s. 171.

wiem to pierwsze ma początkowo charakter ściśle prywatny, a jego treść znana jest wyłącznie z przekazu adresata, który decyduje o chwili i sposobie jego upublicznienia, o tyle objawienie utrwalone na piśmie, zwłaszcza w dawnych czasach, nabiera od razu charakteru publicznego, tym samym wystawiając się na interpretacje (stąd, być może, zazdrosne strzeżenie monopolu nie tylko wykładni, ale także studiowania Pisma Świętego przez Kościół w średniowieczu) i potencjalne zakwestionowanie. I choć władcy bądź pozostający na ich usługach funkcjonariusze religijni mogą i wówczas przypisywać sobie wyłączne uprawnienia do autentycznej wykładni świętych tekstów, spójność władzy teokratycznej może się w tej sytuacji okazać, *ceateris paribus*, trudniejsza do utrzymania bez użycia przymusu. To zaś może prowadzić do delegitymizacji teokracji i jej transformacji w system oparty na innym typie legitymacji lub zgoła w despotyzm. Z drugiej strony, władza profetyczna ma, siłą rzeczy, charakter bardziej osobisty, mniej zinstytucjonalizowany, a tym samym jej trwałość jest silniej związana z autorytetem, prestiżem i losem konkretnego władcy, a zatem narażona na wstrząsy, których nie doświadcza reżim polityczny o tradycyjnym typie uprawomocnienia.

5.3. Millenaryzm

Zaliczenie millenaryzmu – przekonania o rychłej paruzji i nastaniu (lub aktualnym istnieniu) tysiącletniego królestwa Bożego na ziemi⁸⁸ – w poczet idei o wysokim potencjale politycznym znajduje uzasadnienie na dwóch co najmniej płaszczyznach. W wersji postmillenarystycznej, zakładającej konieczność przygotowania świata na przyjście mesjasza jako warunku nastania milenium, rola władzy politycznej jest oczywista. Jest ona niezbędna do pokierowania wysiłkiem wyznawców w celu aktywnego, nierzadko rewolucyjnego przekształcenia rzeczywistości, przykrojenia jej do religijnej wizji idealnego ładu społeczno-politycznego, oddania świata pod władanie Boga i, do czasu jego powtórnego przyjścia, rządzenia w jego zastępstwie⁸⁹. Taki rodzaj millenaryzmu charakteryzował mormonów i znacząco wpłynął na historię tej wspólnoty.

⁸⁸ A. Szyjewski, *Millenaryzm*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 7, s. 45.

⁸⁹ M. Potz, *Granice wolności religijnej...*, s. 164–165.

Społeczne konsekwencje przekonań premillenarystycznych, zakładających bierne oczekiwanie na przyjście zbawcy i zaprowadzenie przezeń, bez uprzednich wysiłków człowieka, tysiącletniego królestwa, są zgoła inne. Wyznawcy, którym w takim scenariuszu eschatologicznym nie przypisano aktywnej roli nawracania świata, dążą raczej do wewnętrznego oczyszczenia i indywidualnego przygotowania, by dostąpić przyjęcia do grona wybranych. Rola władzy politycznej w takiej wersji wydarzeń ostatecznych jest mniej oczywista, w dalszym ciągu jednak istotna. Jeśli owo oczekiwanie na millenium odbywa się bowiem we wspólnocie, jej przywódcy mają za zadanie strzec czystości i ortodoksji grupy i prowadzić ją „drogą prostą”, by posłużyć się frazą koraniczną, do zbawienia.

5.3.1. Shakerzy

Shakerów nie da się łatwo wpisać w tę pre–postmillenarystyczną dychotomię. Przede wszystkim wierzyli oni, że millenium już trwa, a rozpoczęło się z chwilą paruzji – wcielenia ducha Chrystusa (*Christ spirit*) w Ann Lee, pierwszą przywódczynię i prorokinię sekty. Odzwierciedla to pełna nazwa grupy: Zjednoczone Towarzystwo Wierzących w Powtórne Przyjście Chrystusa (*United Society of Believers in Christ's Second Appearing*). Jak już wskazywaliśmy, znacznym uproszczeniem byłoby określenie Lee jako żeńskiego wcielenia Chrystusa, przywilej otrzymania ducha Bożego nie przypadł bowiem jej samej, ale wszystkim członkom wspólnoty shakerskiej⁹⁰, jednak to właśnie Ann Lee, przyrównywana do „niewiasty odzianej w słońce” z Apokalipsy św. Jana (12: 1), zainaugurowała ostatnią, czwartą dyspensację, w trakcie której dopełnią się dzieje.

Sytuacja i cele shakerów w tej historii zbawienia były jednak nieco ambiwalentne. Z jednej bowiem strony, choć, wbrew obiegowym opiniom, w swym odosobnieniu nie wyczekiwali oni paruzji, lecz „uważali się za żyjące ucieleśnienie powtórnego przyjścia, które już nastąpiło”⁹¹, a miało charakter duchowy⁹², nie

⁹⁰ Bardzo mocno podkreślają to współcześni shakerzy: zob. T. Johnson, *Life in the Christ Spirit...*, s. 6–7.

⁹¹ S. Paterwic, *The A to Z of the Shakers*, Scarecrow Press, Lanham 2009, s. 143.

⁹² Por. C. Garrett, *Origins of the Shakers*, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1987: Shakerzy, podobnie jak swedenborgianie, „wierzyli, że millenium nadeszło, duchowo, wewnątrz nich samych” (s. 147).

gwarantowało to jeszcze zbawienia. Shakerska wersja eschatologicznego dramatu nie przewiduje Armagedonu i innych gwałtownych wydarzeń, tylko stopniowe doskonalenie się członków jedynego prawdziwego Kościoła w drodze do zbawienia⁹³, co narzucało im konieczność czystości, ascezy i wewnętrznej dyscypliny. Z drugiej strony, shakerzy odczuwali początkowo potrzebę niesienia tego przesłania światu (zwłaszcza od chwili wyjścia z całkowitej nieomal izolacji, w jakiej znaleźli się na samym początku pobytu w Ameryce), w entuzjastycznej nadziei, że „mistyczne wcielenie całego świata do jedynego prawdziwego Kościoła było kwestią najwyżej kilku lat”⁹⁴.

Owo współwystępowanie elementów introwertycznych i konwersyjnych⁹⁵ w świadomości i życiu shakerów przybliża do wyjaśnienia politycznych konsekwencji ich idei chiliastycznych. Władza znajdowała w nich uzasadnienie do pełnienia dwojakich funkcji: wewnętrznych, nakierowanych na utrzymanie czystości zarówno w sensie cielesnym, jak i duchowym wobec pokus płynących z nie-shakerskiego otoczenia i jego kultury, i zewnętrznych, związanych z działalnością misyjną i, szerzej, kontaktem ze światem zewnętrznym.

Ten pierwszy aspekt dobrze ilustruje fakt, że zbiory zasad i przepisów regulujących kult i codzienne życie wyznawców, wydawane kilkakrotnie w XIX w., nosiły nazwę *Millennial Laws*⁹⁶, co można by interpretować jako prawa obowiązujące w okresie millenium. Najogólniej shakerzy, jak wiele wspólnot religijnych przed nimi, pragnęli się wzorować na pierwotnym Kościele apostołskim (zielonoświątkowym), któremu przypisywali pięć cech, utraconych później w większości, od czasów cesarza Konstantyna, przez Kościół katolicki: 1) wspólna własność, 2) celibat, 3) niestosowanie przemocy, 4) dar uzdrawiania oraz, co istotne z naszej perspektywy, 5) odrębność organizacyjną i własną

⁹³ Shakerzy „twierdzą, że powtórne przyjście Chrystusa na ziemię już trwa; i że oni są jedynym prawdziwym Kościołem...” (C. Nordhoff, *Communitistic Societies of the United States*, Schocken Books, New York 1965 [1875], s. 118).

⁹⁴ C. Garrett, *Origins...*, s. 213.

⁹⁵ Posługuję się tu typologią Bryana R. Wilsona, *Magic and the Millennium. A sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper & Row, New York 1973, s. 22–25 oraz idem, *Religious Sects*, World University Library, London 1970, s. 36–47, 71.

⁹⁶ Zbiory te pochodzą z 1821, 1845 i 1860 r. (te ostatnie pod nazwą *Rules and Orders*, znowelizowane jeszcze w 1887 r.).

władzę⁹⁷. *Millennial Laws* znacznie jednak wykraczały poza te ogólne wytyczne. Były to niezwykle drobiazgowo regulacje dotyczące najbardziej, zdawałoby się, błahych spraw, jak sposób podnoszenia nogi przy wchodzeniu na schody czy zakaz opierania się o ścianę⁹⁸. Pozornie absurdałna restrykcyjność i drobiazgowość tych przepisów znajdowała uzasadnienie w owym dążeniu do perfekcji w ostatniej, millenijnej dyspensacji – „ostatniej prostej” na drodze do zbawienia – które legitymizowało z kolei, w oczach wyznawców, olbrzymią władzę, jaką uzyskiwali nad nimi, na podstawie owych przepisów, przywódcy.

Zewnętrzna, konwersyjna funkcja władzy polegała głównie na organizowaniu działalności ewangelizacyjnej, początkowo prowadzonej przez samych przywódców (dwudziestosiedmioletnia odyseja misyjna samej Ann Lee w latach 1781–1783⁹⁹). Przynosiła ona efekty szczególnie w okresach wzmożonego entuzjazmu religijnego w społeczeństwie amerykańskim: szeregi shakerów zasilili m.in. uczestnicy protestanckiego ruchu religijnego New Lights na początku lat osiemdziesiątych XVIII w.¹⁰⁰ czy zwolennicy Williama Millera w latach czterdziestych XIX w., którzy, na fali rozczarowania niespełnionym prorocstwem nadejścia Chrystusa¹⁰¹, znajdowali pocieszenie w wizji wewnętrznej, duchowej paruzji, która zapoczątkowała tysiącletnie królestwo pośród shakerów¹⁰². Istotnym warunkiem owej misyjnej działalności było jednak, podobnie jak w przypadku innych, np. ekonomicznych, kontaktów ze światem zewnętrznym, unikanie nadmiernego zbliżenia grożącego moralnym skażeniem.

Oba te wymiary, wewnętrzny i zewnętrzny, „millenijnej polityki” shakerów były ze sobą ściśle sprzężone. Jak ujął to John Whitworth, przywódca

⁹⁷ C. Nordhoff, *The Communistic Societies...*, s. 133.

⁹⁸ Więcej na ten temat zob. niżej, p. 8.1, gdzie owe przepisy poddaję analizie jako instrumenty kontroli społecznej.

⁹⁹ R. Francis, *Ann the Word. The Story of Ann Lee, Female Messiah, Mother of the Shakers, The Woman Clothed With the Sun*, Arcade Publishing, New York 2001, s. 155 i n.

¹⁰⁰ P. Williams, *America's Religions: From Their Origins to the Twenty-first Century*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1998, s. 226.

¹⁰¹ Zob. klasyczną analizę ruchu millerytów z perspektywy psychologii społecznej: L. Festinger, H. Riecken, S. Schachter, *Gdy prorocтво zawodzi*, WAM, Kraków 2012, s. 29–45.

¹⁰² S. Stein, *Shaker Experience...*, s. 210; L. Foster, *Women, Family, and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse University Press, Syracuse 1991, s. 57–67.

podkreślali skrajną degenerację świata, która utrudniała znacznie zadanie shakerów, ale która jednocześnie uczyni jego ostateczne wypełnienie bardziej chwalebny, i potępiali wszelkie przejawy rozprężenia i rozluźnienia dyscypliny w grupie, twierdząc z naciskiem, że dopiero wówczas, gdy ze wspólnoty wykorzeni się wszelkie zło, ich działalność misjonarska uzyska błogosławieństwo, a tym samym moc Boga¹⁰³.

Niezbędnym warunkiem powodzenia wysiłków ewangelizacyjnych grupy była zatem jej wewnętrzna czystość i dyscyplina.

5.3.2. Mormoni

Zarówno źródła doktrynalne, jak i wyobrażenia eschatologiczne mormońskiego millenaryzmu nie odbiegają znacząco od poglądów wielu innych Kościołów o proveniencji chrześcijańskiej. Ukształtowały je, bardziej nawet niż Apokalipsa św. Jana, starotestamentowe księgi prorockie, a zwłaszcza Księga Daniela. Do rozbudzenia chiliastycznych oczekiwań przyczyniły się też niektóre wypowiednie samego Josepha Smitha, wyznaczające przybliżony czas paruzji¹⁰⁴. Scenariusz czasów ostatecznych zakładał zaprowadzenie tysiącletniego królestwa Bożego i powtórne przyjście Chrystusa, w tej właśnie kolejności. Ów postmillenarystyczny wariant miał, jak już wspominaliśmy, doniosłe znaczenie dla pobudzenia aktywności wyznawców w oczekiwaniu na millenium.

Pełne konsekwencje tej doktryny z całą mocą ujawniły się jednak dopiero wtedy, gdy idea królestwa Bożego została zinterpretowana w sposób polityczny, a nie duchowy, tj. jako panowanie Boga na ziemi za pośrednictwem członków jego Kościoła – poprzedzające ewentualne osobiste panowanie Chrystusa – nie zaś jako synonim samego Kościoła, ani też przyszłe, pozadoczesne królestwo niebieskie¹⁰⁵.

¹⁰³ J. Whitworth, *God's Blueprint. A Sociological Study of Three Utopian Sects*, Routledge & Kegan Paul, London–Boston 1975, s. 54.

¹⁰⁴ Por. wyżej, przyp. 84.

¹⁰⁵ Sygnał do takiej interpretacji dał Joseph Smith, pisząc w lipcu 1842 r. w kościelnym periodyku „Times and Seasons”: „Od samego początku świata było zamysłem Jehowy, i w dalszym ciągu jest jego celem, kierować sprawami świata w jego własnym czasie; stać na czele wszechświata i wziąć stery rządów we własne ręce”. Cyt. za D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1994, s. 111.

5. Teologiczne nośniki legitymizacji

Joseph Smith i jego następcy wierzyli, że do nastania millenium nie wystarczy tylko duchowe przygotowanie. [...] Zarówno Kościół, jak i państwo musiały zostać zorganizowane przed pojawieniem się Jezusa w obłokach¹⁰⁶.

Przygotowanie drogi dla Pana będzie wymagało przezwyciężenia wielu przeciwności, „lecz potem” – jak prorokował Daniel, a Święci w Dniach Ostatnich wierzyli, że odnosi się to do nich – „Święci Najwyższego otrzymają królestwo i posiadą królestwo na wieki, na wieki wieczne”¹⁰⁷. Najbardziej radykalne – i najczęściej przytaczane przez krytyków mormonizmu – sformułowanie idei politycznego imperium bożego na ziemi, pochodzi od apostoła Orsona Pratta:

Królestwo Boże [...] to jedyny legalny rząd, jaki może istnieć w jakiejkolwiek części wszechświata. Wszystkie inne rządy są nielegalne i nieprawomocne. Bóg, jako stwórca wszystkich istot i światów, ma najwyższe prawo do rządzenia nimi zgodnie z własnymi prawami, za pośrednictwem urzędników, których sam wyznaczy. Jakikolwiek naród, który chciałby się rządzić własnymi prawami, poprzez samodzielnie powołanych urzędników, znajduje się w stanie otwartego buntu przeciwko Królestwu Bożemu¹⁰⁸.

Wtórował mu jeszcze w 1880 r. apostoł Franklin Richards: „Teoretycznie, Kościół i państwo są jednym. Gdyby nie było niewiernych i żadnych innych rządów, prawo świeckie w ogóle by nie istniało”¹⁰⁹.

Pierwsze kroki zmierzające do zorganizowania teokratycznego królestwa Bożego na ziemi zostały podjęte jeszcze za życia Josepha Smitha, w sekrecie przed światem zewnętrznym, a nawet szeregowymi wyznawcami. W 1844 r.

¹⁰⁶ K. Hansen, *The Metamorphosis of the Kingdom of God: Toward a Reinterpretation of Mormon History*, [w:] *The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past*, ed. D. M. Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992, s. 223.

¹⁰⁷ Dn 7, 18, por. także Dn 7, 22: „Aż przyszedł Sędziwy i odbył się sąd i prawo zostało przyznane Świętym Najwyższego, i nadszedł czas, że Święci otrzymali królestwo”.

¹⁰⁸ O. Pratt, *The Kingdom of God, part I*, [w:] idem, *A Series of Pamphlets*, R. James, Liverpool 1851, s. 1.

¹⁰⁹ Cyt. za W. Stegner, *The Gathering of Zion. The Story of the Mormon Trail*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1981, s. 4.

prorok powołał tzw. Radę Pięćdziesięciu¹¹⁰ – w jego zamyśle przyszły rząd królestwa – sam zaś stanął na jej czele, obwołując się w kwietniu tego roku królem królestwa Bożego¹¹¹. W skład Rady wchodziłi najbliżsi i najbardziej zaufani współpracownicy Smitha, rekrutujący się głównie z elity przywódczej Kościoła, a jej status i cele jeden z jej członków, John D. Lee, opisał następująco: „cywilny departament Królestwa Bożego ustanowiony na ziemi, z którego wywodzi się wszelkie prawo, dla panowania, rządzenia i kontrolowania wszystkich Narodów, Królestw i Języków i Ludów pod Niebem”¹¹². Rada Pięćdziesięciu nie była organem władzy Kościoła, a rozróżnienie to, akcentowane przez mormońskich przywódców i apologetów, było ważne z co najmniej dwóch powodów: doktrynalnych i strategicznych. Po pierwsze bowiem odzwierciedlało ono uniwersalny charakter królestwa, które miało objąć wszystkie narody i wyznania, nie tylko zaś amerykańskich mormonów. Po drugie, owa formalna odrębność, poświadczona przyjęciem w skład Rady kilku zaprzyjaźnionych nie-mormonów, służyła w polemikach z wrogo nastawionymi krytykami jako dowód, że mormoni przestrzegają rozdziału Kościoła od państwa¹¹³. W rzeczywistości powiązanie Rady Pięćdziesięciu z władzami Kościoła było bardzo silne – przewodniczącym Rady był zawsze przewodniczący Kościoła, a członkowie Rady Dwunastu Apostołów wchodziłi w jej skład – nie można jednak mówić o ich całkowitej tożsamości ani organizacyjnej, ani funkcjonalnej.

Znaczenie Rady Pięćdziesięciu w historii mormonizmu zmieniało się, od największej bodaj aktywności w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w. do uwiądu i faktycznego zaprzestania działalności z końcem dziewiętnastego stulecia. Wydaje się, że Rada brała udział w wielu ważnych przedsięwzięciach w dziejach mormonów – takich jak organizowanie migracji do Utah, bieżące administrowanie, a potem stworzenie na tym obszarze struktur władzy, walka

¹¹⁰ Pełna, dość osobliwa nazwa tego organu brzmiała: Królestwo Boga i Jego Praw z przynależnymi mu Kluczami i Władzami i Sąd w Rękach Jego Sług („The Kingdom of God and His Laws with the Keys and Powers Thereof and Judgement in the Hands of His Servants”).

¹¹¹ D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 124; F. M. Brodie, *No Man Knows My History...*, s. 356.

¹¹² J. D. Lee, *A Mormon Chronicle. The Diaries of John. D. Lee, 1848–76*, vol. 1, eds. R. G. Cleland, J. Brooks, Huntington Library Press, San Marino, CL, 1955, s. 80.

¹¹³ K. Hansen, *Quest for Empire. The Political Kingdom of God and the Council of Fifty in Mormon History*, University of Nebraska Press, Lincoln 1974, s. 62–63.

o uzyskanie jak najbardziej autonomicznego statusu zasiedlonego terytorium i wreszcie obrona niezależności mormońskiej teokracji – których wspólnym mianownikiem był właśnie związek z ideą politycznego królestwa Bożego na ziemi¹¹⁴.

Jednym z podstawowych warunków zrealizowania utopijnej wizji teokratycznego państwa bożego na ziemi amerykańskiej była maksymalna izolacja przestrzenna i polityczna mormońskiego terytorium. Przywódcy Kościoła utwierdzili się w tym przekonaniu w trakcie kilkunastu lat napiętych stosunków z sąsiadami, prowadzących do otwartych konfliktów wszędzie tam, gdzie próbowali osiedlić się na stałe (Nowy Jork, Ohio, Missouri). W latach 1840–1844 wydawało się, że taki azyl znajdą w Nauvoo w Illinois, dla którego udało się uzyskać od władz stanowych i hrabstwa bardzo korzystny statut, gwarantujący mormonom daleko posuniętą autonomię. Nauvoo, z własnymi władzami, samodzielnie stanowionymi prawami, które musiały tylko pozostawać w zgodzie z konstytucją Illinois, a nawet własną formacją paramilitarną (*Nauvoo Legion*), było *de facto* państwem-miastem, a także, jak zauważył jeden z autorów, pierwszą hierokracją („ministerial theocracy”) na ziemi amerykańskiej¹¹⁵.

Kiedy jednak pod koniec życia Smitha relacje z nie-mormońskim otoczeniem zaczęły się pogarszać, a po linczu na nim przerodziły się w otwartą wrogość, to właśnie Rada Pięćdziesięciu wszczęła poszukiwania nowej, jeszcze bardziej izolowanej lokalizacji Nowego Jeruzalem. Początkowo rozważano kilka miejsc, m.in. Kalifornię, Oregon, a najpoważniej Teksas, nie będący

¹¹⁴ Tezę o wielkim znaczeniu idei doczesnego królestwa bożego i Rady Pięćdziesięciu w historii Kościoła LDS lansuje zwłaszcza czołowy badacz tych zagadnień Klaus Hansen (zob. jego *Metamorphosis, passim*; *Quest for Empire*, s. 124–136), wbrew opinii niektórych historyków. Kwestia ta jest trudna do rozstrzygnięcia, niełatwo bowiem orzec w każdym przypadku, czy działania hierarchów mormońskich (przewodniczącego Kościoła, apostołów itd.) były przez nich podejmowane z ramienia Rady czy organów kościelnych, których byli członkami. Z całą pewnością znaczenie Rady, bardzo ważnej w koncepcjach religijno-politycznych Smitha, zmalało po ugruntowaniu się władzy Brigham Younga, który wyraźnie podporządkował ją władzom Kościoła i niekiedy w ogóle jej nie zwoływał całymi latami (D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions...*, s. 235–240, 283).

¹¹⁵ D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 106.

jeszcze wówczas częścią Stanów Zjednoczonych¹¹⁶ (Rada wysłała nawet na pertraktacje z władzami Teksasu swoich emisariuszy¹¹⁷), ale ostatecznie wybór padł na basen Wielkiego Jeziora Słonego, odludny obszar, na którym mormoni byli prawdziwymi pionierami, a jurysdykcja rządu federalnego – tylko nominalna.

Najpilniejszym zadaniem politycznym po *exodusie* mormonów na ten obszar stało się zorganizowanie jego władz i uzyskanie dla owego załączka doczesnego państwa Bożego jak największej niezależności od władz amerykańskich. W tym celu, po krótkim okresie bezpośrednich rządów organów kościelnych, ukonstytuowały się struktury władzy wzorowane na ustrojach większości stanów (parlament, gubernator, sądy itd.), które w 1849 r. proklamowały utworzenie stanu Deseret (*State of Deseret*). Wysłannicy nowych władz, z inspiracji Rady Pięćdziesięciu, zostali wydelegowani do Waszyngtonu z misją zdobycia poparcia w Kongresie dla przyjęcia Deseret do Unii¹¹⁸. Pomimo że wysiłki te spełzły na niczym, a obszar Wielkiego Basenu uzyskał ostatecznie znacznie mniej samodzielny status terytorium federalnego, mormonom udawało się jeszcze przez co najmniej kilkanaście lat utrzymać, jak zobaczymy w rozdziale 7, faktyczną niezależność polityczną. Te, z grubsza, pierwsze dwie dekady istnienia mormońskiej teokracji w Utah bardziej niż kiedykolwiek w ich wcześniejszej czy późniejszej historii przybliżyły Świętych do urzeczywistnienia religijno-politycznej idei królestwa Bożego na ziemi.

Poruszony tu problem stosunku mormonów do Stanów Zjednoczonych był w istocie bardziej skomplikowany niż mogłoby się wydawać. Z jednej strony cechował go łatwy do wytłumaczenia obustronny antagonizm. Jego najbardziej fundamentalną przyczyną była zasadnicza niezgodność wartości i celów: teokratyczna koncepcja wspólnoty społeczno-politycznej kierującej się prawem bożym objawianym przez proroka w konfrontacji z demokratycznym, indywidualistycznym i w coraz większej mierze świeckim republikanizmem amerykańskim. W kwestiach szczegółowych mormoni obwiniali rząd federalny

¹¹⁶ Teksas, wcześniej niepodległa republika, formalnie przystąpił do Unii w grudniu 1845 r. Zob. G. Tindall, D. Shi, *America. A Narrative History*, Norton & Company, New York–London 1992, s. 541.

¹¹⁷ L. J. Arrington, *Brigham Young: American Moses*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1986, s. 121.

¹¹⁸ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 47.

o czynne prześladowania (np. tzw. wojna Utah, czyli inwazja wojsk federalnych na Utah w 1857 r., czy późniejsza walka z poligamią) albo bierność w obliczu bezprawia, jakiego doświadczali ze strony ludności i władz stanowych w latach 1830–1846, Waszyngton zarzucał im zaś bunt i faktyczną obstrukcję działalności władz federalnych na terytorium Utah, nie wspominając już o omówionym wcześniej konflikcie wokół poligamii.

Z drugiej strony Ameryka zajmowała zawsze w mormońskiej doktrynie i świadomości szczególne miejsce. Była to ziemia święta, do której, zgodnie z *Księgą Mormona*, przybyli niegdyś biblijni Izraelici, w której po swoim zmartwychwstaniu objawił się Jezus, i która została przez Boga wyznaczona na scenę ostatniego aktu eschatologicznego dramatu. To tu właśnie ma powstać Nowe Jeruzalem – Syjon¹¹⁹ i stąd założone przez Chrystusa rękami członków jego Kościoła królestwo ma się rozprzestrzenić na wszystkie zakątki ziemi. Nie można też pomijać prostego faktu, że mormoni byli jednocześnie w owym czasie, w ogromnej większości, Amerykanami, a przeświadczenie o Ameryce jako ziemi obiecanej stanowiło w ich świadomości głęboko zakorzenioną spuściznę purytańską.

W tym kontekście jako jeden ze sposobów realizacji millenarystycznych planów politycznych mormonów należy potraktować kandydaturę Josepha Smitha na prezydenta USA w 1844 r.¹²⁰ Choć całkowicie nierealistyczna, inicjatywa ta miała pokazać, że królestwo można budować środkami pokojowymi, a nawet legalnymi, a jednocześnie dowodziła, że w pojęciu przywódców Kościoła jest to w jakiś sposób możliwe w ramach amerykańskiego systemu politycznego. Okazuje się bowiem, że mormoni uważali Konstytucję Stanów Zjednoczonych za dokument natchniony przez Boga i ustanawiający najlepszy z istniejących ówczesnie ładu ustrojowych. Ich prawdziwym wrogiem były władze federalne, zepsuci i bezwzględni politycy, którzy prześladowając ich łamali zapisane w tejże konstytucji gwarancje wolności religijnej¹²¹.

¹¹⁹ Dziesiąty Artykuł Wiary Kościoła głosi: „Wierzimy w dosłowne zgromadzenie Izraela i przywrócenie Dziesięciu Plemion; że Syjon (Nowa Jerozolima) zostanie zbudowany na kontynencie amerykańskim; że Chrystus będzie osobiście panował na ziemi; i że ziemia zostanie odnowiona i otrzyma rajska chwałę” (PWW, *The Articles of Faith*, 10).

¹²⁰ F. M. Brodie, *No Man Knows My History...*, s. 355 i n.

¹²¹ K. Hansen, *Quest for Empire...*, s. 31, 41.

Swoistą próbą pogodzenia teokratycznej idei królestwa z demokratycznym republikanizmem amerykańskim była koncepcja teo-demokracji, sformułowana najpierw w 1844 r. przez Smitha, rozumiejącego pod tym pojęciem system, w którym „Bóg i lud mają władzę sprawiedliwego zarządzania sprawami ludzкими, i gdzie wolność, wolny handel, swoboda żeglugi i ochrona życia i własności będą zachowane z korzyścią dla WSZYSTKICH”¹²². Kilkanaście lat później, w Utah, nawiązał do tej idei apostoł George A. Smith, głosząc: „Wszystko, co robimy, winniśmy robić w jedności. Naszym systemem powinna być Teo-Demokracja – głos ludu pozostający w zgodzie z głosem Boga”¹²³. Miało to stanowić doktrynalne uzasadnienie dla sposobu funkcjonowania mormońskiego *quasi*-państwa, formalnie rządzonego przez pochodzące z wyboru demokratyczne instytucje, w istocie zaś kierowanego autorytarnie przez elitę Kościoła, pilnującą, by wysunięci przez nią kandydaci byli wybierani praktycznie jednogłośnie (postulat „jedności”), a podejmowane przez nich decyzje pozostawały „w zgodzie z głosem Boga”.

Ostatecznie jednak, pomimo wysiłków na rzecz jak najdłuższego utrzymania takiego stanu rzeczy, rozdźwięk pomiędzy mormońską teokratyczną wizją państwa a demokratyczną ideologią amerykańską okazał się nie do przecięcia. Ziemskie królestwo Boże w basenie Wielkiego Jeziora Słonego upadło z końcem XIX w. pod naporem zarówno federalnego aparatu sądowo-administracyjnego, jak i dominującej kultury amerykańskiej¹²⁴. Same nadzieje milenarystyczne, które polityczną ideę królestwa zrodziły, znalazły się w wieku XX w odwrocie. Nowe pokolenie mormonów, nie pamiętające pionierskich lat w Utah, ani tym bardziej samego Proroka, nie wypatrywało już rychłej paruzji, nie dążyło do izolacji i politycznej niezależności, lecz, przeciwnie, poszukiwało uznania i awansu społecznego w ramach głównego nurtu amerykańskiej kultury.

¹²² Cyt. za D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 124–125.

¹²³ G. D. Watt, *Conclusion of President Young's Trip to Sanpete*, „Deseret News”, 27.07.1865, <http://udn.lib.utah.edu/cdm/compoundobject/collection/deseretnews2/id/15927/rec/30> [27.01.2015].

¹²⁴ Cytowany już Hansen uważa *Manifest* z 1890 r. za desperacką próbę ratowania idei królestwa kosztem wyrzeczenia się poligamii (*Metamorphosis...*, s. 230). Jeśli nawet tak było, to próba ta okazała się nieudana, a i sama Rada Pięćdziesięciu przestała faktycznie funkcjonować na przełomie wieków.

5.4. Podsumowanie

Wszystkie omawiane doktryny religijne okazały się funkcjonalne wobec opartych na nich systemów politycznych, ułatwiając zalegitymizowanie władzy liderów i zapewniając stabilizację polityczną. Wszystkie różniły się jednak co do treści i oddziaływały na różne sposoby, odpowiadały bowiem na potrzeby wynikające z odmiennych okoliczności. Nowoangielscy purytanie, jako pierwsi biali osadnicy na terenie Nowej Anglii, nie mieli wielu wrogów zewnętrznych, pomijając okazjonalne walki z Indianami i Francuzami. Ich problem polegał na utrzymaniu wewnętrznej spójności wspólnoty, opartej na spójnym, religijnie umocowanym światopoglądzie. Doktryna przymierza, zachowawcza w swoim charakterze, niechętna wszelkim innowacjom, odrzucająca bezpośrednie natchnienie i przez to utrudniająca zakwestionowanie władzy przywódców na gruncie religijnym, znakomicie nadawała się do tego celu.

Z drugiej strony mormoni, w konfrontacji z potężnym przeciwnikiem zewnętrznym – rządem federalnym Stanów Zjednoczonych – zmuszeni byli zrezygnować z istotnego elementu swoich wierzeń i stosunkowo już zakorzenionej praktyki społecznej¹²⁵, a przywódcy stanęli przed koniecznością usprawiedliwienia tego radykalnego zwrotu w oczach wyznawców. Doktryna ciągłego ob-

¹²⁵ Dodajmy dla porządku, że *Manifest* nie położył od razu kresu wielożeństwu wśród mormonów. Już istniejące związki mogły trwać, a nowe były zawierane, zapewne z cichym przyzwoleniem niektórych przynajmniej członków władz Kościoła, w mormońskich koloniach w Meksyku i Kanadzie jeszcze długo po 1890 r. Poligamia była powodem konfliktu w Radzie Dwunastu Apostołów na przełomie XIX i XX w., a Kościół był zmuszony powtórzyć jeszcze dobitniej swoje stanowisko w 1904 r. (tzw. drugi *Manifest* przewodniczącego Johna F. Smitha, grożący ekskomuniką zawierającym nowe małżeństwa poligamiczne i mający również cel ściśle polityczny – przeciwdziałanie próbie wykluczenia mormońskiego senatora, apostoła Reeda Smoota ze składu Senatu USA). Do dzisiaj istnieje fundamentalistyczny odłam mormonizmu wyznający i praktykujący poligamię (*de facto*, w postaci współzamieszkiwania z kilkoma kobietami). Na temat poligamii po *Manifestie* zob. K. Cannon II, *After the Manifesto: Mormon Polygamy, 1890–1906*, [w:] *The New Mormon History*, ed. D. Michael Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992, s. 201–220. Wszystko to nie zmienia jednak zasadniczego znaczenia 1890 r. jako fundamentalnej cezury: po raz pierwszy prawo boskie musiało ustąpić przed prawem stworzonym przez człowieka, a idea przewodnia mormońskiej teokracji – królestwa Bożego na ziemi – ostatecznie legła w gruzach.

jawienia zapewniła w tym przypadku niezbędną elastyczność, pozwalającą na adaptację systemu pod wpływem zewnętrznej presji bez narażania na szwank jego legitymacji.

Millenaryzm dostarczył z kolei mormonom uzasadnienia wizji budowy doczesnego królestwa Bożego. Idea ta, funkcjonalna w okresie zasiedlenia Utah, mobilizowała bowiem do podjęcia wysiłku kolejnej migracji, a elicie rządzącej dostarczała wewnętrznej legitymacji, okazała się ostatecznie politycznie nie-realistyczna i, w dłuższej perspektywie, skazana na porażkę. W konsekwencji, gdy dla przetrwania wspólnoty konieczna stała się kulturowa asymilacja ze społeczeństwem amerykańskim, idea królestwa okazała się dysfunkcjonalna i została na przełomie XIX i XX w. porzucona. W przypadku shakerów, ich nie-apokaliptyczny i nierewolucyjny, a raczej wewnętrzny, duchowy millenaryzm, nie narażał ich na konflikty z otoczeniem (zwłaszcza po rezygnacji z agresywnego prozelityzmu z pierwszych lat istnienia sekty), mógł więc funkcjonować nieprzerwanie i dostarczać uzasadnienia dla opartej na dyscyplinie wewnętrznej organizacji, izolacji przestrzennej i kulturowej oraz dla pewnego rodzaju perfekcjonizmu moralnego wspólnoty.

ROZDZIAŁ 6

PROCEDURY SUKCESJI

Zmiana władzy jest dla każdego systemu politycznego momentem kluczowym, potencjalnie kryzysowym. Zwłaszcza systemy słabo zinstytucjonalizowane i niestabilizowane narażone są wówczas na wstrząsy, ruchy odśrodkowe, w najgorszym razie prowadzące nawet do rozpadu systemu. Dlatego właśnie tak ważne jest istnienie reguł i procedur, które zapewniają bezkonfliktowe przejęcie władzy, w sposób, który przez większość jej podlegających uznany zostanie za prawomocny. Akt sukcesji jest bowiem jednym z najważniejszych nośników legitymacji systemu, okresowym odtworzeniem, za pomocą pewnych symboli, znaków i działań, podstawowych treści ideowych stanowiących jego podbudowę. Treści te będą rzecz jasna różne, tak jak różne są formuły legitymizacyjne poszczególnych typów systemów. Charakterystyczna (choć niespecyficzna) dla demokracji procedura sukcesji – wybory – niesie ze sobą stanowiącą jądro ideowe tego systemu koncepcję suwerenności ludu. W teokracji tą centralną ideą, której potwierdzenie musi zagwarantować akt sukcesji, jest boskie pochodzenie władzy w ogóle oraz boska aprobata dla obejmującego właśnie rządzą następcy. Procedury sukcesji łączą w sobie zatem elementy formuły legitymizacyjnej (postulat, kto powinien objąć władzę i jego uzasadnienie) i rytuału politycznego (zestaw działań, najczęściej nacechowanych symbolicznie, prowadzących do prawomocnego przekazania władzy) i, jako takie, zostały przez nas wyodrębnione jako osobny typ transmitterów legitymizacji (p. 1.2.2).

6.1. Typologia procedur sukcesji

W teokracjach występują następujące procedury sukcesji¹:

1. **Wyznaczenie następcy** przez poprzedniego władcę, często w obliczu czy w przeczuciu zbliżającej się śmierci. Namaszczenie następcy może być wyraźne

¹ W innych, nieteokratycznych, systemach politycznych mogą występować te same (choć oczywiście nasycone innym przekazem ideowym) i inne jeszcze procedury sukcesji. Kwestii tej, jako należącej do ogólnej teorii władzy, nie będziemy tu bliżej rozważać. Nadmienimy tylko, że weberowski schemat teoretyczny, którym się tu inspirujemy, zachowuje użyteczność do badania współczesnych, nie tylko teokratycznych zjawisk politycznych. Świadczy o tym choćby udana analiza procesu sukcesji władzy na Kubie pomiędzy braćmi Castro, dokonana przy użyciu kategorii panowania charyzmatycznego przez B. Hoffmanna, *Charismatic Authority and Leadership Change: Lessons From Cuba's Post-Fidel Succession*, „International Political Science Review” 2009, vol. 30, No 3, *passim*.

i publiczne, nierzadko jednak powołujący się na nie pretendenci usiłują wyinterpretować je z niejednoznacznych słów czy gestów poprzednika. Zaniechanie wyznaczenia sukcesora bądź uczynienie tego w sposób pozostawiający wątpliwości, wobec braku usankcjonowanych alternatywnych procedur następstwa, bywa źródłem poważnego kryzysu, a w skrajnym przypadku dezintegracji systemu. Namaszczenia następcy nie należy mylić z nominacją, przez którą rozumieć będziemy zgodne z przepisami prawa powołanie na jakieś stanowisko.

2. **Aklamacja.** Wyrażenie aprobaty przez zgromadzenie poddanych dla ubiegającego się o władzę pretendenta. Pod względem technicznym aklamacja może być zbliżona do wyborów (u mormonów odbywa się bowiem poprzez oddanie głosów), jednak w teokracji jej sens jest zupełnie inny. W akcie aklamacji to bóg przemawia przez wspólnotę, co stanowi gwarancję zgodności podjętej decyzji z jego wolą. Stąd też bierze się postrzeganie aklamacji jako zgody jednomyślnej, choć w rzeczywistości warunek ten rzadko bywa spełniony (co, dodajmy, nie obniża z reguły potencjału legitymizującego aklamacji, chyba że podział jest wyraźny).

3. **Kooptacja.** Procedura właściwa dla organów kolegialnych, polegająca na powołaniu następcy na opróżnione stanowisko w tym organie decyzją pozostałych jego członków. U shakerów stanowiła podstawowy mechanizm sukcesji w fazie instytucjonalizacji ich systemu politycznego.

4. **Precedencja.** Przekazanie władzy, w zasadzie automatyczne, pierwszej osobie w porządku sukcesji, który ustalany jest na podstawie jakiegoś, przyjętego uprzednio, kryterium. Może nim być wiek, staż w pełnieniu pewnej funkcji, zajmowanie jakiegoś stanowiska w chwili śmierci poprzednika, pokrewieństwo (por. p. 4a) itp.

4a. **Dziedziczenie.** Przekazanie władzy w obrębie rodziny, bez względu na to, czy odbywa się to w linii prostej, agnатыcznie czy kognатыcznie. Dziedziczenie można potraktować jako szczególny przypadek zasady precedencji, gdy kryterium stanowi pokrewieństwo ze zmarłym poprzednikiem.

5. **Wybór.** Wyłonienie sukcesora decyzją członków wspólnoty politycznej spośród kilku możliwych kandydatów. Procedura ta może przybrać postać bądź to wyborów powszechnych, w których prawo wybierania ma znacząca część wspólnoty (jak w omawianych przez nas koloniach Nowej Anglii), bądź też elekcji dokonanej w gronie elity, np. wybór cesarza przez książąt-elektorów Rzeszy.

Dobrym przykładem tej ostatniej sytuacji jest wybór przywódcy teokracji watykańskiej – papieża – przez konklawe. We wczesnym Kościele elekcji biskupa, w tym biskupa Rzymu, dokonywała cała kongregacja, złożona z duchownych i świeckich, a preferowaną procedurą była jednogłośność. Była to więc w zasadzie aklamacja, co potwierdza też interpretowanie roli głoszących jako *denuntiatores divinae providentiae*, czyli wyrazicieli woli bożej², którą zgromadzeni mieli rozpoznać na podstawie takich oznak, jak promień słońca, pojawienie się gołębic, głos dziecka itp.³ Dalsza ewolucja zasad sukcesji w Kościele poszła w dwóch kierunkach: po pierwsze stopniowo ograniczono grono elektorów, do kleru w przypadku biskupów (aż do XIII w., kiedy wybór biskupów przez kongregację zastąpiono ich nominacją przez papieża) oraz do kardynałów w przypadku papieża. Po drugie, zmieniały się procedury: początkową aklamację zastąpiono zasadą *maioritas et sanioritas*, tzn. w przypadku braku jednomyślności decydować miała większa, ale i, zarazem, „zdrowsza” (mądrzejsza) część kongregacji. Spełnienie tego drugiego warunku wymagało niekiedy odwołania się do osądu wyższej instancji, np. metropolity w przypadku wyboru biskupa⁴.

² Określenie to pochodzi z *Monarchii* Dantego, przy czym odnosi się tu do elektorów cesarza, nie zaś papieża: „ci, którzy nazywani są elektorami, i ci, którzy kiedykolwiek byli tak określani w przeszłości, nie mają żadnego prawa do tego tytułu, i powinni być raczej uważani za wyrazicieli planów Boskiej Opatrzności”. Dante, *Monarchia*, Antyk, Kęty 2002, ks. III, rozdz. XV., s. 98. Dante dochodzi więc do teokratycznej konkluzji, że niezależnie od procedury wyboru władza cesarza pochodzi bezpośrednio od Boga. To samo można powiedzieć o wyborze biskupów, w tym papieża.

³ L. Giuriato, *Combining Autocracy and Majority Voting: The Canonical Succession Rules of the Latin Church*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 151.

⁴ *Ibidem*, s. 152. Oczywiście implikacje polityczne takiej koncepcji potwierdza Jan Baszkiewicz: „Jeśli nie było zgody, to taki wymóg pozwalał mniejszości na wysuwanie zarzutu, iż większość jest wprawdzie większa, ale nie jest zdrowsza [...] Za kryteria pozwalające ustalić, po której stronie jest więcej zdrowia, służyły: szlachetna gorliwość i autorytet wyborców, zajmowane przez nich godności oraz zdatność elekta. A więc czynniki podlegające subiektywnej, swobodnej ocenie. Oceniać je zaś miała władza zwierzchnia wybieranego dostojnika”. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 103.

Przy wyborze papieża nie istniała już żadna wyższa instancja, większą część identyfikowano zatem niejako automatycznie z mądrzejszą. Jednocześnie, w celu wyeliminowania wszelkich oddziaływań zewnętrznych, w XI w. pozbawiono cesarza prawa do zatwierdzania wyboru papieża oraz stopniowo odebrano możliwym rodonom rzymskim przywileje w tym zakresie. Wreszcie, na trzecim soborze laterańskim w 1179 r. wprowadzono zasadę większości dwóch trzecich głosów⁵, obowiązującą do dziś. Pomimo różnych politycznych zawirowań, przez jakie Państwo Kościelne przechodziło w późnym średniowieczu (wielka schizma zachodnia, niewola awiniońska, interwencje obcych potęg), Kościołowi udało się zachować nietypowy dla autokracji model sukcesji otwartej, tzn. niezdeterminowanej żadną regułą precedencji (jak dziedziczenie czy np. starszeństwo w kolegium kardynałów), która z góry wyznaczałaby następcę zmarłego przywódcy. Pozwalało to na większą elastyczność i wybór uwzględniający kompetencje kandydata. Zarazem jednak procedura ta nie zatraciła ani przez moment charakteru teokratycznego. Jak podkreśla Luisa Giuriato, „Jak w innych elekcjach kanonicznych, nie ma tu zastosowania nowoczesna koncepcja przedstawicielstwa wyborczego: papież nie jest obieralnym przedstawicielem kardynałów, tylko wikariuszem Boga”⁶.

6. Sąd boży. Swego rodzaju test, próba, w której los poddanego jej człowieka powierzany jest boskiemu rozstrzygnięciu. Znany ze średniowiecznej Europy, gdzie funkcjonował przede wszystkim jako procedura sądowa. Za chrześcijański pierwowzór tego typu procedury jako mechanizmu sukcesji można by uznać powołanie Macieja na wakat w gronie apostołów (po odstępstwie i śmierci Judasza) w drodze losowania, którego wynik interpretowany był właśnie jako sąd boży⁷. Losowanie, rozumiane jako oddanie ostatecznej decyzji w ręce Boga, było także stosowane m.in. w kilku włoskich republikach miejskich do wyłonienia ich przywódcy (np. doży weneckiego w wielostopniowej procedurze łączącej elementy losowania i głosowania), współcześnie zaś uciekają się do niego niektóre wspólnoty chrześcijańskie, takie jak amisy czy Kościół koptyjski, a w 1917 r. także rosyjska Cerkiew prawosławna. Na

⁵ R. Minnerath, *Sobory*, PAX, Warszawa 2004, s. 62.

⁶ L. Giuriato, *Combining Autocracy...*, s. 156.

⁷ Dz 1, 21–26. Inny przykład to wybór Saula na króla Izraela (1 Sm 10, 20–24). Por. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 185.

poprawność interpretacji tej procedury jako sądu bożego w wymienionych przypadkach wskazuje fakt, że losowanie jednego spośród trzech wybranych wcześniej w głosowaniu kandydatów dokonywane jest przed ołtarzem (Koptowie, Patriarchat Moskiewski w 1917 r.) bądź przy użyciu wersetów Pisma Świętego (amisze)⁸. Religijnej proveniencji można się też doszukiwać w szeroko rozpowszechnionej w starożytnych Atenach procedurze losowego wyłaniania urzędników, choć w okresie klasycznym nabrała już ona sensu wyraźnie demokratycznego⁹. Innym frapującym przykładem tego typu procedury były obrzędy kultu ptaka praktykowane do połowy XIX w. w Orongo na Wyspie Wielkanocnej, podczas których wyłaniano na najbliższy rok człowieka-ptaka (*tangata-manu*). Wobec ubóstwa materiału etnograficznego nie da się precyzyjnie ustalić, czy był on traktowany jako wcielenie boga-ptaka Makemake, jako wódz o świeckich prerogatywach czy wreszcie, co najbardziej prawdopodobne, jako przywódca sakralny, posiadający potężną moc i otoczony licznymi tabu. Sama procedura jego wyłaniania polegała w każdym razie na swoistych zawodach, w których reprezentanci poszczególnych klanów starali się jak najszybciej odnaleźć i dostarczyć na brzeg pierwsze jajo pewnego gatunku ptaka gniazdującego na skalistej wysepce u wybrzeża Wyspy Wielkanocnej¹⁰. O sukcesji decydowały więc swego rodzaju zawody sportowe, którym nadano znaczenie sakralne.

7. **„Odnalezienie”**. Specyficzna procedura, najbardziej chyba znana na przykładzie wyłaniania następcy zmarłego przywódcy religijnego i politycznego Tybetu – dalajlamy – poprzez „odnalezienie” jego kolejnego wcielenia. Wszyscy dalajlamowie uchodzą za inkarnacje Chenreziga (Awałokiteśwary), Bodhisattwy Współczucia, który patronował także wcześniejszej dynastii królów tybetańskich wywodzącej się od Songtsena Gampo, a panującej w okresie potęgi państwa tybetańskiego (VII–VIII w.). Instytucja dalajlamy (*Dalaj Lama* = „lama oceanu”) narodziła się w średniowieczu. Za pierwszego dalajlamę uważa się tradycyjnie Genduda Druba (1391–1475), ale dopiero trzeci, Sonam

⁸ K. Rzążewski, W. Słomczyński, K. Życzkowski, *Każdy głos się liczy! Wędrówka przez krainę wyborów*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2014, s. 42–44.

⁹ M. H. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, DiG, Warszawa 1999, s. 64–66; K. Rzążewski et al., *Każdy głos się liczy...*, s. 14–16.

¹⁰ A. Métraux, *Ethnology of Easter Island*, Bishop Museum Press, Honolulu 1971, s. 331–341.

Gyatso (1543–1588), zapewnił sobie autorytet i pozycję, dzięki którym on i jego następcy uznani zostali powszechnie za duchowych i politycznych przywódców Tybetu¹¹.

Po śmierci dalajlamy zostają wszczęte poszukiwania jego następcy – chłopca, w którego wcielił się zmarły lama, a tym samym Chenrezig. W tym celu w całym Tybecie wypatruje się wszelkich cudownych znaków towarzyszących narodzinom i pierwszym miesiącom życia chłopców, takich jak proce sny ich rodziców, tęcza nad ich domem, zwierzę (np. kruk) strzegące dziecka czy jego niezwykle zdolności. Do najbardziej obiecujących kandydatów wysyłani są wysocy dostojnicy religijni, którzy na miejscu przeprowadzają testy. Polegają one m.in. na pokazaniu dziecku różnych podobnych przedmiotów rytualnych, pośród których powinno ono rozpoznać należące do zmarłego dalajlamy (czyli do niego samego). W razie pomyślnego wyniku próby chłopiec jest zabierany, zwykle do któregoś z klasztorów, i poddawany intensywnej edukacji religijnej. Przed ostatecznym oficjalnym uznaniem go za nowego dalajlamę, zwłaszcza jeśli na tym etapie jest jeszcze rozpatrywana więcej niż jedna kandydatura, testy mogą być ponowione, a hierarchowie buddyjscy zasięgają opinii wyroczni.

Nie ulega wątpliwości, że procedura ta jest bardzo silnym nośnikiem legitymizacji, i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jako manifestacja bodhisattwy Chenreziga (Awalokiteśwary), będącego z kolei emanacją Buddy Amitabha (Budda Nieskończonego Światła), dalajlama jest istotą oświeconą, o wyższym statusie metafizycznym. Po drugie, w jego „odnalezieniu” aktywnie partycypują bogowie – poprzez znaki, omeny, ustami wyroczni – gwarantując tym samym trafność wyboru. Z punktu widzenia zidentyfikowanych wcześniej mechanizmów sukcesji, procedura ta ma charakter tradycyjny (powtarzane za każdym razem, krok po kroku, czynności prowadzące ostatecznie do wyłonienia następcy), z elementami charyzmatycznymi (interpretacja oznak należy w ostatecznym rozrachunku do autorytetów religijnych, takich jak pan-czenlama, nadzorujących całą procedurę i jako taka może być do pewnego stopnia arbitralna).

Zarazem jednak warto dostrzec pewną strukturalną słabość wpisaną w ten model sukcesji. Otóż, ponieważ nowy dalajlama rodzi się, siłą rzeczy,

¹¹ A. Norman, *Secret Lives of the Dalai Lama*, Doubleday, New York 2008, rozdz. 15.

dopiero po śmierci poprzedniego, do objęcia przez niego realnej władzy musi upłynąć przynajmniej kilkanaście lat. W tym czasie władza spoczywa w rękach regenta, pełniącego swą funkcję stale (również w trakcie rządów dalajlamy) i przejmującego stery zaraz po jego śmierci. Do pierwszych obowiązków regenta należy uroczyste pochowanie dalajlamy i jak najszybsze rozpoczęcie poszukiwań jego następcy, a później także piecza nad jego wychowaniem i edukacją. Potencjalna niestabilność takiej cyklicznej regencji wynika z faktu, że regent nie cieszy się, z natury rzeczy, tak wielkim autorytetem jak dalajlama i funkcja ta, jak pokazuje historia Tybetu, bywała często przedmiotem intryg i wewnętrznych walk o władzę. Często też próżnia polityczna powstała po śmierci dalajlamy stawała się pretekstem do interwencji obcych potęg (Mongolów, Chińczyków), a instytucja regenta (*desi*) przejściowo była zastąpiona ciałem kolegiальnym lub rządami obcych władców bądź namiestników¹².

*

Akty sukcesji można też rozpatrywać wedle mechanizmu uprawomocnienia, na którym pretendenci opierają swoje roszczenia do władzy. I tak, sukcesja charyzmatyczna powołuje się na objawienie, cudowne znaki, namaszczenie przez boga bądź poprzedniego władcę czy też, ogólniej, każdą drogę przejęcia władzy, która nie została wcześniej usankcjonowana przez prawo lub tradycję. Sukcesja tradycyjna opiera się na niesformalizowanych, ale zwyczajowych, zakorzenionych od względnie długiego czasu i przez to postrzeganych jako naturalne, sposobach przejmowania władzy. Sukcesja legalna przebiega natomiast wedle usankcjonowanych prawnie, skodyfikowanych reguł, od których ścisłego przestrzegania zależy prawomocność nowej władzy. Te trzy modele są, rzecz jasna, pochodnymi trzech weberowskich typów prawomocnego panowania.

Należy jednocześnie wyraźnie zaznaczyć, że poszczególnych procedur sukcesji nie da się jednoznacznie przyporządkować ani do typów systemu politycznego (według źródła legitymacji), ani też do wymienionych przed chwilą trzech rodzajów uprawomocnienia:

¹² *Ibidem*, s. 293–294 i n.

TWIERDZENIE 10. Nie zachodzi wzajemnie jednoznaczna relacja pomiędzy źródłem legitymacji systemu politycznego, mechanizmem uprawomocnienia a procedurami zdobywania i sprawowania w nim władzy.

Dla przykładu, wybory, choć kojarzą się wyraźnie z systemami kontraktualnymi, mogą występować także, jak zobaczymy, w teokracji. Jeśli chodzi o mechanizm uprawomocnienia, aklamacja, procedura zasadniczo charyzmatyczna, może ulec spowszednieniu i towarzyszyć jeszcze, jak zobaczymy u shakerów, władzy tradycyjnej. Analogicznie, procedury w zasadzie tradycyjne czy legalne, jak kooptacja czy wybory, mogą zachować element charyzmatyczny, jeśli dla pełnego usankcjonowania ich wyników trzeba powołać się na boską inspirację. I wreszcie, różne mechanizmy i różne procedury mogą występować jednocześnie – zarówno w tym sensie, że w słabo zinstytucjonalizowanym systemie politycznym do schedy po zmarłym (ustępującym) władcy może aspirować kilku pretendentów powołujących się na różne podstawy (szczególnie jaskrawo wystąpiło to u mormonów w czasie walki o sukcesję po śmierci Josepha Smitha), jak i w tym, że konkretny akt przejścia władzy może czerpać legitymację z różnych źródeł (np. w postcharyzmatycznej fazie rozwoju systemu politycznego shakerów, kooptacja do kolegium rządzących następowała pod wpływem boskiego objawienia i była następnie sankcjonowana przez aklamację¹³).

6.2. Purytanie

W nowoangielskich koloniach purytańskich obowiązywała tylko jedna procedura sukcesji – wybór – i to, właściwie od samego początku, w postaci wyborów powszechnych. Dobrze odpowiada to zracjonalizowanemu, niecharyzmatycznemu charakterowi tych teokracji, różniących się pod tym względem biegunowo od dwóch pozostałych omawianych tu systemów, przynajmniej w pierwszej fazie ich istnienia. Owa powszechność wyborów nie była oczywi-

¹³ Inny przykład to występowanie aklamacji ze strony rycerstwa czy możnowładztwa jako elementu należącej do tradycyjnego porządku ceremonii inauguracji władcy średniowiecznego (Z. Dalewski, *Władza, przestrzeń, ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Neriton, Warszawa 1996, s. 149).

ście rozumiana tak, jak współcześnie (tzn. jako dopuszczająca jedynie cenzusy wieku i zdrowia psychicznego), ale jak na standardy wieku XVII, w Europie będącego epoką absolutyzmu, znacząca część mieszkańców kolonii miała prawo wybierania jej naczelnych władz. Prawo to zresztą przez całe XVII stulecie stopniowo się rozszerzało.

W Massachusetts na samym początku, zgodnie z kartą kolonialną, władzę sprawowali członkowie-udziałowcy Kompanii Massachusetts Bay. Wybrali oni Court of Assistants i wybierali spośród siebie gubernatora i jego zastępcę. Bardzo szybko jednak – już w październiku 1630 r. – gubernator John Winthrop, za zgodą pozostałych udziałowców, zdecydował o rozszerzeniu członkostwa kompanii na wszystkich wolnych osadników (*freemen*), pod warunkiem, że byli pełnymi członkami¹⁴ Kościoła kongregacyjnego. Należy podkreślić, że było to z jego strony gestem dobrej woli, karta kolonialna pozostawiała bowiem udziałowcom kompanii swobodę tworzenia praw (pod warunkiem ich niesprzeczności z prawem angielskim), w tym ustanowienia ustroju politycznego. Było to jednak zarazem działanie nader dalekowzroczne, które położyło podwaliny pod dalszy rozwój Massachusetts: prywatna kompania handlowa przeobraziła się we wspólnotę polityczną, a jej poddani – w obywateli¹⁵. W ten sposób wszyscy wolni mężczyźni spełniający owo kryterium religijne uzyskali czynne prawo wyborcze. Raz do roku mogli wybierać *assistants*, którzy dokonywali z kolei elekcji gubernatora. Od 1632 r. gubernator był już wybierany bezpośrednio przez wolnych osadników. Dalszym etapem tej ewolucji było rozciągnięcie praw politycznych na mieszkańców niebędących pełnoprawnymi członkami Kościoła, przy czym początkowo, w latach czterdziestych XVII w., dotyczyło to tylko wyboru władz lokalnych. Później, od roku 1664, częściowo pod wpływem nacisku ze strony metropolii, prawo wyborcze oparto na mieszanym cenzusie religijno-majątkowym: w dalszym ciągu głosować mogli wszyscy *saints*, a spośród pozostałych mieszkańców kolonii ci, których majątek przekraczał

¹⁴ Tzw. *saints* („święci”), albo *elect* (wybrani), czyli uważający się – i uważani przez swoich współwyznawców – za wybranych, przeznaczonych przez Boga do zbawienia. Zauważmy na marginesie, że także mormoni, jako członkowie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich, często mówią o sobie „Saints”.

¹⁵ E. S. Morgan, *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop*, Longman, New York 1999, s. 80–81.

10 szylingów¹⁶. Czynne prawo wyborcze posiadali zatem wszyscy „święci” oraz bogatsi „grzesznicy”¹⁷.

Również w New Haven, którego ustrój pod tym względem wzorował się w dużej mierze na Massachusetts, prawa wyborcze przysługiwały tylko *free burgesses*, czyli „osadnikom będącym członkami któregoś z uznanych Kościołów Nowej Anglii”¹⁸. Tylko oni mogli głosować i ze swego grona wybierać urzędników i reprezentantów do Zgromadzenia Ogólnego.

Znacznie mniej restrykcyjne przepisy obowiązywały w pozostałych dwóch koloniach: ani New Plymouth, ani Connecticut nie uzależniały czynnego prawa wyborczego od przynależności do Kościoła kongregacyjnego. W pierwszej z nich status *freeman* (pełnoprawnego obywatela, dysponującego zarówno czynnym, jak i biernym prawem wyborczym) przysługiwał początkowo pierwotnym osadnikom (udziałowcom spółki kolonizacyjnej), potem zaś był przyznawany decyzją Zgromadzenia niektórym z późniejszych imigrantów, ale bynajmniej nie na podstawie kryterium wyznaniowego. Co więcej, czynne prawo wyborcze w wyborach przedstawicieli do Zgromadzenia rozciągnięto na niemal wszystkich wolnych, płacących podatki mieszkańców New Plymouth płci męskiej, nawet jeśli nie byli pełnymi (*saints*) członkami któregoś z Kościołów kongregacyjnych, albo w ogóle do niego nie należeli¹⁹. Wykluczeni byli tylko kwakrzy, już to ze względu na przysięgę wierności kolonii, której członkowie Towarzystwa Przyjaciół nie chcieli składać z przyczyn zasadniczych, już to z powodu wy-

¹⁶ Także i oni jednak, mimo że nie wymagano od nich pełnej przynależności do którejś z kongregacji purytańskich, musieli przedstawić „zaświadczenie od pastora ze swojej gminy, że są prawowierni”, kryterium religijne nie zostało więc całkowicie zniesione. K. Brown, *The Controversy over the Franchise in Puritan Massachusetts, 1954 to 1974*, „William and Mary Quarterly” 1976, vol. 33, No 2, s. 233.

¹⁷ L. Henneon, *Establishing a „due form of government, both civil and ecclesiastical”. A Reassessment of Theocracy, Aristocracy and Democracy in Early New England*, University of Créteil-Val de Marne 2000 [praca magisterska].

¹⁸ *Government of New Haven Colony, 1643*, http://avalon.law.yale.edu/17th_century/ct02.asp [27.04.2014]. Prawidłowa nazwa tego dokumentu to *Fundamental Orders of New Haven Colony*.

¹⁹ G. Langdon jr., *Pilgrim Colony. A History of New Plymouth 1620–1691*, Yale University Press, New Haven–London 1966, s. 86. Byli wśród nich także baptyści (s. 82), którzy w Massachusetts nie byli nawet tolerowani.

mierzonego w nich dyskryminacyjnego prawa z 1658 r. Zasadniczo jednak w New Plymouth zdecydowana większość męskiej populacji cieszyła się pełnym bądź przynajmniej czynnym prawem wyborczym²⁰, czego nie da się z absolutną pewnością powiedzieć o mieszkańcach Massachusetts i New Haven. Także w Connecticut status *freeman* i związane z nim prawa wyborcze: czynne we wszystkich wyborach oraz bierne na wszystkie stanowiska z wyjątkiem gubernatora, uzależniony był tylko od złożeniach przysięgi wierności²¹. Jedynie od kandydatów na gubernatora wymagano przynależności do Kościoła kongregacyjnego²².

6.3. Shakerzy

Analiza shakerskiego systemu politycznego rzuca światło zwłaszcza na charyzmatyczne mechanizmy sukcesji, charakterystyczne dla wczesnej fazy istnienia tej grupy religijnej. U shakerów daje się zaobserwować trzy procedury sukcesji: wyznaczenie następcy, aklamację i kooptację. W ciągu pierwszego stulecia istnienia tej wspólnoty w Ameryce, funkcjonowały równolegle wszystkie trzy, choć zmieniało się ich względne znaczenie. Od końca XIX w. jedyną metodą powoływania następcy na wakujące stanowisko we władzach grupy stała się kooptacja.

Ann Lee namaściła, mniej lub bardziej bezpośrednio, wszystkich troje wielkich przywódców shakerskich, którzy kontynuowali jej dzieło: Jamesa Whittakera, Josepha Meachama i Lucy Wright. Nie uczyniła tego w sposób formalny – co bynajmniej nie zaskakuje, biorąc pod uwagę nader osobisty charakter jej władzy – ale przy różnych okazjach dawała wyraźnie do zrozumienia, że każde z nich uważa za godne sprawowania tej funkcji. James Whittaker był jej najwierniejszym i najbardziej oddanym uczniem, charyzmatycznym kaznodzieją i niestrudzonym misjonarzem, któremu Lee powierzała najtrudniejsze zadania. Joseph Meacham, od samego początku – gdy tylko przybył do Niskeyuny, pierwszego osiedla shakerskiego na ziemi amerykańskiej – został przez prorokinię uznany za najważniejszego amerykańskiego

²⁰ *Ibidem*, s. 84.

²¹ *Fundamental Orders of Connecticut*, 1639, www.bartleby.com/43/7.html [27.04.2014], art. 1.

²² *Ibidem*, art. 4.

konwertytę. Według relacji Calvina Greena, „Matka Lee powiedziała, że jest on [Meacham] najmądrzejszym człowiekiem, jaki narodził się od setek lat”²³. Lucy Wright została natomiast wyróżniona przez Matkę Ann przez ustanowienie jej zwierzchniczką wszystkich sióstr w Niskeyunie²⁴ i, następnie, powołanie jej przez Lee, pomimo młodego wieku, na stanowisko jej osobistego sekretarza. Wcześniej jeszcze, wedle jednego z przekazów, Lee prorokowała o Wright, że „jej nawrócenie będzie się równać pozyskaniu całego narodu”²⁵. Dzięki temu, że większość wyznawców z pierwszej generacji знаła te słowa i czyny Ann Lee bądź z bezpośredniego z nią kontaktu, bądź z relacji naocznych świadków, można się było na nie później powołać dla uwiarygodnienia aspiracji do władzy w trakcie pierwszej (po śmierci Lee) i drugiej (po śmierci Whittakera) sukcesji²⁶.

James Whittaker nie wskazał następcy, choć niektórzy interpretują fakt, że na miejsce swojej śmierci wybrał Enfield, jako wyrażenie poparcia dla zamieszkującego w tej wiosce Davida Meachama, jednego z trzech najpoważniejszych kandydatów (obok Calvina Harlowa i Josepha Meachama) do schedy po nim²⁷. Jeśli nawet istotnie przyświecały mu takie intencje, gest ten okazał się zbyt nie-

²³ C. Green, *Biographical Account of the Life, Character and Ministry of Father Joseph Meacham, the Primary Leader in Establishing the United Order of the Millennial Church*, 1827, rkps w SLSL, II: 4. „A mądrość, którą wykazał w zebraniu, ustanowieniu i zbudowaniu Kościoła, w ochronie Wierzących i nadaniu im praw, w pełni to potwierdziły”, dodał biograf. Trzeba oczywiście uwzględnić, że jest to relacja późniejsza, która mogła w pewnym stopniu uzasadniać *post factum* tytuł Meachama do władzy. Nie ulega jednak wątpliwości, że był on jednym z najbardziej znaczących liderów wczesnego shakeryzmu, z pewnością cieszącym się zaufaniem prorokini.

²⁴ R. Francis, *Ann the Word. The Story of Ann Lee, Female Messiah, Mother of the Shakers, The Woman Clothed With the Sun*, Arcade Publishing, New York 2001, s. 214.

²⁵ F. Carr, *Introduction*, [w:] *Mother Lucy's Sayings Spoken at Different Times and under Various Circumstances*, „The Shaker Quarterly” 1968, No 8, s. 102.

²⁶ Należy jednak mieć świadomość, że gdyby nie jego przedwczesna śmierć (kilka miesięcy przed Lee), poważnym kandydatem do sukcesji po Ann Lee byłby też jej brat William Lee. Niektóre źródła zdają się nawet sugerować konflikt na tym tle pomiędzy nim a Whittakerem. Por. D. Sasson, *The Shakers: The Adaptation of Prophecy*, [w:] *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, ed. Timothy Miller, State University of New York Press, Albany 1991, s. 15–16.

²⁷ Na taką możliwość wskazał mi brat Arnold Hadd, jeden z trojga ostatnich żyjących shakerów, w rozmowie w maju 2009 r. w Sabbathday Lake w Maine.

jednoznaczny, by przeważać szalę na korzyść Davida; następcą Whittakera został bowiem brat Davida Joseph Meacham.

Wyznaczenie następców okazało się natomiast rozstrzygające w przypadku sukcesji po Lucy Wright w 1821 r. Przed śmiercią namaściła ona wszystkich czworo członków prezydium (*ministry*) New Lebanon (uznawanego jednocześnie za władzę zwierzchnią całego Kościoła) – Ebenezera Bishopa, Rufusa Bishopa, Ruth Landon i Asenath Clark – pomimo że tylko jedna z nich, Landon, wchodziła w skład prezydium bezpośrednio przed śmiercią Wright²⁸. Stało to w wyraźnej sprzeczności z dobrze już ugruntowaną praktyką zastępowania tylko zmarłego członka prezydium w drodze kooptacji przez pozostałych troje członków. W ten sposób, po raz ostatni w historii sekty, osobista charyzma obdarzonej wielkim autorytetem przywódczyni wzięła górę nad zinstytucjonalizowaną praktyką.

Aklamacja była ważnym składnikiem mechanizmu wyłaniania liderów we wczesnym shakeryzmie. Za pierwszy przykład jej zastosowania należałoby chyba uznać walkę o przywództwo w sekcje Jamesa i Jane Wardleyów w Anglii, gdy Ann Lee udało się uzyskać poparcie większości członków tej grupy przeciw

²⁸ S. Paterwic, A. Hadd, *Gospel Ministry*, „The Shaker Quarterly” 1996, vol. 24, s. 11. Znajduje to potwierdzenie w źródłach, por. *Records kept by Order of the Church 1780–1855*, rkps 7, NYPL, wpis z 12.02.1821. Podobnie Calvin Green w biografii Lucy Wright: „Otrzymała szczególny dar dotyczący jej następców w prezydium” (*The Biographic Memoir of the Life, Character, and Important Events, in the Ministration of Mother Lucy Wright*, rkps w SLSL, pod datą 4.02.1821), co podkreśla nadprzyrodzone natchnienie przy wyborze następców. Myli się natomiast Jean Humez twierdząc, że Lucy Wright nie wyznaczyła następcy, przywództwo zostało zaś najpierw zaoferowane ojcu Jobowi Bishopowi z Canterbury, jako jedynemu żyjącemu z „Rodziców”, tj. najwyższych godnością przywódców sekty, a dopiero po jego odmowie stworzono oparty na zasadzie parytetu kwartet (*Weary of Peticcoat Government: The Specter of Female Rule in Early Nineteenth-Century Shaker Politics*, „Communal Societies” 1991, No 11, s. 12). Humez błędnie interpretuje fragment listu od liderów z New Lebanon do Bishopa z 22.03.1821 (Western Reserve Shaker Collection, New Lebanon Correspondence, IV–A:34): „We believe it to be your right to come first, if it is your choice” jako uznanie jego pierwszeństwa do sukcesji, gdy tymczasem chodziło tu tylko o zaproszenie do złożenia wizyty w New Lebanon (prawidłowe tłumaczenie powinno zatem brzmieć „Uważamy, że masz prawo przybyć tu jako pierwszy, jeśli tak postanowisz”), co wyraźnie potwierdza dalsza część listu.

jej założycielom²⁹. Później, poparcie dla kandydata ubiegającego się o władzę wyrażane było zazwyczaj podczas pogrzebu jego poprzednika. W ten właśnie sposób o schedę po Lee zabiegał James Whittaker w 1784 r. Wedle naocznego świadka:

Ojciec James Whittaker został wyraźnie powołany przez Boga na następcę Matki Ann. Po jej pogrzebie, na którym przemawiał do zgromadzenia pod wpływem potężnego daru żalu i przygnębienia, powrócił do domu i znów przemówił do zgromadzonych Wierzących [...] Jego słowa były tak uroczyste i wspaniałe, że na każdym wrażliwym i szczerym Wierzącym wywarły prze-możne wrażenie. Znać było i czuć wyraźnie, że opadł na niego płaszcz³⁰ Matki, i że Bóg namaścił go, by prowadził i ochraniał Jego lud. Gdy skończył mówić, starszy Joseph Meacham, starszy Calvin Harlow, starszy John Hocknell i inni wystąpili i uznali go za starszego nad nimi, i że Dar Boga spoczął na nim dla ich ochrony³¹.

Opis ten dobrze obrazuje dynamikę sukcesji charyzmatycznej. Tuż po śmierci swojego poprzednika, często podczas pogrzebu – ceremonii symbolicznie oddzielającej okres starej władzy od nowej – pretendent występuje ze swoimi roszczeniami, które oparte są nie na jakichś uświęconych tradycją przy-

²⁹ M. Procter-Smith, *Women in Shaker Community and Worship. A Feminist Analysis of the Uses of Religious Symbolism*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1985, s. 6.

³⁰ W oryginale *mantle*. Płaszcz jest tutaj, i w kolejnych użyciach, symbolem władzy i pro-rockiej charyzmy. Symbol ten wywodzi się z biblijnej opowieści o Eliaszu, który namaścił Elizeusza na proroka zarzucając na niego swój płaszcz (1 Krl 19, 19), gdy zaś Elasz wstępuje do nieba, Elizeusz przejmuje po nim schedę podnosząc upuszczony przezeń płaszcz i czyni za jego pomocą cuda (2 Krl 2, 13–14; por. także W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 263). Nieco inne znaczenie ma rozdarcie na dwanaście części płaszcza proroka Achiasza (1 Krl 11, 30–31) – jest to przepowiednia rozpadu królestwa Salomona – w dalszym ciągu szata proroka symbolizuje jednak władzę. We współczesnej angielszczyźnie, podobnie jak w języku XVIII- i XIX-wiecznych shakerów, to przenośne znaczenie *mantle* dominuje nawet nad dosłownym. Płaszcz jest tutaj zatem symbolicznym nośnikiem legitymizacji.

³¹ Świadectwo Hanny Goodrich Sr., [w:] *Testimonies of the Life, Character, Revelations and Doctrines of our Ever Blessed Mother Ann Lee and the Elders with Her; Through Whom the Word of Eternal Life Was Opened in This Day of Christ's Second Appearing: Collected from Living Witnesses*, eds. R. Bishop et al., Weed, Parsons & Co, Albany 1868 [1816], s. 278.

wilejach (jak w modelu sukcesji tradycyjnej) czy sformalizowanej procedurze prawnej (model legalny), ale na boskim natchnieniu czy objawieniu i na wyznaczeniu przez zmarłego przywódcę. Jego sukces nie zależy od obiektywnej prawdziwości tych twierdzeń, ale od ich uznania za takie przez wyznawców. Akceptacja nowego przywódcy, dokonana przez aklamację, czyli powszechną zgodę, została tu wyrażona w specyficznym języku grupy („opadł na niego płaszcz Matki”) i potwierdzona przez akt podporządkowania ze strony starszych wspólnoty. W ten sposób nowa władza została zalegitymizowana³².

Waga aklamacji jako mechanizmu wyłaniania liderów ujawniła się jeszcze wyraźniej podczas kolejnego kryzysu sukcesyjnego, który nastąpił już trzy lata później, po śmierci Whittakera. Kwestia następstwa była w tym przypadku znacznie bardziej otwarta i niepewna, niż po śmierci Ann Lee. Dlatego, na pogrzebie Whittakera, pretendenci musieli włożyć wiele wysiłku w uwiarygodnienie swoich roszczeń za pomocą boskiej interwencji.

[...] choć starszy Calvin Harlow i starszy David Meacham, przez wielu uważani za równych mu, byli obecni i z wielkim darem głosili świadectwo ewangelii, to jednak namaszczenie najwyraźniej objawiło się w starszym Josephie [...] napełniony był duchem świętym i trząsł się potężnie pod wpływem wielkiej mocy Boga. Jego słowa taką miały moc i tak widoczne było w nich działanie boskiego ducha, że niezwykle umocniło to Wierzących³³.

Według innej relacji,

Przez pewien czas starszy Joseph odczuwał milczący opór ze strony zgromadzonych. Owładnęła nim taka siła, że przy grobie trząsł się i drżał od stóp do głów, a potem przemawiał pod wpływem Ducha z taką mocą, że nawet Wierzący się dziwili³⁴.

³² Nie oznacza to, że poparcie dla nowego przywódcy było jednomyślne – w realnym świecie nie jest to oczywiście możliwe. Niektórzy przeciwnicy Whittakera, m.in. John Partington i James Shepard, dwaj spośród angielskich pionierów shakeryzmu, opuścili nawet wspólnotę. Nie zmienia to jednak opisanego tu schematu i jego religijno-politycznego sensu.

³³ C. Green, *Biographical Account...*, I: 21. Zachowano ortografię oryginału.

³⁴ A. White, L. S. Taylor, *Shakerism. Its Meaning and Message*, Fred Heer, Columbus 1905, s. 69.

I choć tym razem akt uznania władzy Meachama przez innych przywódców nieco się opóźnił, „wiara większości Wierzących skierowała się na starszego Josepha bardziej niż na kogokolwiek innego”³⁵.

W sposób właściwy dla sukcesji charyzmatycznej zasadność roszczeń poszczególnych pretendentów była przez współwyznawców oceniana nie na podstawie treści ich mów pogrzebowych, ale raczej natężenia boskiej mocy, która się w nich manifestowała. Drgawki, niekontrolowane ruchy i inne zachowania ekstatyczne były dla pierwszego pokolenia shakerów chlebem powszednim – istotnym elementem ich rytuału, niezawodnym znakiem działania Ducha Świętego i częścią ich codziennego doświadczenia. Były językiem, którym Bóg komunikował się z wyznawcami i w którym objawił im teraz swoją wolę. Mogły oczywiście istnieć jeszcze inne przyczyny, dla których większość członków wspólnoty przedkładała Josepha Meachama ponad innych kandydatów, ale ostatecznej sankcji jego władzy dostarczyło zwycięstwo w tej „bitwie na dary” stoczonej nad grobem Jamesa Whittakera.

Zgoda całej kongregacji była wyrażana także i później, w odróżnieniu jednak od omówionych wyżej dwóch pierwszych charyzmatycznych sukcesji, aklamacja była traktowana w coraz większym stopniu jako pusta formalność, zatwierdzenie decyzji podjętej uprzednio przez elitę. Było to nieuchronną konsekwencją narastającej instytucjonalizacji systemu, a kooptacja stała się logicznym uzupełnieniem wprowadzonej przez Meachama i Wright instytucji czteroosobowego prezydium. Opis dość typowej sukcesji XIX-wiecznej można znaleźć w dzienniku Rufusa Bishopa, który w 1849 r., po śmierci Ebeneze-
ra Bishopa, został wyniesiony do czołowej pozycji w Centralnym Prezydium. 10 października:

piękny i radosny duch starszego Ebeneze-
ra dał się widzieć i słyszeć Adzie Zilli
Potter [...] Rankiem, za pośrednictwem tego samego medium, zebrał swoich
trojga żyjących towarzyszy w pokoju starszej Ruth i przelał na nas swoją mi-
łość i błogosławieństwo [...] Dał też pisaćemu te słowa swój płaszcz i klucz do
ziemskiego królestwa, które to przyjąłem na kolanach³⁶.

³⁵ C. Green, *Biographical Account...*, I: 21.

³⁶ R. Bishop, *A Journal or Register of passing events, 1839–49*, rkps 2 w NYPL, wpis z 10.10.1849.

Cztery dni później, podczas zebrania wyznawców w Watervliet (dawna Niskayuna),

starsza Ruth poinformowała zgromadzonych, że starszy Ebenezer nałożył swój płaszcz na piszącego te słowa [...] i wezwała wszystkich, którzy czują się we wspólnocie z tym powołaniem, by podnieśli ręce; wszyscy, chyba co do jednego, natychmiast usłuchali³⁷.

Podobnie, 12 listopada tego samego roku, wyznawcom zakomunikowano powołanie Amosa Stewarta na wakujące drugie męskie miejsce w prezydium. „Gdy zawiadomiono ludzi o powołaniu, wszyscy, którzy czuli z nim wspólnotę, zostali poproszeni o podniesienie rąk w geście aprobaty. Zgromadzeni zastosowali się do tego natychmiast i jednogłośnie”³⁸.

Z autentycznego mechanizmu decyzyjnego aklamacja przedzierzgnęła się zatem w swego rodzaju wymuszony ceremoniał polityczny (zwróćmy uwagę, że wyznawcy karnie „usłuchali” wezwania do podniesienia rąk, nie zaś swobodnie wyrazili swe poparcie)³⁹. Nie oznacza to jednak, że całkowicie utraciła znaczenie. W dalszym ciągu stanowiła część mechanizmu legitymizacji nowo powoływanych władz, podobnie jak wymuszone zachowania polityczne mogą służyć do legitymizowania innych reżimów autokratycznych. Co ciekawe, metody przekazywania władzy, jakie wyewoluowały w XIX-wiecznym shakeryzmie, zawierają też pozostałości pierwszej omawianej procedury, desygnacji następcy, tyle że w postaci duchowej (przekazywanie „płaszcz” – insygnium

³⁷ *Ibidem*, 14.10.1849.

³⁸ *Ibidem*, 12.11.1849.

³⁹ Koresponduje to zresztą z teologicznie uzasadnianą niechęcią shakerów do procedur demokratycznych w łonie Kościoła. W jednej z wczesnych rozpraw tak piszą o Kościele wczesnochrześcijańskim: „Apostołowie wyznaczali swoich bezpośrednich następców; póki wiernie tego przestrzegano, póty Kościół zachowywał jedność; kiedy jednak pomiędzy pierwszymi chrześcijanami zagościł duch Antychrysta i ludzkiej swarliwości, i zaczęli wybierać biskupów wśród sporów i debat, jedność Kościoła została zniszczona, wkradły się konflikty, podziały, animozje”. C. Green, S. Wells, *A Summary View of the Millennial Church or United Society of Believers, Commonly Called Shakers*, C. van Benthuyzen, Albany 1848, s. 66; por. także H. Desroche, *American Shakers. From Neo-Christianity to Presocialism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1971, s. 211.

władzy – nowemu przywódcy przez zmarłego poprzednika). Kooptacja nie była zatem, w wyobrażeniach wyznawców, procedurą czysto racjonalną, zawierała bowiem owe latentne elementy charyzmatyczne. W ten oto sposób trzy omówione tu procedury sukcesji połączyły się w formułę legitymizacyjną dojrzałego shakeryzmu, która, choć nie była już czysto charyzmatyczna – należałoby tu raczej mówić o weberowskiej „charyzmie urzędu” – pozostała nieodmiennie teokratyczna, źródła i usankcjonowania władzy upatrywała bowiem dalej w sferze nadprzyrodzonej.

6.4. Mormoni

W czerwcu 1844 r. Joseph Smith Jr, założyciel i prorok Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, udał się do Carthage, Illinois, by stanąć przed sądem pod zarzutem nakazania bezprawnego zniszczenia maszyny drukarskiej należącej do jego oponentów w Nauvoo, siedzibie mormonów w Illinois. Po wstępnym przesłuchaniu został, wraz z bratem Hyrumem, osadzony w areszcie. 27 czerwca do więzienia wtargnął tłum nastawionych wrogo do mormonów milicjantów z pobliskiej miejscowości Warsaw, którzy, przy biernej postawie strażników, po krótkiej walce zamordowali obu Smithów.

Śmierć dwóch najważniejszych przywódców, proroka i patriarchy (takie funkcje pełnili, odpowiednio, Joseph i Hyrum Smith), wywołała wśród mormonów szok, a później, po względnym uspokojeniu nastrojów i zaprowadzeniu porządku przez władze stanowe, niepewność co do ich dalszego losu. Joseph Smith, który kierował kościołem nieprzerwanie od jego założenia w 1830 r., skupiając w swoim ręku rozmaite funkcje religijne i świeckie, nie wyznaczył w sposób jednoznaczny swojego następcy, ani też nie ustanowił obowiązującej na wypadek jego śmierci procedury sukcesji, pomimo że, jadąc do Carthage, wyraźnie obawiał się o swoje życie⁴⁰. To zaniedbanie (czy też świadome działanie?) proroka, w powiązaniu z niską instytucjonalizacją systemu, opartego dotychczas na charyzmatycznym przywództwie Smitha, doprowadziło do bardzo poważnego kryzysu sukcesyjnego, który kosztował

⁴⁰ Miał ku temu podstawy: lincz groził mu już niejednokrotnie wcześniej, a i tym razem ostrzegano go przed niebezpieczeństwem. Por. G. Leonard, *Nauvoo. A place of peace, a people of promise*, Deseret Books, Salt Lake City 2002, s. 378.

mormonizm utratę wielu członków, a według oceny niektórych historyków groził wręcz jego dezintegracją⁴¹.

W powstałej po śmierci Smitha próżni politycznej pojawiło co najmniej kilku liczących się pretendentów do schedy po nim. Sytuację komplikował fakt, że na podstawie wcześniejszych słów, objawień i działań proroka można było uzasadnić kilka różnych sposobów sukcesji. Wydaje się, że sam Joseph Smith „nie wiedział dokładnie, kto zastąpi go jako przywódca królestwa [...] Można przypuszczać, że w różnych momentach miał na ten temat niejednakowe wyobrażenia”⁴². D. Michael Quinn wyróżnił aż osiem scenariuszy sukcesji, które można było w mniejszym lub większym stopniu wywieść z wypowiedzi lub działań Smitha⁴³. Przejęcie władzy mogło mianowicie nastąpić przez:

- a) *Następcę bezpośrednio namaszczonego przez proroka*. Doktryna ciągłego objawienia (por. p. 3.3.2) dawała Smithowi nieograniczone niemal prerogatywy decyzyjne, w tym dotyczące najwyższych stanowisk. Historia Kościoła w okresie życia Smitha dostarcza wielu przykładów takich powołań, przez analogię można więc było zakładać, że w ten sposób Prorok mógł też powołać swojego następcę.
- b) *Doradcę (counsellor) w Pierwszym Prezydium (First Presidency)*. Na tę drogę powoływał się pełniący tę funkcję w chwili śmierci Smitha Sidney Rigdon. Na jej poparcie można przytoczyć objawienie otrzymane przez Smitha w 1833 r. głoszące, że doradcy przewodniczącego,

⁴¹ D. Pierce, *Theocracy to Democracy. Some Transitions of Government in Territorial Utah*, Princeton 1967 [praca dyplomowa], s. 2. „Oficjalna” historiografia Kościoła w Utah nie docenia rozmiarów tego kryzysu, uważając ostateczny wynik sporu sukcesyjnego – przejęcie władzy przez Radę Dwunastu Apostołów – za jego niejako naturalne, zgodne z wolą Josepha Smitha, rozstrzygnięcie (por. np. R. Durham Jr, S. Heath, *Succession in the Church*, Bookcraft, Salt Lake City 1970, którzy nazywają wszystkich innych pretendentów „nieuprawnionymi”, s. 56). Tymczasem tylko około połowa członków, których liczył Kościół w chwili śmierci Smitha, podążyła za apostołami do Utah. Pozostali bądź to przyłączyli się do innych odłamów mormonizmu, bądź porzucili wiarę (D. M. Quinn, *The Mormon Hierarchy: Origins of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1994, s. 242).

⁴² R. Durham Jr, S. Heath, *Succession in the Church*..., s. 5–6.

⁴³ D. M. Quinn, *The Mormon Succession Crisis of 1844*, „Brigham Young University Studies” 1976, vol. 16, No 2, s. 1.

wśród nich Rigdon, „na równi z tobą dzierżąc klucze tego ostatniego królestwa”⁴⁴.

- c) *Wiceprzewodniczącego Kościoła (Associate President)*. Funkcję tę, uważaną istotnie przez wielu mormonów za drugą w hierarchii po przewodniczącym-proroku, pełnili od 1834 r. Oliver Cowdery i David Whitmer, jedni z pierwszych towarzyszy Smitha, w cztery lata później obaj zostali jednak ekskomunikowani⁴⁵. W 1841 r. objął ją Hyrum Smith, który, jak wspomniano, zginął razem z bratem.
- d) *Pierwszego patriarchę*. Możliwość taka wynika z niejasnej wypowiedzi Josepha Smitha z maja 1843 r., że „Urząd patriarchalny jest najwyższym urzędem w Kościele”⁴⁶, mimo że cała doktryna i praktyka wyraźnie wskazywała, że urząd ten jest podporządkowany Pierwszemu Prezydium i ma w łonie Kościoła dość wyspecjalizowaną funkcję („administrowanie” darem proroctwa). W 1844 r. urząd ten pełnił Hyrum Smith, a później przypadł on innemu bratu Josepha, Williamowi (była to bowiem funkcja dziedziczna, pełniona najpierw przez ojca, a potem dwóch braci Josepha Smitha), i to on właśnie zgłaszał na tej podstawie roszczenia do władzy.
- e) *Radę Pięćdziesięciu*. Był to organ powołany przez Smitha w ostatnich latach jego życia, w Nauvoo, pełniący w jego zamyśle rolę rządu królestwa Bożego na ziemi, teokratycznego imperium, które miało z czasem zapanować nad całą ludzkością. Tak szeroko zarysowane prerogatywy i coraz większa rola, jaką Smith powierzał Radzie w zarządzaniu Kościołem⁴⁷, wywołały w niektórych jej członkach przeświadczenie, że to właśnie ten organ powinien przejąć stery po śmierci Proroka.
- f) *Rada Dwunastu Apostołów*. Rola Rady Dwunastu, początkowo organu nadzorującego działalność misyjną Kościoła, wzrosła na początku lat czterdziestych XIX w. z woli Smitha na tyle, że w walce o sukcesję w 1844 r. Apostołowie mogli odegrać decydującą rolę.

⁴⁴ NiP 90, 6. Są to słowa Boga skierowane do Smitha.

⁴⁵ D. M. Quinn, *The Mormon Succession Crisis...*, s. 10.

⁴⁶ J. Smith *et al.*, *History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Deseret Books 1978, vol. 5, s. 411.

⁴⁷ Kościół mormoński miał być bowiem tylko częścią, co prawda najważniejszą, ziemskiego Królestwa Bożego, które miało objąć także nie-mormonów; por. D. Pierce, *Theocracy to Democracy...*, s. 7. Więcej na temat tego organu zob. wyżej, p. 5.3.2.

- g) *Rady wyższego kapłaństwa*. Mowa tu o Radzie Siedemdziesiątych i o Wysokich Radach poszczególnych okręgów Kościoła (tzw. *stakes*), które w objawieniach z 1835 r. zostały uznane za posiadające równą władzę („equal in authority”) z Radą Dwunastu i Prezydium⁴⁸. Na tym opierały się, forsowane głównie przez wdowę po Smithie Emmę, pretensje Williama Marksa, przewodniczącego Wysokiej Rady Nauvoo, najważniejszego okręgu Kościoła. Marks był poważnym kandydatem również dlatego, że mógł poszczycić się starszeństwem w stosunku do wszystkich Apostołów, Younga nie wyłączając, w dwóch ważnych gronach mormońskiej elity przywódczej: Gronie Namaszczonych (*Quorum of the Anointed*), w którym wcześniej od apostołów uzyskał drugie, wyższe święcenia⁴⁹ (nie były to zwykłe święcenia kapłańskie, tylko dodatkowe, wyższe namaszczenie) i w Radzie Pięćdziesięciu, gdzie jego starszeństwo wynikało z wieku. Ponadto, formalnie rzecz biorąc, zgodnie z pierwotnym zamysłem Smitha jurysdykcja Rady Dwunastu rozciągała się na mormonów niezorganizowanych jeszcze w okręgi⁵⁰ (był to bowiem początkowo organ typowo misyjny), podczas gdy władzę nad „stołecznym” okręgiem Nauvoo sprawowała jego Rada, z Marksem na czele. Marksowi zabrakło jednak determinacji do bardziej zdecydowanego forsowania swojej pozycji, dopóki jeszcze sprzyjała temu panująca w Nauvoo atmosfera niepewności.
- h) *Potomka Josepha Smitha*. Idea dziedzicznego przywództwa w Kościele zrodziła się zapewne z istotnej roli, jaką w jego władzach odgrywali

⁴⁸ NiP 107, 25–26 (Rada Siedemdziesiątych), NiP 107, 36–37. Współcześni mormoni (LDS) egzegeci tego fragmentu *Nauk* nie omieszkali skomentować, że „Choć te wersety mówią o organie »równym co do władzy«, należy zauważyć, że nigdy nie może być dwóch lub trzech organów o równej władzy w tym samym momencie. Ta zasada obowiązuje tylko wówczas, gdy organ wyższy rangą przestaje istnieć”. E. Pingar, R. Allen, *Unlocking the Doctrine and Covenants. A Side-by-Side Commentary*, Covenant Communications, American Fork 2008. Taka interpretacja, ustanawiająca w istocie hierarchię, a nie równość tych organów, przeważała w późniejszej doktrynie i praktyce LDS. Niejedyny to przykład, jak się przekonamy, uzasadniania *post factum* rozstrzygnięć, które zapadły w 1844 r. i kierunku, w jakim w ich efekcie podążał mormonizm z Utah.

⁴⁹ D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 172.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 158.

członkowie rodziny proroka (zwłaszcza jego ojciec i bracia), sprawujący m.in. funkcję patriarchy (zob. pkt d, powyżej) oraz z domniemanej sukcesji Hyruma Smitha, która wydaje się dość prawdopodobna, gdyby ten nie zginął razem z bratem. W okresie bezpośredniej walki o władzę w Nauvoo w 1844 r. koncepcja ta nie odegrała istotnej roli, m.in. z powodu braku odpowiedniego kandydata z rodziny Smitha. Została jednak zrealizowana kilkanaście lat później, wraz z wyświęceniem w 1860 r. Josepha Smitha III, syna proroka, na przewodniczącego Zreorganizowanego Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (RLDS), do dziś drugiego co do wielkości odłamu mormonizmu (zob. niżej, p. 6.4.3).

Zgodnie z przyjętą przez nas terminologią, scenariusz a odpowiada sukcesji przez wyznaczenie następcy, warianty b–g sukcesji według precedencji, natomiast h – sukcesji dziedzicznej. Jak zobaczymy dalej, ważną rolę w tej pierwszej rozgrywce o władzę odegrała też aklamacja, która posłużyła do rozstrzygnięcia, która z powyższych procedur zostanie ustanowiona jako obowiązująca w Kościele zarówno wówczas, jak i na przyszłość. Przejdziemy teraz do omówienia roszczeń najważniejszych pretendentów i starcia o władzę, jakie się między nimi rozegrało.

6.4.1. Sidney Rigdon vs. Dwunastu Apostołów

Sidney Rigdon niemal od początku istnienia mormonizmu zaliczał się do ścisłego kierownictwa Kościoła. Nawrócił się wraz z całą kongregacją, której był pastorem, przysparzając tym samym rodzącej się grupie Smitha wielu nowych członków i bazy organizacyjnej w Kirtland, Ohio, które miało stać się na kilka lat siedzibą Kościoła.

Wieści o śmierci Smitha zastały go w Pittsburghu. Rigdon niezwłocznie wyruszył w drogę i dotarł do Nauvoo 3 sierpnia 1844 r. Natychmiast zgłosił swoje pretensje do przywództwa, przemawiając do współwyznawców podczas niedzielnych nabożeństw 4 sierpnia. Zażądał też zwołania na 6 sierpnia generalnego zgromadzenia wszystkich członków Kościoła, od którego spodziewał się uzyskać poparcie. Przewodniczący okręgu Nauvoo, William Marks, wyznaczył je jednak dopiero na 8 sierpnia, co miało być może decydujące znaczenie. Dopiero bowiem wieczorem 6 sierpnia do Nauvoo dotarła większość Rady Dwunastu Apostołów, na czele z przewodniczącym Brighamem Youngiem.

Rigdon przedstawił swoje racje najpierw w gronie wyższego kapłaństwa, a potem, 8 sierpnia, na forum całego Kościoła. Twierdził, że po śmierci Smitha Kościół potrzebuje „opiekuna” (*guardian*), i że to on właśnie, jako jedyny pozostały przy życiu członek Pierwszego Prezydium, powinien objąć tę funkcję. Przytaczał przy tym wspomniane już wcześniej (zob. przyp. 44) objawienie Smitha z 1833 r., stawiające doradcę (*counsellor*) przewodniczącego na równi z nim, a ponad innymi organami Kościoła. Dodatkowo Rigdon powoływał się na objawienie, jakie on sam otrzymał w Pittsburghu w dniu śmierci Smitha, w którym Bóg polecił mu pokierować Kościołem po odejściu proroka. Zgodnie z tą wizją, Smith, w zaświatach, w dalszym ciągu stoi na czele Kościoła, a Rigdon ma być jego ziemskim „rzecznikiem”.

Po Rigdonie głos zabrał Brigham Young, którego stanowisko można by streścić następująco. Joseph Smith przed śmiercią naznaczył następcę – miał nim być Hyrum Smith⁵¹. Wobec jego męczeńskiej śmierci, Kościół pozostał jednak bez proroka i przywódcy. Roszczenia Rigdona są bezpodstawne, bo Pierwsze Prezydium uległo automatycznemu rozwiązaniu z chwilą śmierci Smitha, a następnym w hierarchii organem jest Rada Dwunastu Apostołów⁵². Jego zaś dar proroctwa, aby uznać go za autentyczny, musiałby zostać zatwierdzony przez apostołów.

Prawo Dwunastu do schedy po Smithie Young wywodził z wysokiej pozycji, do jakiej wyniósł to gremium prorok w ostatnich latach swojego życia, powierzając mu pełnię kapłaństwa (możliwość sprawowania wszystkich ob-
rzędów, w tym nowych rytuałów świątynnych wprowadzonych w Nauvoo,

⁵¹ G. Leonard, *Nauvoo...*, s. 418–419. Można tylko spekulować, czy Young tak chętnie by to przyznał, gdyby Hyrum pozostał przy życiu.

⁵² D. Michael Quinn wskazuje w związku z tym na interesującą manipulację, której dokonano w oficjalnej historiografii Kościoła. Otóż w trakcie spotkania Prezydium z Dwunastoma Apostołami w styczniu 1836 r. Smith powiedział: „Dwunastu nie podlega nikomu innemu jak tylko pierwszemu Prezydium, tzn. mnie, S. Rigdonowi i F. D. Williamsowi” (dziennik J. Smitha, 16.01.1836). Jednak w opublikowanej w 1852 r. wersji protokołu z tego spotkania, bezpośrednio po tym fragmencie dodano: „którzy są teraz moimi doradcami; a gdzie mnie nie ma, tam nie ma Pierwszego Prezydium ponad Dwunastoma”. Ten wtręt w oczywisty sposób wspiera interpretację Younga i Apostołów, mimo że, jak twierdzi Quinn, nie udało mu się dotrzeć do źródeł, które świadczyłyby, że Smith *explicite* unieważnił pretensje Rigdona do sukcesji po nim (*Mormon Succession Crisis...*, s. 32–33).

oraz wyświęcania innych apostołów i kapłanów), której nie posiadał Rigdon. W jego interpretacji apostołstwo było bardziej pierwotne i nadrzędne wobec prorocstwa, stanowiło wspólną podstawę władzy Smitha i Dwunastu w Kościele. To apostołowie mogli wyświęcić proroka – po tym, jak wskaże go Bóg⁵³ – a nie odwrotnie. Na koniec Young uczynił jeszcze aluzję do chwiejności Rigdona i jego ambiwalentnej postawy wobec Smitha, która kontrastuje z jego i apostołów wytrwałością i spolegliwością, po czym poddał pod głosowanie całego zgromadzenia wnioszek o zatwierdzenie Rady Dwunastu Apostołów jako Prezydium, władzę naczelną Kościoła. Wniosek został przyjęty niemal jednomyślnie.

Porażka Rigdona wynikała w dużej mierze z jego mocno nadszarpniętej reputacji. W przeszłości kilkakrotnie popadał w konflikt ze Smithem, dążył do przejścia jego pozycji, bywał przejściowo odsuwany od kierowniczych funkcji w Kościele, ostatnio w 1843 r. Na to nałożyło się swego rodzaju zbiorowe złudzenie, o którym opowiadają niektórzy świadkowie tego zgromadzenia, że Young, w swej sylwetce i sposobie mówienia, do złudzenia przypominał zmarłego proroka, co łatwo mogło zostać odczytane jako oznaka Bożej aprobaty dla niego⁵⁴. Rigdon, niezdolny pogodzić się z tym rozstrzygnięciem, zaczął gromadzić swoich zwolenników i kontestować władzę Dwunastu, m.in. na łamach wydawanej przez siebie gazety. Niebawem został ekskomunikowany i wyjechał do Pittsburgha, gdzie założył własny, schizmatyczny kościół, który, mimo niewielkiego zaangażowania jego twórcy, przetrwał do końca lat siedemdziesiątych XIX w.

Analizując tę rozgrywkę z perspektywy politologicznej, można w niej dostrzec pewną charyzmatyczno-tradycyjną dynamikę. Rigdon powoływał się bowiem z jednej strony na objawienie (element charyzmatyczny), a z drugiej na pełnioną wcześniej funkcję (element tradycyjny). Apostołowie, przypisując sobie prawo do kierowania Kościołem z racji sprawowanego urzędu i miejsca, jakie ich Rada miała w hierarchii władzy, oddali jednak rozstrzygnięcie pod osąd Boga wyrażony za pośrednictwem charyzmatycznej procedury aklamacji. Zastosowanie tej procedury zapoczątkowało z kolei proces instytucjonalizacji, który doprowadził z czasem do utrwalenia się zracjonalizowanego mechanizmu sukcesji opartego na precedencji w Radzie Dwunastu.

⁵³ G. Leonard, *Nauvoo...*, s. 435.

⁵⁴ D. M. Quinn, *Mormon Succession Crisis...*, s. 18.

Warto podkreślić, że aklamacja, zwłaszcza we wczesnym mormonizmie, miała status autentycznej procedury decyzyjnej, i to nie tylko w trakcie omawianego właśnie kryzysu sukcesyjnego. Wprawdzie wszystkie ważniejsze decyzje, w tym personalne, zapadały w wąskim kręgu elity przywódczej, ale później były przedkładane do zatwierdzenia konferencji generalnej (*general conference*) Kościoła, odbywającej się cyklicznie w kwietniu i październiku każdego roku. O tym, że nie była to tylko formalność, świadczy przynajmniej jeden przypadek odrzucenia przez zgromadzenie szeregowych członków Kościoła wniosku samego Josepha Smitha. Otóż w 1843 r. popadł on w konflikt z Sidneyem Rigdonem i zażądał na październikowej konferencji generalnej zatwierdzenia jego usunięcia z funkcji doradcy w Pierwszym Prezydium, zarzucając mu m.in. konszachty z apostatami i wrogami mormonizmu oraz ukrywanie korespondencji adresowanej do Smitha. Wbrew temu zebrani, po wysłuchaniu Rigdona i innych (m.in. Hyruma Smitha), którzy stanęli w jego obronie, postanowili zachować go na stanowisku⁵⁵.

*

Zwycięska w walce o władzę Rada Dwunastu Apostołów postanowiła w dwa lata później, wobec narastającej wrogości niemormońskich sąsiadów, o emigracji z Nauvoo. Poprowadzony przez Brigham Younga heroiczny exodus nad Jezioro Słone doprowadził ostatecznie do przeniesienia głównej siedziby Kościoła i większości jego wyznawców do Utah. W procesie stopniowej instytucjonalizacji władzy religijnej i politycznej, którą mormoni sprawowali na tym terenie, wykształciły się też zasady sukcesji, które, dzięki ich wyraźnemu wyartykułowaniu i automatycznemu obowiązywaniu – a także, zapewne, dzięki długiemu okresowi, jaki upłynął do najbliższej zmiany władzy (Brigham Young zmarł dopiero w 1877 r.) – zapobiegły powtórzeniu się kryzysu sukcesyjnego z 1844 r. Otóż po śmierci przewodniczącego Kościoła stanowisko to obejmuje najstarszy stażem spośród Dwunastu Apostołów.

⁵⁵ Protokół z konferencji generalnej z 8.10.1843, *Journal History of the Church*, vol. 38. https://dcms.lds.org/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE501665 [5.12.2014]. Zdegustowany Smith skomentował to następująco: „Strząsnąłem go sobie z ramion, a wy mi go znowu tam wsadziliście; nieście go sobie, jeśli chcecie, bo ja nie mam zamiaru”.

Jeśliby dwóch lub więcej apostołów zostało powołanych do Rady tego samego dnia, to o precedencji decyduje starszy wiek. W ten sposób konkurujące wcześniej procedury wyznaczenia następcy, dziedziczenia oraz precedencji według różnych innych funkcji sprawowanych w Kościele, zastąpiła jednolita, obowiązująca do dzisiaj reguła precedencji według starszeństwa w kolegium apostołskim⁵⁶.

6.4.2. James Strang

James Jessie Strang, z zawodu dziennikarz i prawnik-samouk, nawrócił się na mormonizm dopiero w lutym 1844 r., na kilka miesięcy przez śmiercią Smitha. Ochrzczony i wyświęcony na kapłana w Nauvoo przez samego proroka, Strang został następnie wysłany na rekonesans do Wisconsin, by zbadać warunki do założenia tam oddziału Kościoła. Już w maju wysłał do Nauvoo stosowny raport, a w lipcu dowiedział się o linczu dokonanym na Smithie. Strang zaczął wtedy, wraz z kilkoma zwolennikami, rozgłaszać wśród okolicznych mormonów, że to on właśnie powinien teraz stanąć na czele Kościoła. Powoływał się przy tym na wizję, w której tę misję powierzył mu Bóg, ukazując mu miejsce przyszłego zgromadzenia wszystkich wyznawców, zwane Voree, oraz na „list nominacyjny”, który jakoby otrzymał od samego Smitha. W liście tym, datowanym na 18 czerwca, Smith przekazuje mu słowa Boga odnoszące się do

⁵⁶ Zasada ta ulegała przez pierwszych kilkadziesiąt lat swego obowiązywania jedynie pewnym uściśleniom: ustalono m.in., że do starszeństwa liczy się okres nieprzerwanego członkostwa w radzie (tzn. apostołowi, który został wykluczony, a potem ponownie przyjęty, staż biegł od nowa) oraz że liczy się staż w Radzie Dwunastu, a nie w pełnieniu funkcji apostoła (wyświęcenie na apostoła nie jest bowiem równoznaczne z przyjęciem do Dwunastki). Zob. R. Durham Jr, S. Heath, *Succession in the Church...*, s. 74, 114–116. D. M. Quinn zwraca uwagę, że jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX w. przynajmniej jeden z apostołów, Orson Pratt, proponował wyznaczenie przez Przewodniczącego na następcę jakiegoś „młodego człowieka” zamiast najstarszego stażem apostoła (*Mormon Succession Crisis...*, s. 23). W XX w. procedura sukcesji według stażu w Radzie Dwunastu była już jednak na tyle ugruntowana, że takie propozycje nie padały. Na marginesie można dodać, że jej skutkiem ubocznym jest swoista gerontokracja w Kościele: nowy Przewodniczący obejmuje tę funkcję z reguły około 80. roku życia (rekordzista, Joseph Fielding Smith, miał 94 lata, gdy w 1970 r. stanął na czele Kościoła).

Stranga: „on zgromadzi lud i on wbije palik Syjonu⁵⁷, i ja to zatwierdżę, i tam mój lud znajdzie pokój i spoczynek”⁵⁸.

Ów „list nominacyjny”, który Strang chętnie pokazywał wszystkim zainteresowanym, jest, wedle opinii większości badaczy, fałszykatem. Nosi wprawdzie stempel pocztowy z Nauvoo, ale pisany jest literami drukowanymi, a podpis mocno odbiega od autografu Smitha⁵⁹. Takie stanowisko zajęły też władze Kościoła, a Brigham Young nazwał list (którego *notabene* nigdy nie widział) „ordynarnym, nędznym fałszerstwem”⁶⁰. Argumentował też, że gdyby nawet Smith faktycznie wyznaczył Stranga na swojego następcę, to zapewne poinformowałby o tym przynajmniej najwyższe władze Kościoła⁶¹. Istotnie, w dokumentach historycznych nie zachowały się na ten temat żadne wzmianki.

A jednak, mimo tych wszystkich faktów świadczących, zdawałoby się, przeciwko niemu, Strang zdołał przyciągnąć całkiem sporą rzeszę zwolenników. Początkowo osiedlił się z nimi w Voree w Wisconsin, miejscu wyznaczonym przez Boga w wizjach Smitha i samego Stranga, później zaś przeniósł się na Beaver Island, słabo zaludnioną wyspę na jeziorze Michigan. Kolonia mormońska osiągnęła tam liczebność dochodzącą być może nawet do 2000 osób⁶². Jednocześnie Strang dawał upust swej manii wielkości: jeszcze w Voree założył tajemny Zakon Iluminatów, którego członkowie przysięgali mu absolutne posłuszeństwo, a w 1850 r., na Beaver Island, koronował się uroczystie na króla Syjonu. Już jako król Strang osiągał też sukcesy w lokalnej polityce, został m.in. wybrany do stanowego kongresu.

Z niemniejszym zaangażowaniem Strang wypełniał swą misję proroka. W 1845 r. dokonał komisyjnego odkopania złotych tablic, których miejsce ukrycia zostało mu wskazane przez anioła. Tablice zawierały przesłanie od

⁵⁷ W specyficznym języku mormonów oznacza to okręgi (oddziały) Kościoła, które są niczym paliki, na których wspiera się namiot Syjonu.

⁵⁸ J. Smith, *Letter to James Strang*, 18.06.1844, przedruk w: W. Russell, *King James Strang: Joseph Smith's Successor?*, [w:] *Mormon Mavericks*, eds. J. Sillito, S. Staker, Signature Books, Salt Lake City 2002, s. 154.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 136–137. Strangici odpowiadali na to, że list mógł zostać podyktowany sekretarzowi, a nie napisany własnoręcznie.

⁶⁰ R. van Noord, *King of Beaver Island. The Life and Assassination of James Jessie Strang*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1988, s. 39.

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Ibidem*, s. 245.

Boga, wyryte w nieznanym orientalnym języku przez niejakiego Rajaha Manchou, a potwierdzające misję Stranga. Strang przetłumaczył tekst za pomocą otrzymanych od anioła cudownych kamieni *urim* i *thumim* z napierśnika izraelskiego arcykapłana.

Nietrudno dostrzec, że wszystkie okoliczności towarzyszące temu objawieniu do złudzenia przypominają sposób, w jaki Joseph Smith otrzymał i przetłumaczył *Księgę Mormona*. Można się wobec tego zastanawiać, dlaczego człowiek o takiej reputacji, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa fałszerz i uzurpator, zdobył tak znaczną popularność, i to nie tylko wśród szeregowych mormonów, ale także bliskich niegdyś współpracowników Smitha, takich jak jego doradca John Bennet czy byli apostołowie John Page i William Smith. Otóż z punktu widzenia mormonów sytuacja przedstawiała się zgoła inaczej, niż z perspektywy zewnętrznego obserwatora. To, co wydaje się jawnym plagiatem (anioł, zakopane tablice, starożytny język, biblijne cudowne kamienie itp.) dla wierzącego mormona brzmiało znajomo i potwierdzało tylko sposób komunikowania się Boga ze swoim ludem. Skoro wierzyli, że tak właśnie Bóg objawił Smithowi *Księgę Mormona*, dlaczego nie miałby uczynić tego samego w przypadku Stranga? Posiadał on bowiem, w odróżnieniu od Brigham Younga, silną charyzmę, doskonale wyczuwał głęboko zakorzenioną w religijności mormonów potrzebę kontaktu z Bogiem za pośrednictwem proroka i, w przypadku niektórych przynajmniej, zdołał wypełnić pustkę odczuwaną po śmierci Smitha.

Jego panowanie nie trwało jednak długo. W 1856 r. król James Jesse Strang zginął z ręki dwóch swoich poddanych. Choć, śmiertelnie raniony, konał przez trzy tygodnie, podobnie jak Smith nie wyznaczył następcy. Niedługo potem pozostali strangici zostali brutalnie deportowani z Beaver Island. Mimo to Kościół identyfikujący się ze Strangiem przetrwał, w szczątkowej postaci, do dziś⁶³.

6.4.3. Smithowie

Choć, jak już wspomniano, dziedziczny tytuł do władzy w Kościele dałoby się wyprowadzić z niektórych słów i działań Smitha, członkowie jego rodziny nie wysunęli w okresie kryzysu sukcesyjnego 1844 r. znaczących roszczeń do

⁶³ Church of Jesus Christ of Latter Day Saints (strona internetowa), <http://www.strangite.org> [28.01.2015].

schedy po nim. Jedyny ewentualny kandydat, brat proroka William, okazał się chwiejny i niezdecydowany w swych działaniach: wyświęcony na patriarchę przez Younga, próbował w 1845 r. podważyć pozycję Dwunastu i przejąć władzę. Wkrótce został jednak ekskomunikowany i przejściowo przyłączył się do Stranga. Potem bez większych sukcesów próbował zorganizować własną grupę, by wreszcie dołączyć do Reorganizacji, utrzymując jednocześnie kontakt z Kościołem z Utah w nadziei na stanowisko w jego władzach⁶⁴. Z kolei najstarszy syn Smitha, Joseph III, w którym, wedle części relacji, Joseph upatrywał swego następcę, miał zaś w chwili śmierci ojca dopiero 12 lat.

Rodzina proroka nie przyłączyła się do prowadzonego przez Younga exodusu na zachód, pozostając w Nauvoo. Jednocześnie w latach pięćdziesiątych XIX w. wśród mormonów rozsianych na wschodnich i środkowych obszarach Stanów Zjednoczonych zaczął rodzić się ruch głoszący potrzebę zreorganizowania mormonizmu na wzór jego początków, tzn. okresu sprzed Nauvoo, z potomkiem proroka na czele. Jego animatorami byli chwilowi strangici Jason Briggs i Zenos Gurley. Do tej idei udało się im pozyskać wielu rozczarowanych strangitów i zwolenników różnych innych, niewymienionych tu wcześniej dysydentów, takich jak Alpheus Cutler czy Lyman Wight, a także kilka znanych postaci mormonizmu, m.in. Williama Marksa⁶⁵.

W 1860 r., po długich wahaniach, Joseph III Smith zgodził się stanąć na czele tego nowego Kościoła, który przybrał nazwę Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints (RLDS). Pod względem doktrynalnym RLDS odrzucał niemal wszystkie innowacje wprowadzone w okresie Nauvoo, czyli po 1839 r., takie jak zmieniona nauka o naturze Boga, politeizm, poligamia, rytuały świątynne, w tym chrzest za zmarłych oraz polityczne zaangażowanie mormonizmu. Sukcesja funkcji przewodniczącego Kościoła aż do 1996 r. pozostawała dziedziczna, choć właściwą procedurą sukcesji była desygnacja – przed śmiercią aktualny przewodniczący wyznaczał następcę, przy czym zgodnie z tradycją był nim, aż do niedawna, potomek proroka⁶⁶. Sam Joseph III rozumiał kwestię sukcesji następująco:

⁶⁴ D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 213–226.

⁶⁵ G. Leonard, *Nauvoo...*, s. 643–645.

⁶⁶ S. Shields, *The Latter Day Saint Movement: A Study in Survival*, [w:] *When Prophets Die...*, s. 72.

6. Procedury sukcesji

Uważam się za następcę z racji pochodzenia (*by lineal right*), poprzez jego błogosławieństwo i, wreszcie, na mocy wyznaczenia i powołania (*by the right of selection and appointment*). Prawa do bycia przewodniczącym Kościoła nie nabywa się koniecznie z racji urodzenia, tylko dzięki spełnianiu pewnych warunków i odpowiednim kwalifikacjom. Powiedziałbym, przez właściwe zachowanie i wybór dokonany przez ludzi, uznających w ten sposób powołanie lub prawo⁶⁷.

W odróżnieniu od wielu innych grup rozłamowych, Kościół Zreorganizowany, z siedzibą w Independence w Missouri, odniósł sukces i zdobył wielu nowych konwertytów, stając się drugą co do wielkości po Kościele LDS z siedzibą w Utah organizacją religijną mormonów⁶⁸.

6.5. Podsumowanie

Wgląd w historię polityczną trzech amerykańskich teokracji pozwolił zaobserwować mechanizmy i procedury regulujące proces alternacji władzy. Od razu rzuca się w oczy, że o ile u nowoangielskich purytanów sukcesja miała od początku charakter legalny-racjonalny, a jedyną jej procedurą był wybór, o tyle u shakerów i mormonów początkowe sukcesje (trzy u shakerów i jedna u mormonów) przebiegały na sposób charyzmatyczny, by dopiero po kilkudziesięcioletnim procesie instytucjonalizacji ustąpić miejsca procedurom tradycyjnym lub legalnym. Różnica ta wynika z przyczyn zarówno socjologicznych, jak i religijnych. Shakerzy i mormoni stanowią modelowe, z punktu widzenia socjologii religii, przykłady sekt założonych i kierowanych przez charyzmatycznych

⁶⁷ Fragment zeznań Smitha z procesu o działkę pod świątynię w Independence, Missouri pomiędzy RLDS a Church of Christ, innym odłamem mormonizmu, cyt. za: O. A. Murdock, *Succession of Joseph III*, Deseret News, Salt Lake City 1913, s. 60. Murdock, polemista LDS, odpiesa na tej podstawie roszczenia RLDS do prawomocnej sukcesji po Smithie, odrzucając też interpretację pewnych objawień (NiP 107, 39–41, 124, 56–58) wspierającą te roszczenia.

⁶⁸ W chwili śmierci Josepha III w 1914 r., RLDS liczył ok. 70 000 członków (G. Leonard, *Nauvoo...*, s. 647), a obecnie jest ich ok. 250 000 na całym świecie. W 2000 r. RLDS zmienił nazwę na Community of Christ. Pod względem doktrynalnym przeewoluował w kierunku głównego nurtu protestantyzmu (m.in. uznając trynitarną naturę Boga), oddalając się coraz bardziej od mormonizmu z Utah. Zob. www.cofchrist.org [31.01.2015].

liderów-proroków, kontestujących otaczającą rzeczywistość, poszukujących własnych sposobów ekspresji religijnej i kulturowej, stroniących od ustalonych, uświęconych tradycją reguł i instytucji, polegających na osobistym autorytecie przywódcy. Purytanie przywieźli natomiast ze sobą całe wyposażenie cywilizacyjne XVII-wiecznych Anglików, z ich bogatą tradycją prawno-polityczną, której bynajmniej nie odrzucali. Ich celem było oczyszczenie anglikanizmu z katolickich miazmatów, a nie stworzenie nowej religii; uwolnienie się od prześladowania ze strony króla, który zboczył z drogi prawdy, a nie rewolucja polityczna. Pod względem religijnym różnica jest równie widoczna. Akcentowanie przez shakerów i mormonów objawienia, proroctwa, darów Ducha Świętego i bezpośredniego kontaktu Boga z człowiekiem stanowi antytezę religijności purytańskiej, surowej, ugruntowanej w Biblii, opartej na kalwińskim przeświadczeniu o nieprzekraczalnym dystansie dzielącym transcendentnego Boga od człowieka. Powoływanie się na osobistą inspirację nie zwiększałoby raczej szans politycznych pretendenta⁶⁹.

Procedurą odgrywającą wielką rolę w przejmowaniu władzy u shakerów i mormonów była aklamacja – wyrażenie poparcia, w domniemaniu jednomyślnego, dla danego pretendenta – interpretowana jako wyrażenie przez Boga swojej woli poprzez Kościół (kongregację). Wszyscy pretendenci (Whittaker i Meacham u shakerów, Rigdon, Rada Dwunastu, Strang, Smith i inni u mormonów) powoływali się też na wskazanie ich, bardziej lub mniej bezpośrednio, przez proroka–założyciela grupy.

W drugiej, postcharyzmatycznej fazie życia obu sekt, obie te procedury straciły na znaczeniu. Desygnacja zaniknęła, aklamacja zaś utraciła status samodzielnego mechanizmu decyzyjnego, towarzysząc tylko nowym sposobom przekazywania władzy. Te nowe procedury to kooptacja (u shakerów) i precedencja, poprzedzona kooptacją do kolegium apostołskiego (u mormonów). Dzięki swej mniejszej, w porównaniu z procedurami charyzmatycznymi, arbitralności (kooptacja) albo wręcz automatyczności (precedencja), obie pozwoliły na uniknięcie kryzysów politycznych towarzyszących zmianie władzy i tym samym przyczyniły się do stabilizacji systemu.

⁶⁹ Należy zastrzec, że ten opis nie stosuje się w równym stopniu do późniejszych dziejów nowoangielskiego purytanizmu. W XVIII i XIX w. Kościołem kongregacyjnym wstrząsnęły Wielkie Przebudzenia (*Great Awakenings*), ujawniając inne aspekty duchowości purytańskiej.

6. Procedury sukcesji

Na zakończenie podkreślmy wszak raz jeszcze, że, niezależnie od wszelkich różnic, wszystkie omawiane procedury łączy ta sama funkcja polityczna: za-legitymizowanie nowej władzy poprzez przedstawienie jej roszczeń do posłuszeństwa jako zakorzenionych w sferze *sacrum*, a konkretnego sukcesora jako cieszącego się boską aprobatą.

ROZDZIAŁ 7

REŻIMY POLITYCZNE

Rozdział ten będzie poświęcony omówieniu instytucjonalnego wymiaru teokratycznych systemów politycznych, charakterystycznych dla nich struktur i organów władzy oraz podmiotów, które tę władzę sprawują. Dla politologa przystępującego do analizy reżimu politycznego najbardziej interesująca jest jednak nie tyle formalna struktura rządów, usankcjonowana przepisami prawa (ta kwestia zajmuje przede wszystkim konstytucjonalistę), ile rzeczywisty rozkład władzy, którego często nie da się wyczytać bezpośrednio z prawa konstytucyjnego, szczególnie w systemach niedemokratycznych. Omówiwszy zatem reżimy konstytucyjne kolonii nowoangielskich i Utah w interesujących nas okresach (tj. odpowiednio, od roku 1620 do końca XVII w. i w drugim półwieczu XIX w.) oraz polityczną organizację komun shakerskich, a także procesy instytucjonalizacji, które doprowadziły do wytworzenia takiego stanu rzeczy, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, które najlapidarniej bodaj wyraził w tytule jednej ze swoich książek Robert Dahl: *Who governs?* Kluczem do tej odpowiedzi będzie ocena względnego znaczenia instytucji duchownych i świeckich oraz ich funkcjonariuszy w procesie sprawowania władzy.

7.1. Procesy instytucjonalizacji władzy teokratycznej

Kształtowanie się i przemiany, jakim podlegają teokratyczne struktury władzy, nie są rzecz jasna jednakowe we wszystkich teokracjach. Procesy te są raczej powiązane z typem systemu politycznego i konkretnymi formami, jakie przybierają jego instytucje polityczne. Dlatego do ich analizy posłużymy się odmiennymi instrumentami teoretycznymi. Podczas gdy ewolucja systemów politycznych kolonii purytańskich oraz późniejszego mormonizmu (w okresie Utah) miała charakter procesów (*quasi*-)państwowotwórczych, a do ich wyświetlenia zastosujemy głównie analizę instytucjonalną, to cykl życia grupy religijnej, takiej jak shakerzy i mormoni w początkowej fazie swego istnienia, najtrafniej bodaj wyjaśnia klasyczna socjologia religii. W obu tych ujęciach wszakże – i to właśnie uzasadnia łączne ich rozpatrywanie – zasadniczą rolę

musi odegrać uwzględnienie elementu wyróżniającego teokrację, tj. religijnej legitymizacji władzy, w procesach jej formowania się i instytucjonalizacji.

Na opis procesów politycznych dokonany przez pryzmat wymienionych ujęć teoretycznych zostanie dodatkowo nałożona omówiona w rozdziale 1 koncepcja trzech wymiarów władzy (p. 1.1.4). Zabiegi legitymizacyjne rządzących, a także stosowane przez nich socjotechniki oraz procesy socjalizacji politycznej będą mianowicie interpretowane jako działania przynależne do trzeciego wymiaru, cała zaś ewolucja struktur politycznych, szczególnie shakerów i mormonów, jako przechodzenie od władzy jednowymiarowej do dwu- i trzywymiarowej.

Jak już wskazywaliśmy, władza w pierwszym wymiarze polega na narzucaniu swojej woli przez jakiś podmiot społeczny innemu podmiotowi, co w sferze politycznej sprowadza się do widocznego (uzewnętrznionego) konfliktu politycznego wyrażającego się w rozmaitych formach działania politycznego (decydowanie polityczne, głosowanie, groźba użycia siły itd.). Drugi wymiar, opisany przez Bachracha i Baratza jako „niedecyzje” (*non-decisions*), to takie manewrowanie kanałami komunikacji politycznej i agendą polityczną, by żądania, zażalenia czy interesy podmiotów podporządkowanych nie ujawniły się jako kwestie polityczne, i tym samym w ogóle nie podlegały rozstrzygnięciu (z potencjalnie niekorzystnym skutkiem dla rządzących). I wreszcie, będący przedmiotem zainteresowania Lukesa, trzeci wymiar władzy to zdolność do zablokowania samych procesów kształtowania się opinii, postulatów, preferencji itd., które groziłyby podważeniem dominującej pozycji rządzących. Ten aspekt władzy zasadza się na takim ustrukturyzowaniu rzeczywistości społecznej – za pośrednictwem socjalizacji, propagandy, ideologii czy opartych na nich praktyk legitymizacyjnych – które na stałe blokuje pewne sposoby myślenia i drogi działania.

Z przytaczanej już wcześniej wypowiedzi Lukesa, który za

najpotężniejszy przejaw władzy [uznał] takie ukształtowanie ich [poddanych] postrzegania, poznania i preferencji, by akceptowali swą rolę w istniejącym porządku rzeczy bądź to dlatego, że nie potrafili dostrzec lub wyobrazić sobie żadnej alternatywy, bądź też, że uważają go za naturalny i niezmienny, bądź wreszcie, że cenią go jako pochodzący z boskiego ustanowienia¹,

¹ S. Lukes, *Power: A Radical View*, MacMillan, London 1974, s. 24.

wynika możliwość zinterpretowania mechanizmów legitymizacji w teokracji jako przynależnych do trzeciego wymiaru władzy. Sankcjonując panowanie rządzących, zabiegi legitymizacyjne nie dopuszczają jednocześnie do kształtowania się potrzeb, poglądów, żądań itd., które nie cieszyłyby się ich aprobatą.

W teokracji sfera polityczna zostaje uświęcona jako część wyższego, stworzonego przez boga porządku rzeczy. Nie jest uważana, jak w systemach kontraktualnych, za arenę swobodnego ścierania się różnorodnych postulatów i interesów obywateli, lecz za dominium boga, obszar jego bezpośrednich lub pośrednich rządów. W tych warunkach, szczególnie w przypadku teokracji autorytarnych i totalitarnych, pewne działania stają się nie tylko niemożliwe, ale wręcz niewyobrażalne, a pewne żądania i potrzeby nie dają się nie tylko wyrazić, ale nawet pomyśleć. Te ograniczenia są przy tym dostrzegane wyłącznie przez obserwatora zewnętrznego. Gdyby było inaczej, tzn. gdyby owe nadane przez bóstwo reguły definiujące rzeczywistość społeczną zostały wyjęte z normalnego porządku rzeczy i poddane krytycznej ocenie, gdyby zaczęły być przez samych poddanych postrzegane właśnie jako uciążliwe ograniczenia, świadczyłoby to o nieprawidłowym funkcjonowaniu mechanizmów legitymizacyjnych i groziło delegitymizacją systemu.

7.2. Nowa Anglia: purytańskie republiki świętych

Purytańskie kolonie nowoangielskie podaliśmy w teoretycznej części naszych rozważań jako przykłady teokracji demokratycznych. Spróbujemy obecnie wypełnić tę formułę treścią, omawiając strukturę instytucjonalną tych systemów oraz czynniki, które nadawały jej teokratyczny charakter. W obszarze naszego zainteresowania pozostają cztery kolonie: New Plymouth, Massachusetts, Connecticut i New Haven² od początku ich istnienia (tj., odpowiednio, od 1620, 1630, 1639 i 1639 r.) do drugiej połowy XVII w.³

² Do Nowej Anglii zalicza się także będące ówczesnie w orbicie wpływów Massachusetts terytorium Maine, założoną w 1680 r. prowincję New Hampshire i kolonię Rhode Island, która była jednym z pierwszych organizmów politycznych opartych na zasadzie rozdziału religii od państwa.

³ Dla New Haven dokładną cezurę stanowi rok 1662 – data włączenia do Connecticut; dla Massachusetts i New Plymouth – rok 1691, kiedy to ta pierwsza utraciła status kolonii i, na mocy nowej karty, stała się prowincją królewską, ta druga zaś została

7.2.1. Ustrój

Należy od razu zastrzec, że mówiąc o demokracji w odniesieniu do XVII stulecia nie będziemy posługiwać się takim jej modelem, który bywa najczęściej wykorzystywany do opisu współczesnych demokracji, tj. dahlowskim modelem poliarchii. Jest oczywiste, że systemy nowoangielskich kolonii nie spełniałyby choćby warunku inkluzywnego obywatelstwa ze względu na istnienie cenzusów płci, wyznania, a potem także majątku. Ale to samo dałoby się powiedzieć, w mniejszym lub większym stopniu, o niemal wszystkich systemach politycznych świata – nie wyłączając samych Stanów Zjednoczonych – aż do przełomu XIX i XX w., kiedy to stopniowa emancypacja różnych grup społecznych pozbawionych dotychczas praw politycznych doprowadziła w końcu do objęcia nimi większości dorosłej populacji. Jak już zaznaczyliśmy, podstawowym kryterium demokracji jest dla nas raczej procedura wyłaniania władzy politycznej (DEF. 12), pod tym zaś względem kolonie nowoangielskie należały z pewnością do najbardziej demokratycznych w siedemnastowiecznym świecie.

Najważniejszym organem władzy we wszystkich omawianych systemach politycznych było Zgromadzenie Ogólne (*General Assembly* lub *General Court*). Składali się na nie wybieralni urzędnicy (*magistrates*), na czele z gubernatorem oraz przedstawiciele wszystkich gmin (*towns*) wchodzących w skład danej kolonii. Początkowo w New Plymouth w Zgromadzeniu zasiadali wszyscy obywatele (*freemen*), dość szybko jednak (w 1638 r.), głównie ze względów praktycznych (nieodogodności związane z długimi podróżami), tę pierwotną demokrację bezpośrednią zastąpiono modelem przedstawicielskim⁴. Zgromadzenie było w zasadzie jednoizbowe, tylko w Massachusetts doszło w 1644 r. do jego podziału na General Court i Court of Assistants – w tym pierwszym zasiadali przedstawiciele gmin, w drugim zaś urzędnicy. Był to bikameralizm symetryczny, każda z izb dysponowała bowiem prawem weta w stosunku do drugiej⁵. Zgromadzenie Ogólne posiadało nieograniczone w zasadzie kompetencje ustawodawcze (pod warunkiem niesprzeczności z prawem angielskim,

do niej włączona. Kolonia Connecticut zachowała swój ustrój aż do wejścia w skład Stanów Zjednoczonych, zatracając jednak stopniowo teokratyczny charakter.

⁴ G. Langdon Jr, *Pilgrim Colony. A History of New Plymouth 1620–1691*, Yale University Press, New Haven–London 1966, s. 85.

⁵ J. Fiske, *The Beginnings of New England*, Houghton Mifflin Co., Boston–New York 1889, s. 108.

ale sankcja monarchy nie była wymagana): uchwalanie praw, ustanawianie podatków, decydowanie w sprawach wojny i pokoju itd., a także kontrolne wobec urzędników i sądownicze – występowało wówczas jako sąd najwyższej instancji.

Władza wykonawcza spoczywała w rękach gubernatora (*governor*), jego zastępcy i grupy kilku lub kilkunastu urzędników (zwanych *assistants* bądź *magistrates* – tę ostatnią nazwę stosowano też na określenie wszystkich urzędników kolonii, łącznie z gubernatorem). Byli oni wybierani przez ogół posiadających pełnię praw politycznych obywateli (*freemen*), gromadzących się w tym celu raz do roku na jednym z posiedzeń Zgromadzenia Ogólnego (był to wówczas *Election Court* – Zgromadzenie Wyborcze). Krótka, roczna kadencja (z nieograniczonym prawem do reelekcji) dotyczyła wszystkich urzędników, nie wyłączając gubernatora. Urzędnicy zajmowali się codziennym administrowaniem sprawami kolonii, ale ich władza wykaczała znacznie poza funkcje wykonawcze. Jak wspomniano, zasiadali też w Zgromadzeniu Ogólnym (w Massachusetts tworząc wręcz w pewnym okresie, jak wspomniano, odrębną izbę), a ich faktyczne znaczenie wynikało również z autorytetu, jakim się cieszyli. Dotyczyło to zwłaszcza wybitnych gubernatorów, takich jak William Bradford w New Plymouth, John Winthrop w Massachusetts czy Teophilus Eaton w New Haven, będących często inicjatorami ustawodawstwa i faktycznymi liderami Zgromadzenia. Należy też dodać dla porządku, że w Massachusetts przez pierwsze dwa lata obowiązywał w istocie system obieralnej oligarchii: ogół obywateli wybierał *assistants*, ci zaś ze swego grona gubernatora, a cała ta grupa dzierżyła pełnię władzy, również prawodawczej. Dopiero od 1632 r., m.in. pod wpływem odmowy płacenia podatku przez mieszkańców Watertown⁶, powołujących się na angielską zasadę ustrojową *no taxation without representation* (nie można podlegać opodatkowaniu bez posiadania reprezentacji), ukształtował się opisany wyżej system przedstawicielski.

Podsumowując, w XVII-wiecznych nowoangielskich koloniach purytańskich ukształtował się system ograniczonej co do powszechności demokracji przedstawicielskiej, oparty na bezpośrednim wyborze władz. Nie występował tu klasyczny trójpodział władz ani tym bardziej ich funkcjonalna czy personalna separacja (jak wskazano, Zgromadzenie Ogólne pełniło funkcje zarów-

⁶ E. S. Morgan, *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop*, Longman, New York 1999, s. 95–97; J. Fiske, *The Beginnings...*, s. 105.

no ustawodawcze, jak i sądownicze, a ta sama grupa ludzi – *magistrates*, czyli urzędnicy – brała udział w tworzeniu praw, ich egzekwowaniu oraz wymierzaniu sprawiedliwości na ich podstawie). Nie oznacza to bynajmniej, że władza gubernatora i jego współpracowników była nieograniczona. Przeciwnie, to właśnie m.in. presja ze strony osadników (wraz z, trzeba przyznać, dobrą wolą Winthropa) przyczyniła się do stopniowej demokratyzacji systemu politycznego Massachusetts od oligarchii kupieckiej, przewidzianej w karcie kolonialnej, przez oligarchię obieralną w okresie 1630–1632, do systemu przedstawicielskiego w późniejszym okresie. Konflikty na linii gubernator–Zgromadzenie nie należały do rzadkości także w innych koloniach.

7.2.2. Teokratyczny charakter kolonii

Co jednak – przy demokratycznym typie instytucji politycznych kolonii nowoangielskich – przesądzało o ich teokratycznym charakterze? Ogólnej odpowiedzi na to pytanie już udzieliliśmy: religijne źródło uprawomocnienia władzy. W rozdziale 5 przedstawiliśmy formułę legitymizacyjną omawianych systemów, opartą na idei przymierza. Obecnie rozważymy, jakie odzwierciedlenie przekonania te znajdowały w formalnych regułach i faktycznych mechanizmach funkcjonowania zajmujących nas systemów politycznych.

Da się wyróżnić co najmniej cztery grupy czynników świadczących o teokratycznym charakterze purytańskich kolonii Nowej Anglii: *invocatio Dei*, cenzus wyznaniowy, powiązanie państwa z Kościołem i bardzo poważny, choć nieformalny, wpływ duchownych na sprawowanie władzy.

Po pierwsze, każda z kolonii powoływała się na **Boga jako źródło praw** i patrona zakładanej wspólnoty politycznej, dążenie zaś do realizacji jego woli uznawała za swój główny cel. Pielgrzymi z Plymouth deklarują w *Mayflower Compact*, że swoją wyprawę, mającą na celu założenie pierwszej kolonii w północnej części wybrzeża, podjęli „dla chwały Boga i propagowania wiary chrześcijańskiej”, a wzajemne zobowiązania podejmują „w obecności Boga i siebie nawzajem”⁷. Wspominaliśmy już, że zadaniem, jakiego emigranci do Massachusetts podjęli się wobec Boga, było zbudowanie wzorcowej religijno-politycznej wspólnoty chrześcijańskiej. Założyciele Connecticut obwieszcza

⁷ *Mayflower Compact*.

z kolei, że dla zachowania pokoju i jedności niezbędny jest „Rząd ustanowiony zgodnie z nakazami Boga”, jego zaś głównym celem – „zachowanie i ochrona wolności i czystości Ewangelii naszego Pana Jezusa”⁸. Podobnie, osadnicy z New Haven uchwalili w 1639 r. swoje *Artykuły Zasadnicze* dla „ustanowienia takiego porządku, który by najbardziej podobał się Bogu”, w trakcie zgromadzenia starali się natomiast usilnie „odczytać zamysł Boga”⁹ za pomocą pytań postawionych przez wielbego Johna Davenporta.

Po drugie, we wszystkich koloniach obowiązywał **cenzus wyznaniowy**, przyznający pełnię praw politycznych wyłącznie pełnoprawnym członkom legalnie istniejących na danym obszarze Kościołów, czyli, w praktyce, kongregacji purytańskich. Restrykcyjność tych regulacji znacznie się jednak różniła, od bardziej inkluzywnych w New Plymouth i Connecticut, do bardziej ekskluzywnych i rygorystycznych w Massachusetts i New Haven. Szerzej na ten temat pisaliśmy wyżej (p. 6.2).

Po trzecie, we wszystkich omawianych koloniach funkcjonował model instytucjonalnego **powiązania państwa z religią**. Choć nigdzie nie przybrał on postaci bezpośrednich rządów duchowieństwa – hierokracji¹⁰ – władze

⁸ „Government established according to God [...] to maintain and preserve the liberty and purity of the Gospel of our Lord Jesus”, *Fundamental Orders of Connecticut*, 1639. Wersja skrócona w: *Basic Readings*, s. 14–15.

⁹ „Establishment of such civill order as might be most pleasing unto God [...] to discerne the minde of God”, *Fundamental Articles of New Haven*, 1639, <http://teachingamericanhistory.org/library/document/fundamental-articles-of-new-haven/> [27.04.2014].

¹⁰ Nie było tak nawet w New Haven, wbrew obiegowym opiniom określającym tę małą kolonię – istotnie ultrapurytańską i posługującą się przez pewien czas Biblią w charakterze kodeksu karnego – jako Wspólnotę Biblijną (*Bible Commonwealth*) rządzoną bezpośrednio przez duchownych. Dla przykładu, twierdzenie, że „Siedmiu starszych, zwanych »filarami kościoła« (*pillars of the church*) pełniło tam funkcje administracyjne i sędownicze oraz wybierało gubernatora” (R. M. Małajny, *Amerykańska wersja religious establishment*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Elipsa, Warszawa 2011, s. 93) jest nieścisłe: ów komitet siedmiu został powołany w 1639 r. do utworzenia Kościoła, nie zaś władz publicznych (*Fundamental Articles of New Haven*: „it be in the power of those twelve to choose out of themselves seven that it shall be most approved of the major part to begin the church”). System obieralnych świeckich organów publicznych w New Haven składał się, podobnie jak w pozostałych koloniach, z gubernatora, Zgromadzenia Ogólnego, urzędników itd. (zgodnie z postanowieniami *Fundamental Orders of New Haven Colony* z 1643 r., opra-

publiczne na różne sposoby wspierały istniejące na danym obszarze Kościoły panujące. Ryszard Małajny wyróżnia cztery cechy charakterystyczne wczesnoamerykańskiego modelu państwa wyznaniowego, zwanego *religious establishment*:

- 1) wyłączne oficjalne uznanie i popieranie określonego Kościoła przez państwo;
- 2) przyznanie pełni ówczesnych wolności i praw politycznych tylko członkom Kościoła państwowego;
- 3) utrzymanie Kościoła państwowego z powszechnych podatków;
- 4) ochrona prawna religii państwowej i jej narzucanie innowiercom przy użyciu przymusu państwowego¹¹.

Wszystkie te kryteria istotnie występują, z różnym wprowadzie natężeniem, w czterech omawianych jednostkach politycznych. Każda z nich za religię panującą i pod każdym względem uprzywilejowaną uznawała purytanizm w wersji kongregacyjnej¹². Każda też uzależniała przyznanie pełni praw politycznych od przynależności do tegoż oficjalnego Kościoła, choć, jak wykazaliśmy powyżej, w niejednakowym stopniu, a począwszy od drugiej połowy XVII w. cenzus majątkowy zaczął wypierać cenzus wyznaniowy. Materialne wsparcie dla Kościoła panującego przejawiało się w ściąganiu podatków od wszystkich poddanych, niezależnie od ich przynależności wyznaniowej, na jego utrzymanie, finansowanie budowy budynków kościelnych, wypłacanie wynagrodzeń duchownym¹³. Ten aspekt relacji między państwem a Kościołem utrzymał się w Massachusetts i Connecticut aż do początków XIX w., jako relikwiny ich teokratycznej przeszłości.

cowanymi zresztą na wzór projektu konstytucyjnego Johna Cottona dla Massachusetts, tam wcześniej odrzuconego; zob. I. Calder, *John Cotton and the New Haven Colony*, „The New England Quarterly” 1930, vol. 3, No 1, s. 90–93; K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. 3, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1959, s. 172–173).

¹¹ *Ibidem*, s. 88.

¹² W Connecticut Kościołem państwowym stał się później Kościół prezbiteriański, ale nastąpiło to dopiero począwszy od 1708 r., tj. od przyjęcia przez synod duchowieństwa tej kolonii tzw. *Deklaracji z Saybrook* (*Saybrook Platform*); zob. H. Uhden, *The New England Theocracy. A History of the Congregationalists in New England to the Revivals of 1740*, Gould and Lincoln, Boston 1858, s. 231–234.

¹³ H. Uhden, *The New England Theocracy...*, s. 138.

Ostatnia z wymienionych cech, prawna ochrona religii państwowej i jej przymusowe narzucanie innowiercom, zgodna była z ogólnym przeświadczeniem, że do zadań władz publicznych należy stanie na straży czystości doktrynalnej panującej religii, a także ortodoksyjności i moralności jej wyznawców i pełnienie przy tym funkcji świeckiego ramienia Kościoła. Przeświadczenie to, nieobce myśli politycznej całego świata chrześcijańskiego w średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej, u amerykańskich purytanów traktowane było ze szczególną powagą i konsekwencją. Znajdowało ono wyraz w prześladowaniu innowierców (w Massachusetts – aż do kary śmierci włącznie), wypędzaniu ich z terytorium kolonii albo, w najlepszym razie, pozbawianiu wielu praw. Pisaliśmy o tym wyżej, interpretując te zjawiska ideologicznie jako wyrastające z teologii przymierza (p. 5.1), funkcjonalnie zaś jako stabilizujące system polityczny poprzez utrzymywanie monopolu władz na rozporządzanie zasobami religijnymi (p. 4.3). Inne przejawy tej roli państwa-stróża ortodoksji to zmuszanie do uczestnictwa w nabożeństwach Kościołów kongregacyjnych pod karą grzywny, więzienia, a nawet banicji¹⁴, zatwierdzanie przez władze wyboru pastorów, dokonywanego w teorii niezależnie, przez poszczególne kongregacje¹⁵, zwoływanie synodów z inicjatywy świeckich organów władzy. Stopień uwikłania władz publicznych w sprawy Kościoła obrazuje sytuacja z 1646 r., kiedy to Zgromadzenie Ogólne Massachusetts uchwaliło apel do duchowieństwa o zwołanie synodu w celu uregulowania różnych kwestii spornych (w tym mających konsekwencje polityczne, np. sprawa przynależności do Kościołów, a tym samym praw politycznych), a wynik obrad tego synodu – tzw. *Deklaracja z Cambridge (Cambridge Platform)* z 1648 r. – została przedłożona Zgromadzeniu, a potem dopiero poszczególnym kongregacjom, do akceptacji¹⁶.

Czwartą przesłanką teokratycznego charakteru omawianych systemów politycznych jest **faktyczne duże znaczenie polityczne duchownych**, mimo że nie pełnili oficjalnie żadnych funkcji publicznych. Historia wszystkich purytańskich kolonii obfituje w stosowne przykłady. W Komitecie kodyfikacyjnym,

¹⁴ Uhden podaje przykład takich represji wymierzonych w anabaptystów (s. 202–203), ale podlegali im także kwakrzy i inni innowiercy.

¹⁵ *Ibidem*, s. 163 (nieudzielenie zgody przez Zgromadzenie Ogólne Massachusetts na nominację pastora w jednym z Kościołów bostońskich).

¹⁶ J. Fiske, *The Beginnings of New England...*, s. 177; H. Uhden, *The New England Theocracy...*, s. 147, 150.

powołanym przez Zgromadzenie Ogólne Massachusetts w 1636 r. do przygotowania projektu podstawowych zasad ustrojowych kolonii, zasiadali świeccy urzędnicy wraz duchownymi, a autorami dwóch projektów, które stanowiły podstawę dalszych prac – pierwszego, ostatecznie odrzuconego i drugiego, który został przyjęty w 1641 r. jako *Body of Liberties* – byli pastorzy John Cotton i Nathaniel Ward¹⁷. Inny duchowny, Thomas Hooker, wywarł niezaprzeczalny wpływ na kształt ustroju Connecticut¹⁸, a John Davenport (wraz ze wspomnianym już Johnem Cottonem) położyli podwaliny pod reżim polityczny New Haven¹⁹. Pierwszy *quasi*-konstytucyjny dokument New Haven, *Fundamental Orders*, został sformułowany jako seria zagadnień postawionych przez Davenporta przed zgromadzeniem osadników, wraz z odpowiedziami, których sam na nie udzielił, zebrani zaś je zaaprobowali²⁰.

Jeśli chodzi o Massachusetts, niekwestionowanymi duchowymi przewodnikami kolonii, cieszącymi się olbrzymim autorytetem w sprawach wiary, moralności, ale także niemal we wszystkich kwestiach publicznych, byli Matherowie – Richard, jego syn Increase i wnuk Cotton („dynastia Matherów”). Increase Mather, przez jednego z autorów nazwany „jednym z niekoronowanych władców Nowej Anglii”²¹, wyjechał w 1689 r. z misją dyplomatyczną do Londynu, w celu przywrócenia karty kolonialnej i wcześniejszego statusu Massachusetts po obaleniu dyktatury gubernatora Androsa²². Jego negatywna opinia, wyrażona wraz z Samuelem Willardem i innymi wpływowymi duchownymi, na temat procesów o czary z Salem, skłoniła gubernatora Phipsa do rozwiązania sądu jesienią 1692 r. i ułaskawienia ostatnich skazanych, których nie zdążono jeszcze stracić²³. Duchowni odegrali też istotną rolę w omawianych wcześniej prześladowaniach religijnych wymierzonych w nieortodoksyjnych purytanów

¹⁷ E. McManus, *Law and Liberty in Early New England. Criminal Justice and Due Process 1620–1692*, University of Massachusetts Press, Amherst 1993, s. 7–9. Inna nazwa tej kodyfikacji: *The Liberties of the Massachusetts Collonie in New England*.

¹⁸ K. Koranyi, *Powszechna historia...*, s. 171.

¹⁹ I. Calder, *John Cotton...*, *passim*.

²⁰ *Fundamental Orders of New Haven*, 1639.

²¹ E. A. Horton, *The Culmination of the Puritan Theocracy*, Lockwood, Boston 1900, s. 21.

²² J. Fiske, *The Beginnings of New England...*, s. 272.

²³ M. Aronson, *Witch-hunt. Mysteries of the Salem Witch Trials*, Simon & Schuster, New York 2003, s. 181–184. Podobnie jak, dodajmy, poparcie miejscowego pastora, wieleb-

(Hutchinson, Williams), anabaptystów czy kwakrów. I choć trudno zarzucić gubernatorowi Winthropowi, by ślepo wykonywał polecenia kleru – uważał on bowiem, jak wykazywaliśmy, że zachowanie jednorodności i czystości wyznaniowej leży w interesie całej wspólnoty politycznej – to w naturalny sposób opinia duchownych musiała w tych sprawach, bądź co bądź należących do ich kompetencji, być brana pod uwagę. Konsultowanie się z duchowieństwem przez władze publiczne także w innych sprawach nie należało do rzadkości. W 1643 r. komisarze Konfederacji Nowej Anglii (w której skład wchodziły cztery interesujące nas kolonie) zasięgnęli opinii synodu duchownych Nowej Anglii w kwestii losu pojmanego wodza indiańskiego Miantonomo. Zgodnie z rekomendacją synodu, został on skazany na śmierć²⁴. Podobnie doradzali pastory w sprawie heretyka Samuela Gortona i jego zwolenników, jednak karze śmierci sprzeciwili się wówczas deputowani gminni w Zgromadzeniu Ogólnym, wbrew woli *assistants* (urzędników)²⁵.

Podsumowując ten wątek należy stwierdzić, że udokumentowane wyżej duże faktyczne znaczenie polityczne duchowieństwa, niezależnie od braku formalnego dla niego umocowania, wynikało wprost z formuły legitymizacyjnej systemu, tj. z akceptowanego społecznie przeświadczenia o ich roli w religijno-politycznej konstrukcji przymierza. Dlatego właśnie dowodzi ono teokratycznego charakteru omawianych systemów politycznych. Wypada zgodzić się z opinią Edwar-da Hortona, że duchowni „byli dopuszczeni, w pewnym sensie, do partnerstwa z władzami świeckimi. Urzędnicy w swych działaniach kierowali się w dużej mierze radą pastorów”²⁶. Jeszcze lapidarniej ujął to Piotr Stawiński: „duchowni byli interpretatorami Bożej woli, a urzędnicy jej wykonawcami”²⁷.

Konkludując, status omówionych wyżej czterech czynników jako wskaźników teokratyczności systemu jest zróżnicowany. Powołanie się na jednoznacznie nadprzyrodzone cele i przesłanki powstania wspólnoty politycznej stanowi niemal definicyjną cechę teokracji, nadaje bowiem jej formule legitymizacyjnej

nego Samuela Parrisa, zachęciło wcześniej oskarżycieli do rozpętania niesławnego proceduru.

²⁴ J. Fiske, *The Beginnings of New England...*, s. 170–171.

²⁵ *Ibidem*, s. 173.

²⁶ E. A. Horton, *The Culmination...*, s. 26–27.

²⁷ P. Stawiński, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin 2012, s. 66.

religijny charakter²⁸. To samo można powiedzieć o cenzusie wyznaniowym, stawiającym pewną grupę poddanych w uprzywilejowanej pozycji z powodów czysto religijnych – w tym przypadku jako współuczestników przymierza z Bogiem. Dwa pozostałe elementy nie stanowią już tak jednoznacznych kryteriów teokratyczności – stwierdziliśmy wcześniej (TW. 7), że brak rozdziału Kościoła od państwa nie musi automatycznie świadczyć o istnieniu teokracji, a wysoka pozycja duchownych może wynikać z różnych przyczyn historycznych czy społecznych – jednak w omawianym przypadku obie te cechy nowoangielskich systemów politycznych nie były reliktem jakichś dawniejszych uwarunkowań czy tradycji, ale wyrazem żywej wiary w, odpowiednio, istotną rolę państwa w utrzymywaniu czystości wiary i równie ważną rolę duchowieństwa w interpretowaniu woli bożej na użytek wspólnoty. Ostatecznie bowiem purytanie traktowali Kościół i państwo jako dwie instytucje wprawdzie odrębne, ale stawiające sobie wspólny cel i w naturalny sposób powołane do współdziałania²⁹.

Wzięte razem, niezależnie od ich różnego natężenia w poszczególnych przypadkach, wszystkie te przesłanki dostarczają silnego argumentu na rzecz traktowania nowoangielskich kolonii purytańskich jako modelowych przykładów teokratycznych systemów politycznych.

*

Reasumując należy podkreślić, że wśród badaczy nie ma jednomyślności zarówno co do teokratycznego, jak i demokratycznego charakteru, jaki przypisaliśmy systemom politycznym XVII-wiecznej Nowej Anglii. Kontrowersje dotyczą jednak raczej znaczenia tych pojęć i interpretacji pewnych zjawisk, nie zaś samych faktów. Tym, którzy teokrację łączą z bezpośrednią władzą kleru wystarczy konstatacja, że duchowni nie pełnili żadnych funkcji publicznych, by uznać, że o reżimach teokratycznych nie ma w tym przypadku mowy, pomimo niewątpliwie religijnego usankcjonowania władzy świeckiej.

²⁸ Jak pisze Edgar McManus, powoływanie się przez prawodawców na Biblię „było spójne z wytycznymi dla komitetów kodyfikacyjnych, by tworzyć prawa »zgodne ze słowem Bożym« i nadawało ich finalnemu produktowi piętno legitymacji” (*Law and Liberty*..., s. 10).

²⁹ A. Zakai, *Theocracy in New England: The Nature and Meaning of the Holy Experiment in the Wilderness*, „Journal of Religious History” 1986, vol. 14, s. 138.

Opinie różnią się także w kwestii demokracji: jedni uznają kolonie purytańskie za oligarchiczne względnie arystokratyczne, inni za demokratyczne. To pierwsze stanowisko reprezentuje przykładowo Lauric Henneton, który twierdzi, że panujący gubernator i pozostali urzędnicy „uważali się za naturalną arystokrację predysponowaną do rządzenia w Massachusetts”³⁰, a status ten przyznawali im również pozostali obywatele. Odzwierciedleniem uprzywilejowanej pozycji tej grupy w systemie politycznym było, według autora, prawo weta, które posiadali, jako Court of Assistants w dwuizbowym *de facto* Zgromadzeniu kolonii zarówno w materii ustawodawczej, jak i sędowniczej³¹. Ostatecznie Henneton odwołuje się jednak do argumentu z powszechności praw politycznych:

Dopóki prawo głosu, a tym samym pełne obywatelstwo przysługiwało tylko części populacji wolnych dorosłych mężczyzn – i nie rozpatrywano nawet rozciągnięcia go na kobiety i ludność służebną – nie mogło być mowy o prawdziwej demokracji³².

Inaczej sądzi Katherine Brown, która podkreśla, że zdecydowana większość dorosłych mężczyzn mogła współdecydować w sprawach lokalnych (do czego nie był wymagany status *freeman*), a przypuszczalnie także głosować w wyborach do Zgromadzenia w Massachusetts³³:

³⁰ L. Henneton, *Establishing a „due form of government, both civil and ecclesiastical”. A Reassessment of Theocracy, Aristocracy and Democracy in Early New England*, University of Créteil-Val de Marne 2000, s. 10.

³¹ Twierdzenie, że „żadne prawo – ani werdykt sądowy – nie mogło być przyjęte bez zgody większości urzędników [*magistrates*], nawet jeśli opowiadali się za nim wszyscy deputowani [przedstawiciele gmin]” (*ibidem*, s. 12) jest nieściśle w odniesieniu do sądownictwa. Zgromadzenie Ogólne zachowało przez cały czas swoje uprawnienia jako sądu ostatniej instancji. *Assistants* nie mieli wtedy prawa weta, w przeciwnym razie posiadaliby bowiem głos decydujący w sprawie apelacji od swoich własnych orzeczeń z niższych instancji (jako Court of Assistants albo jako członkowie sądów hrabstw). Zgromadzenie Ogólne było więc, faktycznie już wcześniej, a formalnie od 1652 r., „dwuizbowe w sprawach politycznych i legislacyjnych, jednoizbowe zaś w swych funkcjach sędowniczych” (E. McManus, *Law and Liberty...*, s. 79).

³² *Ibidem*, s. 11.

³³ K. Brown, *The Controversy over the Franchise in Puritan Massachusetts, 1954 to 1974*, „William and Mary Quarterly” 1976, vol. 33, No 2, s. 229, 231, 241. Jej szacunki co do

Nie pozwala to na określenie wczesnego Massachusetts jako oligarchii ani arystokracji. Prawo głosu było szeroko dostępne, a ponadto funkcjonariusze polityczni pochodzili z corocznych wyborów i nikt nie piastował swego urzędu dziedzicznie³⁴.

Pośrednie stanowisko zajmuje Kenneth Lockridge, który sądzi, że interpretując siedemnastowieczne systemy polityczne Nowej Anglii nie należy przeceniać powszechności prawa głosu jako wyznacznika ich demokratyczności. W odróżnieniu od masowej demokracji wieku XIX czy XX, rozciągnięcie praw politycznych na pewną część mieszkańców (określoną, jak widzieliśmy, głównie kryteriami religijnymi) nie było celem samym w sobie, tylko raczej sposobem na zachowanie jedności i spójności wspólnoty w jej zbiorowym dążeniu do celów określonych przez ideę przymierza³⁵. Dlatego, w jego opinii, była to co najwyżej „bardzo szczegółna demokracja”, którą lepiej określać mianem „konserwatywnego wspólnotowego woluntaryzmu”³⁶.

My sami przychylamy się do tezy o demokratycznym charakterze kolonii purytańskich Nowej Anglii, z innych jednak powodów niż najczęściej przywoływane w omówionej debacie. Podobnie jak Lockridge, sprzeciwiamy się fetyszyzowaniu powszechności prawa głosu jako kryterium demokracji. Za jej element esencjalny uważamy raczej procedurę obejmowania władzy – wolne, powtarzane cyklicznie wybory – oraz posiadanie realnego wpływu na sprawy publiczne przez wyłonionych w ten sposób przywódców. Wszystkie te warunki omawiane systemy polityczne bez wątpienia spełniały. Nie oznacza to bynajmniej, że powszechność praw politycznych jest nieistotna, ale nie powinna być

odsetka populacji uprawnionej do głosowania są na ogół wyższe niż innych autorów (na poziomie gmin wahają się od ok. 75 do 90% dorosłych mężczyzn, w wyborach zaś do władz całej kolonii przekraczają 50%, s. 219, 235, 238). Należy jednak zauważyć, że nie wszyscy mieszkańcy spełniający religijne i majątkowe kryteria *freeman-ship* chcieli ubiegać się o ten status, wiązały się z nim bowiem również obowiązki (np. uczestnictwo w zebraniach gminnych czy pełnienie pewnych słabo płatnych funkcji publicznych pod karą grzywny w przypadku odmowy), których nie chcieli na siebie przyjmować (s. 230–231).

³⁴ *Ibidem*, s. 241.

³⁵ K. Lockridge, *A New England Town. The First Hundred Years*, Norton & Co., New York–London 1985, s. 52–55.

³⁶ *Ibidem*, s. 49, 55 (w oryg. „Conservative Corporate Voluntarism”).

traktowana jako definicyjna cecha demokracji. Jej znaczenie ujawnia się szczególnie w demokracji kontraktualnej, tam bowiem fakt przyznania pełni praw politycznych możliwie największej części populacji uwiarygodnia formułę legitymizacyjną systemu opartą na fikcji suwerenności ludu (woli powszechnej). W demokracji teokratycznej jej powszechność jest zaś cechą przygodną, którą należy oceniać raczej z perspektywy tego, w jaki sposób przyczynia się do osiągnięcia celów czy wartości postulowanych przez religijną ideologię sankcjonującą system. Samych reżimów konstytucyjnych purytańskich kolonii również nie można uznać za niedemokratyczne, nawet jak na współczesne standardy. W szczególności trudno zgodzić się z Hennetonem, że istnienie izby wyższej (Court of Assistants) z prawem weta legislacyjnego stanowiło element arystokratyczny w systemie politycznym Massachusetts³⁷. Rozwiązanie takie – czyli bikameralizm symetryczny – stosowane współcześnie w niejednej zachodniej demokracji, np. w USA czy Szwajcarii, stanowi raczej zabezpieczenie przed tyranią większości i element systemu władzy podzielonej, zwłaszcza biorąc pod uwagę, że owa izba wyższa także pochodziła z wyboru³⁸.

7.3. Shakerzy i mormoni: od władzy charyzmatycznej do instytucjonalizacji politycznej

Z perspektywy socjologii weberowskiej wczesne fazy rozwoju shakerów i mormonów były dość typowe. W kategoriach religijnych grupy te przebyły drogę od sekty do Kościoła (mormoni) bądź od sekty charyzmatycznej do opartej na instytucjonalizacji pierwotnej charyzmy³⁹ (shakerzy). W kategoriach politycznych panowanie charyzmatyczne uległo transformacji w tradycyjne, z elementami racjonalno-legalnymi. Poniżej prześledzimy te przemiany do-

³⁷ L. Henneton, *Establishing a „due form of government”...*, s. 12–13.

³⁸ Por. uwagę Lockridge’a w odniesieniu do Massachusetts, że „liczni urzędnicy wybierani byli w wyborach przez większy elektorat i posiadali w sumie rozleglejszą władzę niż wybierani urzędnicy w Anglii” (*ibidem*, s. 56).

³⁹ Weber posługuje się tu terminem tłumaczonym na polski jako „spowszednienie charyzmy” (M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002, ks. 1, rozdz. 3, § 12), ja wolę jednak termin „instytucjonalizacja” jako lepiej oddający istotę omawianych procesów, zwłaszcza w odniesieniu do sfery władzy.

kładniej, dzieląc cykl życia obu grup na okresy charyzmatyczny i instytucjonalny. U shakerów ta pierwsza faza rozciągała się od powstania sekty w połowie XVIII w. do końca lat osiemdziesiątych tego stulecia, kiedy to, po śmierci Jamesa Whittakera w 1787 r., jego następcy Joseph Meacham i Lucy Wright rozpoczęli okres udanej instytucjonalizacji shakeryzmu, nadając mu formę organizacyjną, która z niewielkimi stosunkowo zmianami przetrwała dwa kolejne stulecia. W przypadku mormonów okres czysto charyzmatyczny trwał od 1830 r. przez zaledwie kilka lat, a instytucjonalizacja następowała już za życia Josepha Smitha. Po jego śmierci w 1844 r. i będącym jej następstwem kryzysie sukcesyjnym, we wspólnocie mormońskiej, która przeniosła się do Utah, zaszły procesy państwowotwórcze.

7.3.1. Okres charyzmatyczny

Struktura społeczna shakerów w okresie początkowym była stosunkowo luźna. Choć większa część spośród najwierniejszych zwolenników Ann Lee, którzy przybyli z nią do Ameryki w 1774 r., po okresie krótkiego rozproszenia zamieszkała razem w pierwszej osadzie shakerskiej w Niskeyunie, wielu innych, nowo pozyskanych wyznawców wciąż jeszcze pozostawało poza wioską, zachowując dotychczasowe domy i zajęcia, uznając natomiast duchowe przywództwo prorokini. Shakerzy tworzyli w tamtym czasie wspólnotę wiary, kultu i zasad etycznych, niekoniecznie jednak zamieszkania, konsumpcji i produkcji. Nie wykluczone nawet, że sama Niskeyuna powstała bardziej z potrzeby ekonomicznej, niż z nakazu religijnego⁴⁰.

Przywództwo Ann Lee było nieformalne i oparte na osobistej charyzmie, nie zaś na jakimkolwiek oficjalnym stanowisku w obrębie grupy. Przejawiało się to zarówno w sposobie przejęcia, jak i sprawowania przez nią władzy. Po przyłączeniu się do sekty Wardleyów Lee otrzymała serię wizji, które wzmocniły jej wiarę, doprowadziły do odrzucenia cielesności jako źródła zła i utwierdziły ją w przekonaniu, że została wybrana na nosicielkę ducha Chrystusowego. Jej przywództwo bazowało wyłącznie na podzieleniu tej wiary przez innych członków grupy, później zaś było stale podtrzymywane przez kolejne wizje, objawienia, znaki, dary Ducha Świętego i inne charyzmatyczne elementy.

⁴⁰ H. Desroche, *American Shakers. From Neo-Christianity to Presocialism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1971, s. 192–194.

Koresponduje to dobrze z naszym wcześniejszym (p. 1.2.3) założeniem o relacyjnym i subiektywnym charakterze panowania charyzmatycznego.

Władzę Lee wspierał też swego rodzaju mit założycielski – historia jej przesładowań i towarzyszących im cudów. W Anglii została cudownie ocalona od śmierci głodowej w więzieniu⁴¹; odpowiadając przez sądem za bluźnierstwo, przemawiała do sędziów w dwunastu albo nawet siedemdziesięciu dwóch różnych językach⁴²; przypisywano jej dar duchowego leczenia i niezwykłą wytrzymałość: zarówno razy pałką, jakie otrzymała od brata, jak i próba ukamienowania przez rozdrażniony jej nauczaniem tłum nie pozostawiły na niej niemal najmniejszego śladu⁴³; wreszcie, to właśnie jej niewzruszona wiara oraz boska interwencja ocaliły „Mariah”, statek przewożący shakerów do Ameryki, od zatonięcia na Atlantyku podczas potężnego sztormu⁴⁴.

*

W przypadku mormonów okres charyzmatycznego przywództwa i luźnej, niesformalizowanej organizacji ich wspólnoty trwał znacznie krócej, bo zaledwie kilka do kilkunastu lat, ale w niemniejszym niż u shakerów stopniu kontrastował z kształtem, jaki przybrała ona w fazie instytucjonalizacji. Dotyczyło to zarówno koncepcji i organizacji samego Kościoła, sposobu kierowania nim, pojmowania kapłaństwa, apostołstwa i proroctwa, kultu i doktryny religijnej, jak i organizacji społecznej.

Pierwsi zwolennicy Josepha Smitha w 1828 r. tworzyli Kościół w najbardziej pierwotnym rozumieniu tego słowa, jako grupę ludzi deklarujących wiarę w Boga i gromadzących się w jego imię. W jednym z wczesnych objawień, pochodzącym najprawdopodobniej z lata 1828 r., Bóg mówi ustami Smitha:

⁴¹ James Whittaker karmił ją mlekiem „przez rurkę wetkniętą do dziurki od klucza [...] Ssałam przez rurkę, dopóki się nie nasyciłam” (świadeństwo Ann Lee w: *Testimonies of the Life...*, s. 40).

⁴² N. Campion, *Mother Ann Lee. Morning Star of the Shakers*, University Press of New England, Hanover–London 1990, s. 37.

⁴³ Świadeństwo Ann Lee w: *Testimonies of the Life...*, s. 42; N. Campion, *Mother Ann Lee...*, s. 37.

⁴⁴ R. Francis, *Ann the Word. The Story of Ann Lee, Female Messiah, Mother of the Shakers, The Woman Clothed With the Sun*, Arcade Publishing, New York 2001, s. 82.

Oto moja doktryna – kto żałuje za grzechy i przychodzi do mnie, ten jest moim Kościołem. A ktokolwiek głosi coś więcej albo mniej, ten nie jest ze mnie, ale jest przeciwko mnie; nie jest więc z mojego Kościoła⁴⁵.

Nie ma jeszcze wówczas mowy o kapłaństwie i innych funkcjach kościelnych, ani nawet o chrzcie i jakichkolwiek innych obrzędach. Wszystko, co wykraczało poza luźną wspólnotę połączoną wyznaniem tej samej wiary traktowane było przez pierwszych wyznawców podejrzliwie, jako przejawy zepsucia, któremu uległy wszystkie inne Kościoły chrześcijańskie. Dopiero w połowie 1829 r. konwertyci zaczęli być chrzczeni, a w kwietniu 1830 r. wspólnota mormonów przybrała formalnie postać Kościoła Chrystusa (*Church of Christ*).

Przywódstwo Josepha Smitha, podobnie jak Ann Lee, miało pierwotnie charakter charyzmatyczny: jego pozycja nie wynikała z piastowania żadnego oficjalnego stanowiska, tylko z wyjątkowego daru, który, w oczach jego zwolenników, pozwolił mu na przetłumaczenie *Księgi Mormona* i otrzymywanie kolejnych objawień dla całej wspólnoty. Smith był zatem prorokiem, ale bynajmniej nie jedynym⁴⁶. Miano starszego (*elder*) dzielił z kilkoma innymi współbraćmi⁴⁷. Kapłaństwo, jak wspomniano, na samym początku nie istniało w ogóle, potem zaś zostało „przywrócone” Smithowi i Cowdery’emu. W pierwszych dwóch-trzech latach w Kościele istniały wzorowane na wspólnotach wczesnochrześcijańskich funkcje starszych, kapłanów, nauczycieli i diakonów, ale nie były to pozycje hierarchiczne, powiązane ze sprawowaniem władzy. W szczególności znaczenie apostołstwa zasadniczo odbiegało od późniejszego rozumienia tej funkcji. We wczesnym mormonizmie za apostołów uważano specjalnych świadków Jezusa, działających nie na mocy wyświęcenia, tylko charyzmatycznego daru⁴⁸. „Dwunastu funkcjonariuszy Kościoła z okresu jego założenia w czerwcu 1830 r. wyróżniały ich charyzmatyczne, wizjonerskie doświadczenia, i z tego właśnie powodu pierwsi mormoni uważali tych dwuna-

⁴⁵ NiP 10, 67–68.

⁴⁶ D. M. Quinn, *The Mormon Hierarchy: Origins of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1994, s. 8.

⁴⁷ Smithowi i Olivierowi Cowdery’emu można w owym okresie co najwyżej przypisać pozycję *primus inter pares*, w odróżnieniu od pozostałych starszych zboru nosili oni bowiem miano pierwszego i drugiego starszego (*first, second elder*).

⁴⁸ Na wzór św. Pawła, nie wchodzącego w skład grona dwunastu, który swoje apostołstwo pojmował następująco: „Paweł, apostoł nie od ludzi ani przez człowieka, lecz przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca” (Ga 1, 1).

stu za apostołów”⁴⁹. Przedzierzgnięcie się apostołstwa, i kilku innych funkcji, w urzędy władzy kościelnej, a potem także świeckiej władzy politycznej, nastąpiło dopiero w późniejszych fazach rozwoju grupy.

*

Podsumowując, można stwierdzić, że władza w okresie charyzmatycznym była silnie labilna. Nie istniały ustalone procedury czy instytucje, długofalowe plany, sprawdzone sposoby działania. Wszystkim rządziły nieprzewidywalne objawienia, jednego dnia nakazujące głosić słowo boże w sąsiedniej wiosce, innego przenieść się tysiąc mil na zachód czy przepłynąć Atlantyk. Tak sprawowana władza ma charakter jednowymiarowy: polega na wydawaniu czy też przekazywaniu objawionych decyzji, nie zaś na świadomej próbie ze strony liderów tworzenia agendy politycznej bądź kształtowania rzeczywistości społecznej w pożądanym kierunku (choć takie skutki mogą się w dłuższej perspektywie ujawnić jako produkty uboczne władzy charyzmatycznej). I chociaż trudno dowieść prawdziwych intencji przywódców, wydaje się, że autentyczność ich charyzmy (w sensie psychologicznym, tzn. jako autentyczność przekonania o własnym nadprzyrodzonym statusie lub prawdziwości otrzymywanych objawień), w którą trudno wątpić zwłaszcza w przypadku Ann Lee, każe przypuszczać, że nie musieli oni koniecznie świadomie posługiwać się manipulacją, propagandą czy innymi socjotechnikami, właściwymi dla drugiego i trzeciego wymiaru władzy. Ujmując rzecz jeszcze inaczej, prawdziwie charyzmatycznej władzy obca jest na ogół polityka. Należy jednak zastrzec, że prawidłowość ta w większej mierze stosuje się do shakerów. U mormonów, jak zobaczymy niżej, instytucjonalizacja nastąpiła znacznie szybciej, a walka o władzę odcisnęła piętno na ich systemie politycznym już w pierwszych latach po założeniu Kościoła.

7.3.2. Instytucjonalizacja charyzmy

Proces instytucjonalizacji pierwotnej charyzmy – tzn. oparcie doktryny, kultu i organizacji społecznej, w tym władzy politycznej, na zestawie trwałych instytucji, powtarzalnych procedur i stabilnych struktur, które z czasem zastę-

⁴⁹ D. M. Quinn, *The Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 12.

pują ogłaszane z inspiracji nadprzyrodzonej decyzje i spontaniczne działania założycieli i pierwszych przywódców grupy – jest typowy dla późniejszej fazy rozwoju charyzmatycznych grup religijnych, kiedy władzę przejmuje drugie pokolenie członków i liderów⁵⁰. U shakerów etap ten rozpoczął się, jak wspomniano, na przełomie dwóch ostatnich dekad XVIII w., po śmierci Ann Lee w roku 1784 i jej następcy Jamesa Whittakera w trzy lata później.

Joseph Meacham, trzeci przywódca grupy, był pierwszym, który urodził się w Ameryce. Poznał Ann Lee osobiście, nie dzielił jednak z nią, Whittakerem i pozostałymi „ojcami angielskimi” ich doświadczeń przedemigracyjnych. Za podstawowe cele uznał wewnętrzną konsolidację grupy, jej ochronę przed wrogością świata zewnętrznego i zagwarantowanie jej bytu materialnego. Realizując wszystkie te zamierzenia, dzięki niezwyklej energii i sprawności administracyjnej, Meacham położył podwaliny pod strukturę społeczną, która przetrwała ponad dwa stulecia⁵¹.

Proces instytucjonalizacji odcisnął piętno na wielu sferach życia shakerów. Doktrynę, początkowo egzystującą w postaci mieszaniny ogólnochrześcijańskich wierzeń i oryginalnych, acz nieusystematyzowanych wypowiedzi prorokini, zaczęto spisywać, poczynawszy od zwięzłego wykładu głównych prawd wiary autorstwa samego Meachama⁵². Pierwotny ekstatyczny kult, obfitujący w dary Ducha Świętego, glosolalię, długotrwałe transy, chaotyczne ruchy itp., zaczęły stopniowo zastępować niekiedy bardzo złożone tańce z wyuczonymi krokami i grupowymi figurami, pieśni i zorganizowane nabożeństwa. Z perspektywy przywódców, takie „dzikie” praktyki obrzędowe – oazy wolności w zorganizowanym, monotonnym życiu wspólnoty – nie podlegały łatwej kontroli i mogły wpływać negatywnie na dyscyplinę i spoistość grupy. Stopniowo zanikały też przejawy komunikacji ze sferą nadprzyrodzoną wśród szeregowych wyznawców, choć u shakerów proces ten nie dokonał się w pełni, przynajmniej w XIX stuleciu. Charyzmatyczna tradycja grupy dała o sobie niespodziewanie znać ponownie w latach osiemdziesiątych XIX w., podczas tzw. Ery Objawień⁵³.

⁵⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 186.

⁵¹ M. Potz, *American Shakers – Dying Religion, Emerging Cultural Phenomenon*, „Studia Religiołogica” 2014, vol. 47, No 4, s. 311.

⁵² J. Meacham, *A Concise Statement of the Principles of the Only True Church*, Huskell and Russell, Bennington 1790.

⁵³ Zob. na ten temat dalej, p. 8.3.1.

Organizacja społeczna shakerów oparta była na wioskach, w których z czasem zamieszkaliby wszyscy konwertycy pozyskani w trakcie podróży misyjnych po Nowej Anglii, Nowym Jorku, Ohio i Kentucky. Podstawową jednostką społeczną była (niebiologiczna) „rodzina” (*family*), składająca się z kobiet i mężczyzn żyjących pod jednym dachem, ale w dość ścisłej separacji. Osady shakerskie były komunami rolnymi, w których obowiązywała poczwórna wspólnota: zamieszkania, własności, produkcji i konsumpcji. Każdy przystępujący do grupy oddawał na jej użytek cały majątek (z wyjątkiem drobnych przedmiotów codziennego użytku) i wносił swą pracę, a jego potrzeby do końca życia były zaspokajane ze wspólnych środków. Niemniejsze znaczenie miała zasada absolutnego celibatu – zakazu jakichkolwiek relacji erotycznych czy to cielesnych, czy platonicznych. Jeśli do grupy przyłączały się całe rodziny, były rozdzielane, a od ich członków oczekiwano, że będą się nawzajem traktować tak samo, jak wszystkich innych współwyznawców⁵⁴.

Rozróżniano dwie podstawowe kategorie członkostwa, tzw. porządki (*orders*), według poziomu zaangażowania w życie grupy. *Church order*, właściwe jądro shakeryzmu, składał się z wyznawców, którzy na stałe żyli i pracowali we wspólnocie i przekazali jej cały swój majątek, uzyskując w zamian zapewnienie zaspokojenia wszystkich potrzeb aż do śmierci. Poświadczali to podpisaniem specjalnej umowy zwanej „przymierzem” (*covenant*), w której rzekali się m.in. wszelkich roszczeń do wynagrodzenia za swoją pracę i majątek w wypadku opuszczenia wspólnoty. *Gathering* (albo *novitiate*) *order* był rodzajem nowicjatu, którego członkowie mieszkali poza wioską albo w jej obrębie, ale bez przystępowania do pełnej wspólnoty dóbr i podpisywania *covenant*. Z czasem, po uwolnieniu się od ewentualnych zobowiązań rodzinnych czy ekonomicznych, mogli dołączyć do *church order*⁵⁵.

Struktura polityczna grupy była hierarchiczna, acz nie patriarchalna. Odzwierciedlało to wiarę w ontologiczną równość płci, ugruntowaną w shakerskim obrazie Boga jako istoty zawierającej pierwiastki obu płci (*Father-Mother God*) i w shakerskiej chrystologii (objawienie ducha Chrystusa w Jezusie i Ann Lee), oraz wspartą niekwestionowanym przywództwem samej Lee. Najwyższy organ władzy, który ukształtował się w fazie instytucjonalizacji, był kolegialny i oparty na zasadzie parytetu płci: czteroosobowe prezydium (*ministry*), zło-

⁵⁴ M. Potz, *American Shakers...*, s. 309–311.

⁵⁵ H. Desroche, *American Shakers...*, s. 188–190.

zone z dwóch kobiet i dwóch mężczyzn, powoływanych w drodze kooptacji. Każde prezydium stało na czele biskupstwa, składającego się zazwyczaj z 2–3 osad. Prezydium New Lebanon (największej osady shakerskiej przez większość historii grupy), później nazywane Centralnym, a jeszcze później Prezydium Rodzicielskim (*Parent Ministry*)⁵⁶, sprawowało nadzór na pozostałymi i było powszechnie uważane za zwierzchni organ władzy całego Towarzystwa. Jedną z jego podstawowych prerogatyw było zatwierdzanie nominacji na wszelkie istotne stanowiska we wszystkich społecznościach shakerskich. W każdym prezydium obowiązywała dodatkowo wewnętrzna hierarchia: jeden z członków każdej płci miał tytuł starszego (pierwszego), a drugi młodszego (drugiego). Jedno ze starszych członków (pierwszy brat albo pierwsza siostra) uzyskiwało z reguły pozycję dominującą w całym prezydium⁵⁷.

Opisana struktura przywódcza, również z zachowaniem parytetu płci, była, zasadniczo, odtwarzana na poziomie poszczególnych wiosek i tworzących je rodzin. Składali się na nią starsi i starsze (*elders* i *eldresses*), sprawujący duchowe przewodnictwo i odpowiedzialni za dyscyplinę wewnątrz wspólnoty oraz diakoni i diakonisy, nadzorujący różne dziedziny życia codziennego (kuchnię, sady, obory, rzemiosło itd.)⁵⁸. Do zarządzania sprawami finansowymi osad powoływani byli administratorzy (*trustees* – w tym przypadku wyłącznie mężczyźni), reprezentujący wspólnoty we wszystkich kwestiach prawnych i transakcjach ekonomicznych.

⁵⁶ S. Paterwic, *The A to Z of the Shakers*, Scarecrow Press, Lanham 2009, s. 36, 167.

⁵⁷ W XX w., tj. już po interesującym nas najbardziej okresie, ze względu na postępujące wyludnienie i feminizację osad shakerskich liczebność Prezydium Centralnego została ograniczona do 2–3 członków, a parytet płci – zniesiony. W 1947 r., po likwidacji osady New Lebanon, Prezydium Centralne przeniosło się do Hancock w Massachusetts, a potem do Canterbury w New Hampshire, gdzie ostatecznie, po śmierci jego ostatniej członkini, starszej Berthy Lindsay w 1990 r., zostało całkowicie rozwiązane. Por. S. Paterwic, A. Hadd, *Gospel Ministry*, „The Shaker Quarterly” 1996, vol. 24, s. 17–18. Frances Carr i Arnold Hadd, starsi jedynej funkcjonującej obecnie osady shakerskiej na świecie, nie uważają się za członków Prezydium Centralnego. Tym samym historia grupy zatoczyła w pewnym sensie koło: od osobistego przywództwa w okresie początkowym, przez instytucjonalizację w późniejszej fazie, aż do deinstytucjonalizacji i ponownie osobistego (choć już nie charyzmatycznego) przywództwa w okresie schyłkowym.

⁵⁸ K. Nickless, P. Nickless, *Trustees, Deacons and Deaconesses: the Temporal Roles of the Shaker Sisters 1820–90*, „Communal Societies” 1987, vol. 7, s. 18.

Cała ta struktura społeczno-ekonomiczna okazała się wysoce efektywna, zwłaszcza do połowy XIX w., jeśli wziąć pod uwagę rosnącą liczbę członków sekty, jej względny dobrobyt i ekonomiczną samowystarczalność. Z punktu widzenia władzy politycznej opisane tu procesy przyczyniły się do znacznego zwiększenia zakresu i intensywności (DEF. 4) władzy liderów. Zgromadzenie wyznawców w wioskach zorganizowanych na zasadzie komun umożliwiło rozciągnięcie panowania na wszystkie sfery ich życia, nie tylko *stricte* religijne. Wychowując dzieci zarówno przyjmowane do Zjednoczonego Towarzystwa wraz z rodzicami, jak i sieroty powierzane jego opiece, grupa mogła skutecznie socjalizować je w kręgu swoich norm, wartości i stylu życia.

*

U mormonów procesy instytucjonalizacji przebiegły jeszcze szybciej i zaszły dalej niż u shakerów, obejmując wszystkie wymienione w poprzednim podrozdziale sfery życia wspólnoty. Eklezjologia mormońska szybko zerwała z pierwotną egalitarną wizją Kościoła apostołskiego, zastępując ją skomplikowaną, wielostopniową hierarchią kapłańską. U jej podstaw legło wyodrębnienie dwóch porządków kapłaństwa: niższego Aaronowego i wyższego Melchizedekowego, z podziałem na kilka stopni wewnątrz każdego z nich⁵⁹. Apostołowie, wcześniej charyzmatyczni głosiciele nauki o Chrystusie, stali się wyświęcanymi funkcjonariuszami kościelnymi, niebawem (w 1835 r.) zorganizowanymi w ciało zwane Radą (Kworum) Dwunastu Apostołów (*Quorum of the Twelve Apostles*), którego funkcja także uległa ewolucji: od kierowania akcją misyjną

⁵⁹ Obecnie kapłaństwo Aaronowe, dostępne dla chłopców w wieku od 12 do 18 lat, obejmuje, poczynawszy od najniższego, stopnie diakona (*deacon*), nauczyciela (*teacher*) i kapłana (*priest*), Melchizedekowe zaś, dostępne dla dorosłych mężczyzn, stopnie starszego (*elder*), arcykapłana (*high priest*), patriarchy (*patriarch*), siedemdziesiątego (*seventy*) i apostoła (*apostle*). Zob. J. Riess, Ch. Bigelow, *Mormonism for Dummies*, Wiley, Indianapolis 2005 s. 66–70. Zauważmy na marginesie, że duże znaczenie przypisywane figurze Melchizedeka w mormonizmie ma swój precedens w chrześcijaństwie średniowiecznym, gdzie postać starotestamentowego króla-kapłana Salem bywała wykorzystywana w sporach papiesko-cesarskich jako pierwotny wzór połączenia dwóch władz. Por. M. Bloch, *Królowie cudotwórcy*, Volumen-Bellona, Warszawa 1998, s. 88; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2011, s. 203–206; oraz p. 3.2.4 wyżej.

Kościoła i, w związku z tym, prowadzenia działalności głównie na obszarach pozbawionych stałych struktur kościelnych, do przywództwa w całym Kościele.

Zmianom w organizacji kapłaństwa towarzyszyła ewolucja struktur przywódczych mormonizmu. Wydaje się, że zachodzi tu związek przyczynowy: hierarchizacja struktur kościelnych pociągnęła za sobą konieczność przyporządkowania poszczególnym funkcjom zróżnicowanych zakresów władzy, co doprowadziło z kolei do analogicznej hierarchizacji struktury władzy w całej wspólnoty. Przede wszystkim sam Joseph Smith podjął działania zmierzające do konsolidacji własnej pozycji. Jesienią 1830 r. otrzymał objawienie, w którym Bóg zwrócił się najpierw do Oliviera Cowdery'ego, w owym czasie prawej ręki Smitha:

Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, nikt nie będzie powołany, by otrzymywać przykazania i objawienia w tym Kościele za wyjątkiem mojego sługi Josepha Smitha Jr., albowiem on otrzymuje je niczym Mojżesz⁶⁰,

następnie zaś napiętnował Hiramę Page'a, którego objawienia, uzyskiwane za pomocą magicznego kamienia, były dość popularne wśród współbraci, mówiąc: „rzeczy, które on pisze z tego kamienia nie ze mnie pochodzą, bo Szatan go oszukał”⁶¹. W ten sposób Smith zagwarantował sobie monopol na objawienia, kładąc kres powszechności charyzmatycznego daru prorocstwa. Symbolicznym tego przypieczętowaniem było zniszczenie przezeń magicznego kamienia, którym posługiwał się Page⁶². Mówiąc językiem teorii wymiany, Smith wyeliminował konkurencyjnego dostawcę dóbr religijnych, stabilizując tym samym swą władzę (TW. 9a)⁶³.

⁶⁰ NiP 28, 2.

⁶¹ NiP 28, 11.

⁶² D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 9.

⁶³ W przyszłości wielokrotnie jeszcze Smith musiał walczyć z opozycją we własnych szeregach. Już w 1832 r. władzę próbował przejąć Sidney Rigdon. Wielu najbliższych towarzyszy proroka zostało ekskomunikowanych w pierwszej dekadzie istnienia Kościoła (m.in. Olivier Cowdery, Martin Harris, David Whitmer). Konflikt w łonie najwyższych władz przyczynił się też pośrednio do aresztowania i zamordowania Smitha w 1844 r.

Następnie Smith przystąpił do organizacji kościelno-politycznej struktury przywódczej. W 1832 r. powstało Pierwsze Prezydium (*First Presidency*), złożone ze Smitha (ówcześnie noszącego tytuł przewodniczącego wyższego kapłaństwa, później Przewodniczącego Kościoła) i jego dwóch doradców (*counsellors*). Władzę nad poszczególnymi okręgami (*stakes*) Kościoła sprawowały ich najwyższe rady (*stake high councils*) z przewodniczącym na czele, natomiast Rada Dwunastu Apostołów nadzorowała obszary nie objęte jurysdykcją okręgów. Władze generalne (*general authorities*) Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, poza Pierwszym Prezydium i Radą Dwunastu, obejmowały także Pierwszą Radę Siedemdziesiątych (*First Council of the Seventy*), mającą głównie zadania ewangelizacyjne, a z czasem także administracyjne oraz urzędy Patriarchy (sprawowany do 1840 r. przez ojca Smitha, Josepha seniora, a potem przez jego brata Hyruma) i Przewodniczącego Biskupa (*Presiding Bishop*), nadzorującego biskupów poszczególnych gmin (*wards*). Początkowo wszystkie te organy podlegały Pierwszemu Prezydium, ich wzajemna pozycja była natomiast w miarę równorzędna. W latach czterdziestych XIX w. Rada Dwunastu Apostołów awansowała, jak już wspomniano, na drugie, po Pierwszym Prezydium, miejsce w strukturze przywódczej całego Kościoła.

Instytucjonalizacja objęła także, podobnie jak u shakerów, sferę doktryny i kultu religijnego. Początkowe niespecyficzne, ogólnochrześcijańskie przesłanie (jeśli nie liczyć *Księgi Mormona*), zastąpiła z czasem coraz bardziej skomplikowana, oryginalna teologia, z takimi elementami (zainicjowanymi przez Smitha, a rozwiniętymi częściowo już po jego śmierci), jak koncepcja materialnego Boga, wielobóstwo, idea postępu człowieka w drodze do boskości, złożona, wielostopniowa koncepcja życia przyszłego z poligamią jako przepustką do najwyższego stopnia chwały, idea preegzystencji duszy, chrzest zmarłych przez pośredników, małżeństwo na wieczność itp. Niektóre z tych doktryn nie zostały jeszcze upublicznione za życia Smitha, ale coraz bardziej oryginalny charakter teologii mormońskiej dał podstawy do zbudowania odrębnej tożsamości grupy. Przeobrażeniom uległ też kult, z czasem obfitujący w coraz bardziej wyrafinowane formy rytualne. Także i w tej dziedzinie ukształtowała się hierarchia, gdy obok zwykłych kaplic – miejsc regularnych nabożeństw poszczególnych zborów – mormoni zaczęli wznosić świątynie. Ezoteryczne rytuały świątynne, nierzadko z elementami symboliki masońskiej, były, i w dalszym ciągu pozostają, dostępne tylko dla mormonów o nieposzlakowanej ortodoksji, poświadczonej przez biskupa.

W dziedzinie organizacji społecznej mormoni, początkowo tworzący wyłącznie wspólnotę kultu, po kilku nieudanych eksperymentach porzucili wprawdzie myśl o życiu w komunach na wzór shakerów, stworzyli jednak bardzo silnie zintegrowaną wspólnotę, która swą spoistość zawdzięczała wyróżniającym ją spośród otoczenia wierzeniom religijnym, konsekwentnie egzekwowanym normom moralnym i obyczajowym, względnej izolacji przestrzennej i kulturowej, kolektywnemu doświadczeniu prześladowań i tułaczki, a także eschatologicznej idei narodu wybranego w drodze do Nowego Jeruzalem, której polityczne konsekwencje ukazano wyżej (p. 5.3). Instytucjonalizacja zaowocowała ostatecznie ścisłym zespoleniem wymiaru duchowego i świeckiego w jednej teokratycznej wspólnocie polityczno-religijnej, najpierw w Nauvoo, a potem, w najpełniejszym już kształcie, w Utah w latach 1847–1890.

Istotnym składnikiem procesu instytucjonalizacji było też „wynajdywanie świętej tradycji”⁶⁴, czyli tworzenie i spisywanie narracji teologicznej i historycznej dotyczącej początków i dalszych dziejów wspólnoty, jej specyfiki doktrynalnej, eschatologicznej misji, ale także kwestii związanych ze społeczną i polityczną organizacją grupy. Mormonizm od początku był religią ksiąg – jego powstaniu towarzyszyło wydanie *Księgi Mormona*, zawsze uznawano autorytet *Biblii*, a kanon świętych pism uzupełniły niedługo potem objawienia uzyskane głównie przez Josepha Smitha (*Nauki i Przymierza*) oraz *Perła Wielkiej Wartości*. Jednocześnie dokumentowano na bieżąco życie Kościoła⁶⁵, a sam Smith poddyktował jego historię⁶⁶. Cały ten proces utrwalania tradycji przebiegał jednak, rzecz jasna, w logice wiary, nie zaś obiektywnej historiografii, nie miał więc na celu jak najwierniejszego ustalenia faktów, tylko, po pierwsze, ugruntowanie istnienia samego Kościoła LDS jako „odnowienia” (*restoration*) Kościoła Jezusa Chrystusa – wydarzenia należącego do boskiego planu na czasy ostateczne oraz, po drugie, uzasadnienia pozycji, a także poszczególnych działań i decyzji

⁶⁴ Por. D. Davies, *The Invention of Sacred Tradition: Mormonism*, [w:] *The Invention of Sacred Tradition*, eds. J. R. Lewis, O. Hammer, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 56–74. Określenie „wynajdywanie tradycji” nawiązuje, jak wspomniano, do E. Hobsbawma i T. Rangera, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

⁶⁵ *Journal History of the Church*, <https://eadview.lds.org/findingaid/CR%20100%20137> [5.12.2014].

⁶⁶ J. Smith *et al.*, *History of the Church*, spisywana od 1838 r.

przywódców Kościoła. Historycy mormonizmu (zwłaszcza niemormońscy albo z czasem wykluczeni z Kościoła, jak D. Michael Quinn) udokumentowali liczne przypadki manipulowania tekstami, polegającego na dodawaniu lub usuwaniu fragmentów nie tylko kronik, dzienników czy pamiętników, ale także objawień i samej *Księgi Mormona*; ich edycję niezgodną z rękopisem; zmiany w późniejszych wydaniach; dopisywanie nowych szczegółów albo wręcz całych wydarzeń, najczęściej związanych z początkiem działalności Josepha Smitha i jego kontaktów z istotami nadprzyrodzonymi; antydatowanie; liczne interpolacje i inne.

Oto kilka przykładów tego rodzaju zabiegów: próba uprawomocnienia dwustopniowego kapłaństwa ustanowionego w latach 1829–1830 jako nadanego przez bezpośrednich emisariuszy Boga⁶⁷; dodanie opowieści o doświadczonej przez Smitha wizji Boga w postaciach Ojca i Syna jako ważny składnik mitu założycielskiego grupy⁶⁸; wzmacnianie, za pomocą modyfikacji tekstu

⁶⁷ Początkowa narracja o przywróceniu kapłaństwa Aaronowego i Melchizedekowego Smithowi i Cowdery'emu została z czasem, począwszy od ok. 1834 r., wzbogacona (w relacjach ich samych i późniejszych apologetów i historyków) o opowieść o nadaniu niższego kapłaństwa przez Jana Chrzciciela, wyższego zaś przez apostołów Piotra, Jakuba i Jana. D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 16, 20–22. Kanoniczną, aktualnie obowiązującą wersję tej historii zob. np. PWW: *Joseph Smith – History*, 72, a także NiP 27, 8, 12, gdzie wzmianka o Janie Chrzcicielu i trzech nowotestamentowych apostołach pojawiła się po raz pierwszy w wydaniu z 1835 r. (50, 3) była zaś nieobecna we wcześniejszym wydaniu objawień pt. *Book of Commandments* z 1833 r. (28). Zob. pełne teksty obu zbiorów objawień (oraz wydania NiP z 1971 r.) w układzie synoptycznym: *Mormons in Transition*, <http://mit.irr.org/scanned-images-of-entire-1833-book-of-commandments-and-1835-doctrine-and-covenants> [1.02.2015].

⁶⁸ Istnieją mocne podstawy by sądzić, że cała historia o objawieniu się w 1820 r. piętnastoletniemu Smithowi dwóch postaci, uznawanych przez mormonów za Boga Ojca i Syna Bożego, którzy m.in. poinstruowali go co do jego dalszego rozwoju religijnego, konieczności poszukiwania prawdziwej religii i fałszywości istniejących Kościołów, została przez samego Smitha sfabrykowana (albo w każdym razie po raz pierwszy opowiedziana) dopiero w jego *Historii kościoła* z 1838 r. Nie istnieją żadne wcześniejsze świadectwa o tym wydarzeniu, które, jak można sądzić, odbiłoby się echem przynajmniej w rodzinie Josepha i znane byłoby jego wczesnym zwolennikom, gdyby zostało im wcześniej zrelacjonowane. Zob. F. Brodie, *No Man Knows My History. The Life of Joseph Smith*, Vintage Books, New York 1995, s. 21–24, 405. J. Allen, *The Significance of Joseph Smith's "First Vision" in Mormon Thought*, [w:]

objawień, pozycji Smitha w strukturach Kościoła⁶⁹; uzasadniania *ex post* prawa Brigham Younga i Rady Dwunastu Apostołów do sukcesji po Smithie⁷⁰; ukrywanie roli albo nawet istnienia Rady Pięćdziesięciu⁷¹; zmiany tekstu *Księgi Mormona* stosownie do aktualnego kursu władz Kościoła⁷² i wiele innych.

Wszystkie tego rodzaju działania miały oczywisty wymiar legitymizacyjny: służyły ugruntowaniu doktryny i organizacji Kościoła w boskim objawieniu i swego rodzaju sukcesji apostołskiej (apostołowie przywracający kapłaństwo),

The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past, ed. D. M. Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992, podkreśla znaczenie „pierwszej wizji” w tradycji mormońskiej, ale przyznaje, że nie wspominają o niej „żadne dostępne materiały na temat Josepha Smitha z lat trzydziestych, żadne publikacje Kościoła z tej dekady, ani jakiegokolwiek odkryte dotychczas dzienniki czy listy” (s. 38).

⁶⁹ W wydaniu *Nauk i Przymierzy* z 1835 r. pierwotny zapis objawienia z 1831 r., głoszący, że biskupa może ukarać tylko „zebranie wyższego kapłaństwa”, zmieniono na „Pierwsze Prezydium Kościoła” (NiP 68, 22–23), por. D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Origins...*, s. 40.

⁷⁰ Jak wspomniano wyżej (p. 6.4.1), w wydaniu *Historii Kościoła* z 1852 r. dodano do protokołu ze spotkania Pierwszego Prezydium z Radą Dwunastu Apostołów słowa Smitha: „Gdy mnie nie ma, nie ma Pierwszego Prezydium stojącego ponad Dwunastką”, które, gdyby istotnie padły, podważyłyby roszczenia Sidneya Rigdona, członka Pierwszego Prezydium, do schedy po Smithie. W 1858 r., w 14 lat po przejęciu władzy przez Brigham Younga, dodano do relacji o jego pierwszym spotkaniu z Josephem Smithem w 1832 r. wzmiankę o przepowiedni Smitha, że Young stanie kiedyś na czele Kościoła: „nadejdzie czas, kiedy brat Brigham Young będzie przewodzić temu Kościołowi”. D. M. Quinn, *The Mormon Succession Crisis of 1844*, „Brigham Young University Studies” 1976, vol. 16, No 2, s. 33, 39.

⁷¹ Poprzez usuwanie lub modyfikowanie wzmianek w autobiografiach czy pamiętnikach, zob. np. *ibidem*, s. 36–37.

⁷² W oryginalnym wydaniu *Księgi Mormona* z 1830 r. proroctwo skierowane do Lamanitów – przodków Indian amerykańskich – głosiło, że ich potomkowie nawrócą się i staną się „białym i miłym Bogu ludem” („white and delightsome people”, 2 Nefi 30, 6). W edycji z 1840 r. ustęp ten zmieniono na „czystym i miłym Bogu ludem”, ale późniejsze wydania *Księgi Mormona*, oparte na wersji z 1837 r., znów zawierały dające podstawy do rasistowskiej interpretacji (że ciemny kolor skóry jest karą bożą za odstępstwo) określenie „białym”. Dopiero w 1981 r., już po zerwaniu Kościoła LDS z dyskryminacją rasową (od 8.06.1978 r. na kapłanów mogli być wyświęceni wszyscy mężczyźni bez względu na kolor skóry), ponownie zrewidowano *Księgę Mormona* i powrócono do określenia „czysty” („pure”). C. A. Bench, *Introduction*, [w:] *The Parallel Book of Mormon. The 1830, 1837 and 1840 editions*, Smith-Pettit Foundation, Salt Lake City 2008, s. XVII.

skonsolidowaniu wspólnoty w obliczu zarzutów dotyczących nieautentyczności charyzmy Smitha i jego niepewnej przeszłości oraz umocnieniu pozycji liderów, w szczególności samego Josepha Smitha, wobec wewnętrznej opozycji.

*

Wraz z procesem instytucjonalizacji w obu omawianych grupach dokonało się przejście od panowania charyzmatycznego nie bezpośrednio do żadnego z pozostałych dwóch weberowskich typów idealnych (panowania tradycyjnego albo racjonalno-legalnego), ale raczej do swego rodzaju okresu przejściowego – charyzmy urzędowej⁷³. David Webster, rozważając, jak teokracje radzą sobie z kwestią transformacji hierarchii charyzmatycznych w trwałe instytucje, pisze:

W teokracjach rozwiązaniem tego problemu jest utworzenie *urzędów charyzmatycznych* [...], którym przypisane są nie tylko funkcje służebne wobec systemu i świecka władza, ale także nadprzyrodzona, niezwykła aura⁷⁴.

Taki proces wpłynął jednocześnie na mechanizmy legitymizacji. Władza w dalszym ciągu pochodziła od Boga (a tym samym pozostawała teokratyczna), ale żądanie posłuszeństwa nie opierało się już wyłącznie na spontanicznych objawieniach czy wewnętrznym natchnieniu. Posłuszeństwo należało się obecnie ważnie wybranym funkcjonariuszom, których uprawnienia określała kształtująca się stopniowo tradycja, petryfikowana w pismach teologicznych i wsparta, u shakerów, na przymierzach-umowach i komunalnym stylu życia, u mormonów zaś na wspólnym realizowaniu wizji doczesnego królestwa Bożego, które pieczętowały dotychczasowe luźne więzi między poszczególnymi wyznawcami a wspólnotą.

Wszystkie te zjawiska, powiązane na różne sposoby ze sferą władzy – intensywne wysiłki legitymizacyjne, ścisła kontrola społeczna, socjalizacja – wykraczają poza początkowe, stosunkowo proste, jednowymiarowe oblicze władzy i przenoszą ją do Lukesowskiego drugiego i trzeciego wymiaru.

⁷³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 841–842.

⁷⁴ D. Webster, *On Theocracies*, „American Anthropologist” 1976, vol. 78, No 4, s. 820–821.

Są one przedmiotem dokładniejszej analizy: to pierwsze – centralny motyw niniejszej pracy – głównie w rozdziale 5, omawiającym teologiczne nośniki legitymizacji, oraz 6, interpretującym procedury sukcesji władzy teokratycznej jako innego rodzaju potężne transmutery legitymizacji, dwa ostatnie zaś w rozdziale 8.

7.4. Mormońska teokracja w Utah: królestwo Boże na ziemi

Aktywność polityczna Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich od lat czterdziestych aż do lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia daje się lepiej zrozumieć i zinterpretować, jeśli postrzegać ją z perspektywy przyświecającej mu idei przewodniej, głoszącej, że wszelkie tworzone przez mormonów struktury społeczne i polityczne są zaczątkiem albo wręcz realizacją królestwa Bożego. Ta niedookreślona początkowo koncepcja religijno-polityczna, którą omówiliśmy obszerniej w rozdziale 5, zaczęła się krystalizować w nauczaniu Josepha Smitha w ostatnich latach jego życia w Nauvoo i przybierać tam konkretne formy organizacyjne. Dosłownie rozumiana misja rozciągnięcia bożego panowania na całą Ziemi wymagała ziemskiego rządu – taką rolę miała odgrywać powołana przez Smitha w 1844 r. Rada Pięćdziesięciu, składająca się z elity przywódczej Kościoła oraz kilku przychylnych mu innowierców, jako przedstawicieli przyszłych niemormońskich poddanych królestwa. Rada Pięćdziesięciu odegrała ważną rolę w różnych koncepcjach i akcjach politycznych Smitha (m.in. w jego kampanii wyborczej na prezydenta USA w 1844 r. i w próbie nawiązania międzynarodowych kontaktów dyplomatycznych) oraz w wielkiej migracji mormonów z Nauvoo, innych zakątków Ameryki oraz z Europy do basenu Wielkiego Jeziora Słonego.

Idei Królestwa pozostał wierny również Brigham Young, zazdrośnie strzegąc autonomii Kościoła w konfrontacji z rządem federalnym. Jak ujęła to Jan Shipps, aż do roku 1890 mormoni w Utah żyli *in illo tempore*, w czasie pierwotnej kreacji, z poczuciem, że tu i teraz budują od podstaw swój świat⁷⁵. Taka sakralizacja czasu i przestrzeni nadawała absolutny prymat boskim prawom i instytucjom, ustanawianym za pośrednictwem Kościoła, i wykluczała zgodę

⁷⁵ J. Shipps, *Mormonism. The Story of a New Religious Tradition*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1985, rozdz. 6.

na ingerencję z zewnątrz. W takim kontekście należy postrzegać *de facto* autonomiczne państwo mormonów nad Jeziorem Słonym od 1847 aż do lat osiemdziesiątych XIX w.

7.4.1. Historia polityczna Utah 1847–1896

Natychmiast po przybyciu pierwszej grupy osadników mormońskich do Utah, w lipcu 1847 r., utworzono okręg (*stake*), z przewodniczącym (został nim John Smith, stryj zmarłego proroka), jego dwoma doradcami i dwunastoosobową wysoką radą (*high council*) na czele⁷⁶. Pomimo że był to organ typowo kościelny, przez pierwsze dwa lata pełnił również funkcje cywilne – administracyjne i sądownicze – podlegając przy tym w pełni najwyższym władzom Kościoła: Pierwszemu Prezydium i Radzie Dwunastu Apostołów. Od stycznia 1849 r. obowiązki te przejęła Rada Pięćdziesięciu, w której pierwsze skrzypce grali również apostołowie⁷⁷.

Tradycyjna historia Utah podaje, że w marcu 1849 r. zwołano konwencję „dla rozważenia celowości zorganizowania rządu terytorialnego lub stanowego”⁷⁸, w której mogli uczestniczyć wszyscy mieszkańcy olbrzymiego wówczas terytorium, obejmującego całość lub część dzisiejszych stanów Utah, Wyoming, Idaho, Kalifornia, Arizona, Nevada, Kolorado i Nowy Meksyk. Konwencja uchwaliła Konstytucję stanu Deseret⁷⁹ – tak bowiem chcieli mormoni nazwać swój kraj – zgłaszając tym samym akces do Unii jako stan. Preambuła głosiła m.in., że zgodnie z zasadą suwerenności ludu, który ma prawo ustanowić nad sobą władzę, „dopóki Kongres USA nie postanowi inaczej [...] my, lud, wdzięczni Istocie Najwyższej [...] wyznaczamy i ustanawiamy wolny i niezależny rząd, pod nazwą Stan Deseret”⁸⁰. Dalsze postanowienia konstytucji

⁷⁶ T. Alexander, *Utah, The Right Place*, Gibbs Smith, Salt Lake City 2003, s. 99.

⁷⁷ P. Crawley, *The Constitution of the State of Deseret*, „Brigham Young University Studies” 1989, vol. 29, No 4, s. 8.

⁷⁸ *Constitution of the State of Deseret with the Journal of the Convention which Formed it and the Proceedings of the Legislature Consequent Thereon*, [w:] 31st Congress, 1st Session, House of Representatives, Miscellaneous 18, 1850 r. w zbiorach Mariott Library, University of Utah.

⁷⁹ Nazwa „Deseret”, wywodząca się z *Księgi Mormona*, oznacza „pszczołę”.

⁸⁰ *Ibidem*. W oryg. ostatnia fraza brzmi: „ordain and establish a free and independent government, by the name of the State of Deseret”.

wzorowane były zasadniczo na innych konstytucjach stanowych. W ośmiu stosunkowo krótkich artykułach ustanowiono trójpodział władzy z dwuizbowym Zgromadzeniem Ustawodawczym, gubernatorem i sądownictwem stanowym (art. II–IV) oraz przyjęto deklarację praw (art. VIII), nie odbiegającą znacząco od federalnej.

W ten zręczny sposób, wyraziwszy formalną lojalność wobec Stanów Zjednoczonych i ich republikańskich ideałów, ustanowiono jednocześnie „wolny i niezależny rząd”. W lipcu 1849 r. wybrane w międzyczasie władze Deseret (z Brighamem Youngiem jako gubernatorem), wydelegowały przedstawiciela do Kongresu USA z petycją o przyjęcie stanu Deseret do Unii. W memoriale skierowanym do Kongresu argumentowano, że na terytorium tym, które dopiero niedawno (w 1848 r., w wyniku wojny z Meksykiem), znalazło się w granicach USA, panuje bezprawie i niezbędne jest ustanowienie władzy, a prawo do tego przysługuje właśnie tym, którzy je zasiedlili⁸¹. Choć ideałem byłaby całkowita niepodległość, przywódcy mormońscy zdawali sobie sprawę, że nie jest to realne, status zaś stanu gwarantował w tamtych czasach praktyczną niezależność od władz federalnych⁸² i dawałby możliwość względnie niezakłóconego budowania królestwa.

Nowsze badania podważają podaną tu chronologię i autentyczność niektórych wydarzeń. Okazuje się mianowicie, że konstytucja Deseret została napisana przez Radę Pięćdziesięciu dopiero w lipcu 1849 r., tuż przed wysłaniem delegacji do Kongresu, i antydatowana na marzec, a konwencja konstytucyjna w ogóle się nie odbyła. Wraz z konstytucją sfabrykowano też towarzyszące jej ogłoszenie o zwołaniu konwencji oraz protokoły posiedzeń. Fałszerstwo to, dokonane na użytek władz federalnych, miało na celu uwiarygodnienie starań Deseret o przyjęcie do Unii, poprzez dostosowanie trybu „uchwalania” konstytucji stanowej do standardów i oczekiwań Waszyngtonu⁸³. Epizod ten nie

⁸¹ Tekst memoriału w *ibidem*.

⁸² Por. D. Pierce, *Theocracy to Democracy. Some Transitions of Government in Territorial Utah*, Princeton 1967, s. 26.

⁸³ Jako pierwszy wykazał to przekonująco P. Crawley, *The Constitution of the State of Deseret...*, s. 10–15. Tak samo T. Alexander, *Utah, the Right Place...*, s. 117; G. Leonard, *The Mormon Boundary Question in the 1849–50 Statehood Debates*, „Journal of Mormon History” 1992, vol. 18, No 1, s. 121; D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1997, s. 237; tradycyjną wersję wydarzeń podają natomiast m.in. D. Bigler, *Forgotten Kingdom. The Mormon The-*

miał istotnego wpływu na dalszy przebieg wydarzeń politycznych, rzuca jednak interesujące światło na rzeczywistą dystrybucję władzy w Utah w tamtym okresie.

Wniosek został przez Kongres odrzucony, a zamiast stanu Deseret ustanowiono w 1850 r. federalne Terytorium Utah (*Utah Territory*). Rozwiązanie to było z punktu widzenia mormonów znacznie mniej korzystne, bo choć struktura władz stanowych i terytorialnych nie różniła się znacząco, to o ile te pierwsze były w całości wybierane lokalnie, o tyle mieszkańcy terytorium wybierali tylko legislaturę i swojego delegata do Kongresu. Pozostałe najwyższe stanowiska, w tym gubernatora z prawem weta wobec legislatury oraz sędziów terytorialnego sądu najwyższego, obsadzał rząd federalny⁸⁴. Za sukces lobbystów mormońskich można natomiast uznać powołanie przez prezydenta Fillmore'a Brigham Younga na gubernatora oraz trzech innych mormonów na stanowiska prokuratora, marszałka i sędziego federalnego.

Wraz z nimi trzy inne stanowiska – dwóch sędziów, w tym prezesa sądu najwyższego i sekretarza terytorium – objęli jednak nominaci niemormońscy spoza Utah⁸⁵. Ich obecność stała się natychmiast źródłem konfliktów: z jednej strony urzędnicy federalni z pogardą odnosili się do mormonizmu, a zwłaszcza poligamii, z drugiej zaś mormoni, z przyzwoleniem władz kościelnych, ignorowali prawa federalne, pobłażliwie traktowali przestępców w swych szeregach oraz znieważali i zastraszali urzędników federalnych. Niebawem wielu z nich poczuło się na tyle zagrożonych, że salwowali się ucieczką⁸⁶. Trzej pierwsi, sędziowie Lemuel Brandenbury i Perry Brochus

ocracy in the American West, 1847–1896, Utah State University Press, Logan 1998, s. 46 (nieuwzględniający w ogóle artykułu Crawleya); D. Pierce, *Theocracy to Democracy...*, s. 24 oraz starsze opracowania.

⁸⁴ T. Alexander, *Utah, the Right Place...*, s. 118–119.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 119.

⁸⁶ W 1851 r. z Utah uciekli sędziowie Brochus i Brandenbury, sekretarz Harris oraz agenci do spraw Indian Day i Rose; w 1853 r. sekretarz Ferris i agent ds. Indian Holman; w 1856 r. sędzia Drummond; w 1857 r. sędzia Stiles, agent ds. Indian Hurt i naczelny geodeta Burr; w 1858 r. sędzia Eckles; w 1861 r. gubernator Dawson; w 1862 r. sędziowie Crosby i Flenniken oraz agent ds. Indian Martin. W sumie więc, w okresie 1851–1862 swoje stanowisko w trakcie trwania kadencji opuścił jeden gubernator, siedmiu sędziów, dwóch sekretarzy, czterech agentów ds. Indian oraz jeden naczelny geodeta. Zob. D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 59.

oraz sekretarz Broughton Harris wysłali do prezydenta USA długi list, wyjaśniając, że ich dalsze przebywanie w Utah byłoby „nie tylko niebezpieczne, ale i bezcelowe” oraz alarmując o sprawowaniu niepodzielnej władzy we wszystkich sprawach duchowych i doczesnych przez zwierzchników Kościoła mormońskiego⁸⁷.

Raport ten nie wywołał poważniejszej reakcji władz federalnych, a Brigham Young, po zakończeniu kadencji gubernatora w 1854 r., pozostał na tym stanowisku jeszcze trzy lata, aż do powołania następcy w 1857 r. Problemy z urzędnikami federalnymi trwały jednak nadal, a raport jednego z nich, sędziego Williama Drummonda z 1857 r. przyczynił się w końcu do wysłania wojsk Stanów Zjednoczonych do Utah, które prezydent Buchanan uznał za zbuntowane terytorium. Tak zwana wojna Utah (1857–1858) zakończyła się bez rozlewu krwi, choć władze Kościoła ewakuowały mieszkańców Salt Lake City i przygotowały się do wojny partyzanckiej opartej na taktyce spalonej ziemi. Ostatecznie mormoni, pomimo kilku skutecznych ataków na linie zaopatrzenia armii amerykańskiej, nie stawili poważniejszego oporu i oddziały federalne przemaszerowały przez Salt Lake City, by kilkadziesiąt mil dalej założyć stały obóz⁸⁸. Pod ich okiem rozpoczął urzędowanie nowy gubernator Alfred Cumming. Nie zmieniło to zasadniczo układu sił – w dalszym ciągu powołany z zewnątrz gubernator i jego urzędnicy nie mogli efektywnie wypełniać swoich obowiązków bez aprobaty ze strony Kościoła.

Wybuch wojny secesyjnej w 1861 r. rozbudził wśród mormonów nadzieje na rozpad Stanów Zjednoczonych, co stanowić miało wypełnienie eschatologicznych przepowiedni i zapoczątkować millenium. Na fali tych oczekiwań Brigham Young wskrzesił ideę niezależnego stanu Deseret: w 1862 r. reaktywowano Radę Pięćdziesięciu, która po okresie wzmożonej aktywności w drugiej połowie lat czterdziestych straciła na znaczeniu w kolejnej dekadzie, przyjęto nową konstytucję, niewiele różniącą się od omawianej wcześniej ustawy zasadniczej z 1849 r. i ponownie skierowano do Kongresu wniosek o przyjęcie Deseret w poczet stanów. Kongres i tym razem odmówił,

⁸⁷ Przedruk listu w: L. Brandenbury, P. Brochus, B. Harris, *The Spiritual Wife Doctrine of the Mormons proved From the Report of the Judges of the Utah Territory to the President of the United States. Given entire from the New York Herald of January the 10th, 1852*, R. Edwards, Cheltenham 1852. Zob. także niżej, p. 7.4.2.

⁸⁸ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 189.

ale mormoni, niezrażeni, nie zrezygnowali ze swojej *idée fixe*. Powołano legislaturę, gubernatora (Young) i innych urzędników stanu Deseret, a cały ten aparat funkcjonował aż do 1870 r. równolegle do analogicznych organów terytorium Utah jako swoisty rząd cieni. Z reguły po zakończeniu sesji Zgromadzenia terytorialnego ci sami parlamentarzyści zbierali się ponownie, tym razem jako Zgromadzenie stanu Deseret, by wysłuchać wystąpienia „gubernatora” Brigham Younga.

Z czasem wpływy niemormonów zaczęły jednak nieuchronnie rosnąć. Wraz z historycznym połączeniem się linii kolejowych Central i Union Pacific w Promontory na terenie Utah w 1869 r., do Utah zaczęło napływać coraz więcej przybyszów ze wschodu, m.in. kupców i górników, którzy wraz z apostatami mormońskimi zorganizowali się politycznie⁸⁹. Jednocześnie władze federalne z coraz większym zdecydowaniem zaczęły egzekwować prawo, które z kolei, o czym była mowa w rozdziale 5, coraz surowiej ścigało mormonów za poligamię. Kościołowi brakowało już determinacji, by skutecznie stosować sprawdzoną wcześniej strategię obstrukcji, co zresztą byłoby znacznie utrudnione przez stałą obecność większych lub mniejszych federalnych sił wojskowych, przy jednoczesnym rozwiązaniu w 1870 r., z polecenia gubernatora Shaffera, mormońskiego Legionu Nauvoo. Los mormońskiej teokracji przypieczętowały opisane już drakońskie prawa, pozbawiające większość wyznawców prawa głosu, oraz aresztowania liderów pod zarzutem poligamii. Kompromis, na jaki poszedł Wilford Woodruff – oznaczający w istocie przyznanie prawom stworzonym przez człowieka prymatu nad prawem boskim, przynajmniej w sprawach doczesnych – wprowadził Utah w nową epokę. W 1896 r. ziemia obiecana mormonów została przyjęta do Unii jako stan Utah. Idea Deseret przeszła ostatecznie do historii.

Dla podsumowania, chronologia jednostek politycznych istniejących na terenie Utah w XIX w. przedstawia się następująco:

do 1848 r. – w granicach Meksyku.

1848–1850 – samozwańczy „stan Deseret”,

1850–1896 – terytorium Utah; jednocześnie 1862–1870 – „stan Deseret”,

od 1896 – stan Utah.

⁸⁹ Założyli mianowicie Partię Liberalną, na co Kościół odpowiedział stworzeniem Partii Ludowej.

7.4.2. Kościół jako ośrodek władzy

Za teokratyczną ideologią, nakazującą budowę Syjonu i oczekiwanie na powtórne przyjście Chrystusa, szła w Utah praktyka, którą określiliśmy wcześniej jako hierokratyczną. Większość najważniejszych funkcji publicznych sprawowali funkcjonariusze religijni, co w przypadku mormonów jest stwierdzeniem niemalże tautologicznym, zważywszy na powszechny charakter kapłaństwa w tej religii⁹⁰. Co jednak ważniejsze, funkcje te były ściśle kontrolowane przez władze Kościoła, a ich skuteczne sprawowanie przez niemormonów, jak widzieliśmy, nie było możliwe bez ułożenia poprawnych stosunków z faktycznymi przywódcami Utah – mormońską hierarchią z Brighamem Youngiem na czele. Jak ujął to jeden z autorów,

Przez trzy lata poprzedzające uzyskanie przezeń formalnej nominacji, Brigham Young rządził terytorium, które nazywał Deseret i swoim Kościołem jako pojedynczym organizmem. Ku frustracji agentów, sędziów i urzędników, których administracja Fillmore'a wysłała do Utah w 1851, nie miał zamiaru zmieniać tego stylu rządzenia⁹¹.

Pisaliśmy już o koncentracji władzy w rękach mormońskiej elity kościelnej. Wystarczy przypomnieć, że Brigham Young był jednocześnie przewodniczącym Kościoła, jego „prorokiem, widzącym i objawicielem”, jego powiernikiem finansowym (*trustee-in-trust*), przewodniczącym Rady Pięćdziesięciu oraz pełnił kilka funkcji cywilnych: gubernatora stanu Deseret, gubernatora terytorium Utah, nadzorcy (*superintendent*) ds. Indian. Mniejszą, choć również bardzo znaczną władzę skupiali jego doradcy w Pierwszym Prezydium (początkowo byli to Heber Kimball i Willard Richards) oraz pozostali apostołowie. Zestawienie tych funkcji wraz z nazwiskami piastujących je osób zamieszczono w Aneksie 2. Obliczony tam wskaźnik koncentracji władzy, wyrażony jako iloraz liczby istniejących w systemie ważnych politycznie stanowisk i liczby

⁹⁰ Najniższymi kapłanami (diakonami) zostają już 12-letni chłopcy, by wraz z wiekiem wspinać się po kolejnych szczeblach, od niższego kapłaństwa Aaronowego do wyższego, Melchizedekowego. Kapłaństwo jest zatem (wśród mężczyzn) powszechne, ale niezawodowe. Zob. wyżej, przyp. 59.

⁹¹ M. Bowman, *The Mormon People. The Making of an American Faith*, Random House, New York 2012, s. 116.

piastujących je osób, utrzymywał się w różnych okresach funkcjonowania teokracji mormońskiej na poziomie około 1,5 (tyle stanowisk przeciętnie przypadało na jednego decydenta, przy czym niektórzy, zwłaszcza przewodniczący Kościoła, sprawowali ich znacznie więcej), z tym że najwyższa koncentracja władzy wystąpiła właśnie w pierwszych latach po osiedleniu się mormonów w Utah (dane dla roku 1851).

Niezależnie jednak od zestawu aktualnie piastowanych urzędów, również i po zatwierdzeniu statusu Utah jako terytorium federalnego i oddelegowaniu tam federalnych urzędników, Young pozostawał faktycznym, niekwestionowanym władcą Utah. Wrażenie takie przebija przemożnie z doniesień przebywających tam niemormonów. Sędziowie Brandenbury i Brocchus oraz sekretarz Harris, wyjaśniając motywy opuszczenia swoich stanowisk w Utah i opisując sytuację w terytorium donoszą, że „Kościół mormoński sprawuje kontrolę nad opiniami, działaniami, własnością, a nawet życiem swoich członków; uzurpuje sobie funkcje legislacyjne, sędownicze, organizuje i dowodzi wojskiem”. O Brighamie Youngu i jego oddziaływaniu na wyznawców piszą, że „jego opinie są ich opiniami, a jego życzenia ich życzeniami [...] Rządził bez rywala czy opozycji, bo nikt nie śmiał kwestionować jego władzy”. Odnosząc się do posiedzenia legislatury, na którym gubernator Young krytykował przywódców USA nazywając ich „przeklętymi kundlami” i wyzwalając fanatyzm zgromadzonych, piszą: „Wystarczyłoby, aby gubernator wskazał nas tylko palcem, wyrażając swoje życzenie, a bez wątpienia zostalibyśmy zmasakrowani na miejscu”⁹².

Na hierokratyczny tryb sprawowania władzy wskazuje też sposób wyłonienia pierwszych urzędników „stanu Deseret”. Mimo że napisana w lipcu 1849 r. konstytucja nakazywała przeprowadzenie wyborów, poszczególne stanowiska zostały obsadzone przez Brigham Younga w marcu 1849 r. i przedstawione do zatwierdzenia zgromadzeniu wyznawców, które jednogłośnie zaaprobowало wszystkie kandydatury⁹³. Odkbyło się to więc, po pierwsze, w trybie typowym dla procedur kościelnych (w ten sam sposób, przez aklamację, zatwierdzane są

⁹² L. Brandenbury, P. Brocchus, B. Harris, *The Spiritual Wife Doctrine...*, s. 3–9; J. S. Boreman, *Crusade Against Theocracy: the Reminiscences of Judge Jacob Smith Boreman of Utah, 1872–1877*, ed. L. Arrington, „The Huntington Library Quarterly” 1960, vol. 24, No 1, s. 8.

⁹³ P. Crawley, *The Constitution of the State of Deseret...*, s. 9–10.

nominacje na stanowiska w Kościele), po drugie zaś jeszcze przed przyjęciem konstytucji, a więc bez formalnego choćby umocowania w prawie konstytucyjnym.

W podobny sposób wybrano pierwszą legislaturę Deseret – dwuizbowe Zgromadzenie Ustawodawcze – która zebrała się po raz pierwszy w grudniu 1849 r. Na procedurę zastosowaną do jej wyłonienia rzuca nieco światła zapis z dziennika jednego z deputowanych do Zgromadzenia, Hosei Stouta. Pod datą 4 grudnia 1849 r. Stout zanotował: „We wt. wieczorem dostałem zawiadomienie, by pojawić się w następną sb. w Izbie Reprezentantów, którego to Ciała jestem członkiem. W jaki sposób zostałem Reprezentantem, nie jest mi wiadome”⁹⁴.

W kolejnych latach wybory wprowadzić już się odbywały, ale niektóre postanowienia prawa wyborczego umożliwiały Kościołowi ingerowanie w ich przebieg. Przykładowo, ordynacja wyborcza z 1853 r. stanowiła w sekcji 5, że po wypełnieniu karty do głosowania, wyborca „poda ją dokładnie złożoną sędziemu wyborów [*judge of the election*], który oznaczy ją numerem i umieści w urnie; następnie urzędnik zapisze nazwisko wyborcy, a obok niego numer jego głosu”⁹⁵. Tak specyficznie rozumiana zasada tajności głosowania ułatwiała rzecz jasna kontrolowanie elektoratu i zwiększała presję na konformizm i podporządkowanie się wyborom dokonany uprzednio przez władze kościelne. Kwestię tę można jednak uznać za niewiele w tamtych warunkach w istocie znaczącą, przynajmniej dopóty, dopóki znakomitą większość wyborców stanowili mormoni. W silnie zalegitymizowanej teokracji, podwładni nie traktowali wyborów jako okazji do wyrażenia swojej woli czy samodzielnego podjęcia decyzji, tylko raczej jako zbędną w gruncie rzeczy procedurę narzuconą przez władze amerykańskie, mogącą co najwyżej potwierdzić decyzje i wybory dokonane przez cieszących się autorytetem przywódców z inspiracji boskiej. W efekcie, aż do lat osiemdziesiątych XIX w. kandydaci wysunięci przez Kościół na

⁹⁴ H. Stout, *On the Mormon Frontier: The Diary of Hosea Stout 1844–1861*, ed. J. Brooks, University of Utah Press, Salt Lake City 1964, t. 2, s. 358.

⁹⁵ *The Compiled Laws of the Territory of Utah, Containing all the General Statutes Now in Force*, Deseret News Steam, Salt Lake City 1876, s. 84. Zasada tajności głosowania została wprowadzona w 1878 r. pod naciskiem Kongresu USA (D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 50, 313). Trzeba jednak zaznaczyć, że nie była ona w XIX-wiecznej Ameryce standardem: jako ostatni wprowadził ją stan Kentucky dopiero w 1891 r. (*Secret ballot*, http://en.wikipedia.org/wiki/Secret_ballot [22.01.2015]).

wszystkie urzędy wybieralne bez trudu zdobywali przytłaczającą większość głosów. W szczególności dotyczyło to parlamentu terytorium, który wybierany był przez mieszcową ludność, a zatem, w praktyce, całkowicie kontrolowany przez Kościół⁹⁶.

Olbrzymie znaczenie dla mechanizmów politycznych w Utah miała też prawnonaturalna mormońska koncepcja sprawiedliwości, oparta na objawionym prawie bożym, otrzymywanym, interpretowanym i, jeśli trzeba, kodyfikowanym i egzekwowanym przez funkcjonariuszy religijnych. Jak można było oczekiwać, w Utah zderzyła się ona z reprezentowaną przez sędziów federalnych amerykańską ideą prawa pozytywnego, uchwalanego przez świeckich prawodawców, egzekwowanego przez niezawisłych sędziów przy zastosowaniu pewnych gwarancji proceduralnych wobec stron procesu. Od samego początku Kościół na różne sposoby próbował neutralizować oddziaływanie tej obcej, świeckiej koncepcji sprawiedliwości.

Po pierwsze, władze kościelne kładły nacisk na to, by wszelkie spory pomiędzy mormonami załatwiać we własnym gronie, poprzez sądy kościelne, arbitraż biskupa czy innych instancji kościelnych, bez odwoływania się do sądów cywilnych⁹⁷. Istotnie, wierni Kościoła bardzo rzadko szukali sprawiedliwości poza jego obrębem.

Po drugie, legislatura zmodyfikowała organizację wymiaru sprawiedliwości⁹⁸ w ten sposób, że *probate courts*, dotychczas zajmujące się tylko sprawami rodzinnymi i spadkowymi, uzyskały od 1855 r. jurysdykcję pierwotną do rozpatrywania wszystkich spraw cywilnych i karnych, pozostających do tej pory w gestii sądów okręgowych (*district courts*). Sens tego manewru polegał na tym, że sędziowie *probate courts* byli wybierani lokalnie – zwykle z grona funkcjonariuszy Kościoła – podczas gdy w sądach okręgowych, utworzonych przez Kongres USA na mocy *Ustawy Organicznej* z 1850 r.⁹⁹, zasiadali sędziowie

⁹⁶ D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions...*, szczegółowo dokumentuje ową praktykę *bloc-voting*, czyli niemal jednogłośniego popierania przez elektorat listy kandydatów wysuniętych przez Kościół i w znacznej części złożonej z członków jego władz (s. 263–264 i n.), a także prawie stuprocentową jednomyślność samej legislatury (s. 267–269).

⁹⁷ M. Bowman, *The Mormon People...*, s. 116.

⁹⁸ Terytorialne Zgromadzenie Ustawodawcze miało prawo tworzyć sądy lokalne, takie jak *probate courts* i niższe sądy sędziów pokoju.

⁹⁹ 9 Stat. 453. Był to akt ustanawiający Terytorium Utah.

federalni. Skoro więc sądy lokalne i federalne miały równoległą jurysdykcję we wszystkich praktycznie sprawach, mormoni wybierali oczywiście te pierwsze, obchodząc w ten sposób efektywnie federalny wymiar sprawiedliwości. Sytuacja zmieniła się dopiero po interwencji Kongresu, który na mocy *Poland Act*¹⁰⁰ z 1874 r. ograniczył jurysdykcję *probate courts* z powrotem do spraw rodzinnych, a ich sędziowie od 1887 r. (*Edmunds-Tucker Act*¹⁰¹) byli nominowani przez władze federalne¹⁰².

Po trzecie, wobec sędziów federalnych stosowano opisaną już taktykę nacisków, krytyki, zastraszania, bojkotu itd. Dla przykładu, w grudniu 1856 r. do biura niepopularnego sędziego George'a Stilesa wdarł się tłum, który zabrał znajdujące się tam akta sądowe i księgi prawnicze, po czym upozorował ich spalanie. Jak można się spodziewać, sędzia Stiles nie wytrzymał już długo na powierzonej mu placówce¹⁰³. Dzięki takim działaniom mormonom przez wiele lat udawało się unikać federalnego wymiaru sprawiedliwości. Świadczy o tym choćby fakt, że obowiązujące już od 1862 r. ustawodawstwo antypoligamiczne (p. 5.2.2) zaczęło być egzekwowane w Utah dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych.

Po czwarte, dzięki ustanowieniu urzędu marszałka terytorialnego, równoległe do nominowanego przez władze USA marszałka federalnego, władze lokalne uzyskały możliwość obsady ław przysięgłych w sprawach, które rozpatrywane były przy ich udziale. Sam fakt, że ława przysięgłych składała się w większości z mormonów nie był niczym niezwykłym, zważywszy na strukturę demograficzną terytorium i postulat reprezentatywności tego organu. Istotniejszy był wpływ, jaki Kościół wywierał na ich decyzje, i to niekoniecznie za pomocą bezpośredniego „dyktowania” orzeczeń, ale także poprzez generowanie nastroju wrogości wobec obcych, odstępców i przeciwników Kościoła, urzędników federalnych itp., co przy wysokim poziomie legitymacji reżimu było zadaniem względnie łatwym. Dzięki temu, ku irytacji sędziów federalnych, mormonom udawało się nierzadko uniewinniać przestępców z własnych szeregów, surowo

¹⁰⁰ 18 Stat. 253. Nazwa pochodzi od nazwiska wnioskodawcy tej ustawy w Kongresie.

¹⁰¹ 24 Stat. 636.

¹⁰² *Utah Court System*, na stronie Utah State Archives, www.archives.state.ut.us/research/guides/courts-system.htm#.UJW2emfmcY4 [22.01.2015].

¹⁰³ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 130.

zaś osądzać innowierców. Te podwójne standardy sprawiedliwości stały się jedną z przyczyn ustawodawczych interwencji federalnych.

Podsumowując tę część rozważań spróbujemy scharakteryzować „Królestwo Wielkiego Basenu” – mormoński system polityczny istniejący w drugiej połowie XIX w. w Utah – w kategoriach analitycznych zaproponowanych w rozdziale 2.

- 1) Pod względem źródła legitymacji władzy była to, przez cały okres 1847–1890, teokracja: zdecydowana większość podwładnych była przeświadczona o boskim pochodzeniu władzy i wynikającym stąd obowiązku posłuszeństwa wobec niej (DEF. 5).
- 2) Z punktu widzenia udziału funkcjonariuszy religijnych w sprawowaniu władzy była to, w okresie 1847–1857, formalna i faktyczna hierokracja (członkowie najwyższych władz Kościoła piastowali jednocześnie, z nielicznymi wyjątkami, najważniejsze urzędy świeckie – por. p. 2.6, oraz Aneks 2), w okresie zaś 1857–1890 system papocezaryzmu, tj. dualizmu władzy świeckiej i duchownej z przewagą tej drugiej (najważniejsze urzędy świeckie częściowo obsadzili niemormoni, ale efektywna kontrola nad życiem politycznym terytorium pozostawała w rękach Kościoła).
- 3) Pod względem zakresu wolności politycznych mormońska teokracja z pewnością była reżimem autorytarnym, a to za sprawą faktycznych, jeśli nawet nie formalnych, ograniczeń w swobodnym wyrażaniu poglądów, praktykowaniu religii innej niż dominująca czy kontestowaniu tej religii od wewnątrz. Ograniczenia te były egzekwowane za pomocą ostracyzmu społecznego, kar kościelnych oraz, rzadziej, przemocy fizycznej¹⁰⁴.
- 4) Stosunkowo najtrudniej zakwalifikować mormoński system polityczny według kryterium proceduralnego. W latach 1847–1849 z pewnością był on autokratyczny. Od roku 1850 zaczęły funkcjonować organy demokratyczne, na czele ze Zgromadzeniem Ustawodawczym, wybieranym w wyborach powszechnych. Wyniki tych wyborów, jak się wydaje, nie były na ogół fałszowane, a przytłaczające poparcie dla kandydatów związanych z Kościołem odzwierciedla wysoki poziom legitymacji

¹⁰⁴ Więcej na ten temat w rozdziale następnym.

systemu. Z drugiej strony nie istniała żadna realna alternatywa, przynajmniej na początku omawianego okresu, a wyłonieni w wyborach reprezentanci znajdowali się pod przemożnym wpływem hierarchii kościelnej (której często sami byli członkami), a zatem faktyczne ośrodki decyzyjne nie pochodziły z wyborów. Biorąc to wszystko pod uwagę, należałoby chyba ten system określić jako autokratyczny z ograniczonymi elementami demokratycznymi.

Zarazem jednak, mimo silnej autokratycznej i na ogół autorytarnej władzy, jaką mormońscy przywódcy sprawowali nad swoimi poddanymi, procedury decyzyjne w łonie Kościoła cechowała momentami autentyczna kolegialność. Hierarchia mormońska składała się z organów kolegialnych – rad (*quorums*). Choć dominująca pozycja przewodniczącego Kościoła nie podlegała dyskusji, także i on był członkiem trzyosobowego Pierwszego Prezydium, a wiele ważnych decyzji uzgadniał w gronie Dwunastu Apostołów (sam również nosił tytuł apostoła). W trakcie podejmowania decyzji w ramach rad unikano głosowania, kładziono nacisk na jedynomyślność i obradowano często aż do momentu jej uzyskania. Do przewodniczącego Kościoła (albo przewodniczącego Rady Dwunastu, czyli najstarszego stażem apostoła) należała wprawdzie inicjatywa w ustalaniu agendy, zgłaszaniu propozycji i przełamywaniu impasu, rzadko cechował go jednak apodyktyczny styl rządzenia, zwłaszcza w XIX w. Charakterystyczne było raczej dążenie do wewnętrznej harmonii i przewycięzanie napięć, stabilizująco wpływające na system polityczny¹⁰⁵. Podobny sens miało zatwierdzanie najważniejszych nominacji i decyzji przez ogół wyznawców w trakcie konferencji generalnych Kościoła, odbywające się prawie zawsze przez aklamację i bez aktywnego udziału uczestników, a mimo to zwiększające legitymację systemu.

*

Na zakończenie warto w kilku zdaniach scharakteryzować dalsze dzieje Utah z interesującej nas religijno-politycznej perspektywy. Od przełomu XIX i XX w. nie można tu już mówić o mormońskiej teokracji jako systemie politycznym rozciągającym swe panowanie nad określonym terytorium, choć oczywiście władza duchowieństwa w ramach Kościoła pozostała ściśle

¹⁰⁵ T. Alexander, „*To Maintain Harmony*”: *Adjusting to External and Internal Stresses, 1890–1930*, [w:] *The New Mormon History...*, s. 248–251.

teokratyczna. Mormoni, choć w dalszym ciągu stanowili w Utah większość mieszkańców (ten stan rzeczy utrzymuje się zresztą do dziś), nigdy już nie byli tak zwartym elektoratem. Kościół zrezygnował z prób promowania własnej partii politycznej i zaakceptował amerykański system dwupartyjny, co prowadziło do nieuchronnych podziałów politycznych w szeregach Świętych, nie wyłączając ich najwyższych władz.

Nie oznacza to bynajmniej, by hierarchia kościelna utraciła całkowicie wpływ na postawy swoich wiernych, a tym samym na lokalną politykę. Wpływ ten nawet, jak się wydaje, nasila się poczynając od lat sześćdziesiątych XX w., co D. Michael Quinn łączy z narastającym kultem przewodniczącego Kościoła (*President of the Church*). Poczynając od Davida McKaya, pełniący tę funkcję w oficjalnej prasie kościelnej zaczęli być określani mianem proroka (zarezerwowanym wcześniej dla Josepha Smitha, choć formalnie istotnie przynależnym wszystkim jego następcom) i coraz silniej adorowani, podkreślano też ich faktyczną nieomyślność¹⁰⁶. Wszystkie te zabiegi nie pozostawały bez wpływu na postawy szeregowych mormonów, podatnych w dużej mierze na ów kult jednostki. Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich potrafił także skutecznie angażować się w działania polityczne o zasięgu ogólnokrajowym, o czym najdobitniej bodaj świadczy jego udział w uwieńczonej sukcesem kampanii przeciwko ratyfikacji Poprawki o Równych Prawach (Equal Rights Amendment – ERA) do amerykańskiej konstytucji na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. Wykorzystując hierarchiczną strukturę Kościoła i niespotykaną dyscyplinę wiernych, hierarchowie zdołali zmobilizować wielu mormonów i mormonek do skutecznych działań politycznych, takich jak głosowanie w referendum ratyfikacyjnych, wywieranie nacisku na kongresmenów, masowy udział w zjazdach organizacji feministycznych dla zamanifestowania konserwatywnych poglądów i innego rodzaju akcje obywatelskie¹⁰⁷.

¹⁰⁶ D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions...*, s. 363–369. Por. także oficjalną stronę internetową kościoła, na której jego obecne najwyższe władze (Pierwsze Prezydium i Rada Dwunastu Apostołów) przedstawione są jako „Prorocy i Apostołowie” (*Meet Today’s Prophets and Apostles*, <https://www.lds.org/prophets-and-apostles/what-are-prophets?lang=eng> [23.05.2014]).

¹⁰⁷ M. Potz, *A Contemporary Religious Political Movement: LDS Church’s Nation-wide Political Campaigns*, „Annales UMCS Sectio K: Politologia” 2015, vol. 22, nr 1; D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions...*, rozdz. 10.

7.5. Podsumowanie

Instytucjonalizacja będących w polu naszego zainteresowania teokratycznych systemów politycznych oznaczała, w przypadku purytanów, przeniesienie pewnych angielskich rozwiązań prawno-ustrojowych na grunt amerykański i nadanie im specyficznego sensu, podyktowanego poczuciem misji religijnej i zakorzenionego w koncepcji przymierza. W przypadku shakerów i mormonów, instytucjonalizacja polityczna polegała na stopniowym zastąpieniu charzmatycznego przywództwa proroków-założycieli tych wspólnot strukturą bardziej trwałych norm, procedur i organów władzy oraz rozwinięciem – niekiedy w postaci świadomego „wynajdywania tradycji” – legitymizujących je koncepcji, mitów i rytuałów. Z punktu widzenia relacji między przywództwem świeckim i duchownym, struktury te miały charakter hierokratyczny (shakerzy, mormoni w okresie Nauvoo i wczesnym okresie Utah), papocezarystyczny (mormoni pod koniec XIX w.) albo odrębności instytucjonalnej (purytanie). Nawet i w tym ostatnim przypadku faktyczne znaczenie funkcjonariuszy religijnych było jednak bardzo duże. Kościół stanowił też ośrodek faktycznej władzy u mormonów, a u shakerów nie istniało praktycznie instytucjonalne zróżnicowanie funkcji religijnych i świeckich. Z punktu widzenia procedur wyłaniania i sprawowania władzy omawiane reżimy polityczne były bądź to autokratyczne (shakerzy, mormoni), bądź demokratyczne (purytanie), przy czym panująca w koloniach Nowej Anglii demokracja była ograniczona cenzusem wyznaniowym.

ROZDZIAŁ 8

MECHANIZMY KONTROLI POLITYCZNEJ

Posługując się kryterium zakresu kontroli społecznej sprawowanej przez władzę, czyli kontroli politycznej (inaczej: jej ingerencji w swobodę działania poddanych) określiliśmy wcześniej (p. 2.4) interesujące nas północno-amerykańskie teokracje jako autorytarne (purytanie, mormoni) i totalitarne (shakerzy). Spróbujemy obecnie te stwierdzenia uzasadnić, analizując mechanizmy kontroli politycznej właściwe dla omawianych systemów. Poruszając problem kontroli społecznej wkraczamy w obszerną domenę z zakresu socjologii, której nie zamierzamy rzecz jasna zgłębiać w całości. Chcemy przeanalizować tylko sposób działania mechanizmów o charakterze politycznym i to głównie specyficznie teokratycznych, występujących w badanych systemach politycznych.

Pojęciu kontroli społecznej nadajemy tu średni zakres znaczeniowy, tzn. nie obejmujący nieintencjonalnych oddziaływań społecznych¹, ale, z drugiej strony, nie ograniczający się wyłącznie do oddziaływań nieformalnych. W tym rozumieniu „kontrola społeczna to środki mające w zamierzeniu w konkretny sposób oddziaływać na jednostki i grupy. W tym znaczeniu narzędziem kontroli społecznej będzie prawo karne, ale także wyrazy potępienia lub pogardy”². Ta szeroka kategoria obejmuje zatem zarówno normy prawa (w tym również wewnętrzne regulacje poszczególnych wspólnot), jak i mechanizmy pozaprawne, tj. nieformalne sposoby kontrolowania przez rządzących zachowań poddanych, służące do egzekwowania i podtrzymywania istniejących stosunków władzy. Interesują nas więc w gruncie rzeczy mechanizmy *kontroli politycznej*, obejmujące środki o wyraźnym potencjale politycznym – bezpośrednio stosowane, inspirowane lub wykorzystywane przez rządzących – nie zaś wszelkie oddolne mechanizmy kontroli społecznej (więzi rodzinne, procesy socjalizacji,

¹ Tą drogą idzie m.in. Jan Szczepański, zaliczając do środków kontroli społecznej, oprócz różnego typu sankcji, także „mechanizmy psychospołeczne, polegające na internalizacji norm i wartości, tak że jednostka odczuwa posłuszeństwo wobec nich jako wewnętrzny, moralny przymus” (*Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970, s. 217).

² J. Kurczewski, *Kontrola społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. H. Domański et al., Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 81.

kontrola rówieśnicza, plotka, satyra itp.), które nie muszą mieć znaczenia politycznego³.

Jeśli zatem kontrolę społeczną zdefiniować ogólnie jako:

DEFINICJA 24. *Kontrola społeczna – ogół mechanizmów regulacyjnych, które zapewniają zgodność zachowań jednostkowych z normami obowiązującymi w grupie*⁴.

to kontrolę polityczną należy rozumieć jako:

DEFINICJA 25. *Kontrola polityczna – mechanizmy kontroli społecznej świadomie wykorzystywane przez panujących.*

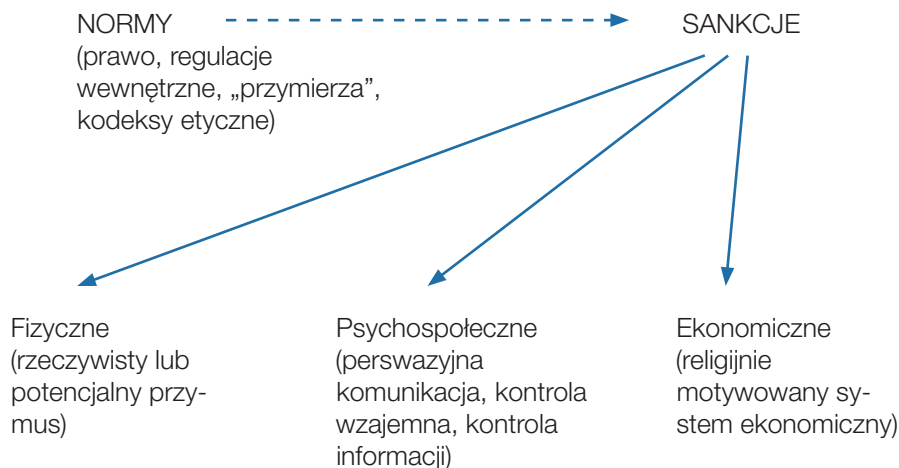
Tak zdefiniowana kontrola polityczna zbliża się do pojęcia władzy politycznej w ogóle, jej zakres znaczeniowy jest jednak węższy. O ile bowiem władzą jest każda relacja społeczna polegająca na intencjonalnym modyfikowaniu zachowania innego podmiotu (DEF. 4), o tyle kontrola polityczna oznacza tylko te relacje władzy, które mają na celu wymuszenie konformizmu poddanych w stosunku do panujących we wspólnocie politycznej (bądź dopiero narzucanych jej przez rządzących) norm. Kontrola polityczna zakłada więc pewien stopień regularności, powtarzalności czy nawet instytucjonalizacji, które nie muszą charakteryzować każdego aktu władzy.

³ Choć mogą, zwłaszcza gdy wspierają czy uzupełniają działania rządzących. Dla przykładu, socjalizacja w rodzinie mormońskiej utrzymywała hierarchiczny wzorzec struktury społecznej. Jak dowodzi O. Karczewska, „Do zadań rodziny należała także nauka posłuszeństwa wobec mormońskich przywódców; [...] również w domu rodzinnym mormoni spotykali się z hierarchią, nie tylko w relacji ojca do syna, ale również w relacji niższego kapłana do wyższego kapłana lub o dłuższym stażu” (*Mormoni amerykańscy w XIX wieku. Dzieje i ideały wychowawcze*, „Saeculum Christianum” 2010, t. 17, nr 2, s. 197). Można to uznać za przykład owego trzeciego wymiaru władzy, o którym pisał Steven Lukes.

⁴ Por. podobne sformułowanie Marii Wieruszewskiej-Adamczyk, referującej teorię kontroli społecznej Edwarda Rossa: „te regulujące instytucje, które zapewniają zgodność zachowań jednostkowych z wymaganiami grupy”. M. Wieruszewska-Adamczyk, *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 13, PWN, Łódź 1971, s. 19.

Pojęcie kontroli społecznej, a co za tym idzie politycznej, może obejmować same tylko sankcje, pozytywne i negatywne, nagradzające konformizm i karzące dewiację (system regulacyjny) bądź także i owe normy oraz reguły, na których straży stoją sankcje (system normatywny). My przyjmujemy tę drugą strategię⁵, wychodząc od systemu normatywnego interesujących nas wspólnot politycznych, a kończąc na systemie szeroko rozumianych sankcji, wymuszających realizowanie owych norm przez członków tych wspólnot. Przedmiotem naszego zainteresowania będą więc normy, głównie prawne i *quasi*-prawne, a następnie różnorodne środki o charakterze komunikacyjnym, wykorzystywane przez władze mechanizmy kontroli wzajemnej, a także zakres użycia (lub jego groźba) fizycznego przymusu. Do mechanizmów kontroli politycznej zaliczyliśmy także zjawiska typowe dla teokracji, jak polityczne wykorzystanie ruchów religijnych czy stosunki ekonomiczne w obrębie omawianych wspólnot, ale tylko o tyle, o ile wynikają one z doktryny religijnej, a tym samym mogą stanowić narzędzie panowania.

Przyjęty przez nas schemat systemu kontroli politycznej w teokracjach przedstawia się więc następująco:



Rys. 8. System teokratycznej kontroli politycznej

Źródło: opracowanie własne

⁵ Podobnie czyni w swoich badaniach cytowana już M. Wieruszewska-Adamczyk, od której pochodzi rozróżnienie systemu normatywnego i regulacyjnego (*ibidem, passim*).

Należy podkreślić, że podział sankcji na fizyczne, psychospołeczne i ekonomiczne dotyczy ich formy, niejako sposobu manifestowania się kontroli politycznej. Co do treści, są one, jak można oczekiwać, w przeważającej mierze religijne. Jest to spójne z naszym wcześniejszym wywodem na temat przywódców teokratycznych jako dysponentów zasobów o charakterze religijnym (p. 4.1), takich jak kontakt z istotami nadprzyrodzonymi, ich błogosławieństwo czy wreszcie zbawienie, które mogą udostępniać bądź, przeciwnie, odbierać poddanym w procesie kontroli politycznej. Nawet fizyczne sankcje, jak np. usunięcie ze wspólnoty w następstwie ekskomuniki lub mormońskie „zadośćuczynienie krwią”, mogą nabierać charakteru głęboko religijnego.

Wydaje się, że pomimo uwypuklonych wcześniej różnic między omawianymi systemami politycznymi, pod względem mechanizmów kontroli politycznej wykazują one znaczące podobieństwa. Dzieje się tak dlatego, że, z antropologicznego punktu widzenia, wszystkie omawiane grupy odpowiadają na ogół modelowi wspólnoty tradycyjnej, o cechach takich, jak „samowystarczalność gospodarcza, izolacja przestrzenna i kulturowa [...] homogeniczność, przewaga kontaktów bezpośrednich”⁶. Jest to ewidentne w odniesieniu do shakerów i mormonów, przynajmniej w interesującym nas okresie, lecz również i purytanie na początku swego osadnictwa funkcjonowali w takich warunkach – izolowani w nieznanym i wrogim otoczeniu, zdani na współpracę i wzajemną pomoc. Determinowało to konieczność utrzymania kulturowej spójności grupy⁷, a z perspektywy jednostek konformizm stanowił nierzadko warunek fizycznego przetrwania.

8.1. Prawo

Ograniczając się przy omawianiu systemu normatywnego do prawa, przyjmujemy zarazem szerokie, antropologiczne rozumienie norm prawnych jako tych, za których przekroczenie grozi społecznie ustalona sankcja⁸, przy czym sank-

⁶ *Ibidem*, s. 30.

⁷ W ten właśnie sposób – elementarnymi względami społecznymi, a nie tylko *stricte* religijnymi – jeden z autorów tłumaczy prześladowania innowierców (J. Fiske, *The Beginnings of New England*, Houghton Mifflin Co., Boston–New York 1889, s. 163).

⁸ A. Hoebel, *Anthropology: the Study of Man*, McGraw-Hill, New York 1966, s. 437; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, PWN, Warszawa 2001, s. 416.

cja ta pochodzi od panujących. Rozróżnienie norm prawnych od ogółu norm społecznych jest zatem analogiczne do przeprowadzonego wcześniej rozróżnienia kontroli politycznej od kontroli społecznej. Kontrola polityczna polega na egzekwowaniu norm prawnych przez panujących, kontrola społeczna nie wymaga w ogóle istnienia relacji władzy politycznej. Normy prawne nie muszą być więc skodyfikowane (spisane), muszą natomiast mieć walor powszechnej obowiązywalności. Takie rozumienie prawa jest szczególnie uzasadnione w odniesieniu do społeczności niepaństwowych, do których zaliczają się shakerzy i mormoni, ale naturalnie obejmuje również państwowy system prawny występujący w koloniach nowoangielskich⁹.

Prawo ma dla każdego teokratycznego systemu politycznego znaczenie fundamentalne: stanowi zespół norm postępowania, jakie bóg ustanowił dla wyznawców w ich relacji do niego, do siebie nawzajem, a zarazem, o ile wyznawcy ci łączą się we wspólnotę polityczną – prawo zawiera projekt funkcjonowania tej wspólnoty, jej instytucji, mechanizmów władzy w jej obrębie. Prawa boskie, otrzymane w postaci ustnych i pisemnych objawień bądź z nich wyinterpretowane, zostają, prędzej czy później, usystematyzowane w postaci pisemnej kodyfikacji (różnego typu wewnętrznych regulaminów, kodeksów itp.) czy nawet niepisanych norm postępowania. Może to prowadzić – poza wewnątrzreligijnym problemem ich prawowierności, zgodności z „autentycznym” objawieniem – do konfliktu z innymi systemami normatywnymi, roszczącymi sobie prawomocność na danym terytorium czy względem danej wspólnoty ludzi. Odnosi się to zwłaszcza do niepaństwowych systemów teokratycznych, w naszym przypadku mormonów, zmagających się, nawet w okresie Utah, z władzami federalnymi usiłującymi wyegzekwować swoją jurysdykcję na tym terytorium, oraz, w jeszcze większym stopniu, shakerów, w żadnej mierze nie posiadających prawnej autonomii. Takim ograniczeniom nie podlegali natomiast purytanie, którzy, tworząc zupełnie nowe, w niewielkim tylko stopniu zależne od Anglii jednostki polityczne, mogli nadać im prawa będące wiernym odbiciem prawa boskiego.

⁹ Dla porównania węższe, państwowcentryczne ujęcie tego problemu: „Każdą normą społeczną jest zabezpieczona sankcją zbiorowości społecznej lub instytucji występującej w imieniu danej zbiorowości. Podstawową cechą wyróżniającą normy prawne spośród innych norm społecznych jest sankcja organizacji państwowej”. *Mała encyklopedia prawa*, red. Z. Rybicki, PWN, Warszawa 1980, s. 369.

8.1.1. Purytanie

Dla purytanów znaczenie prawa wynikało bezpośrednio z doniosłości omówionej wcześniej (rozdział 5) koncepcji przymierza jako idei konstytuującej ich wspólnotę polityczną. Jeśli bowiem przymierze rozumieć jako swego rodzaju układ zawierany przez społeczność z Bogiem oraz przez jej członków ze sobą nawzajem, to prawa można interpretować jako postanowienia tej umowy, warunki, których wypełnienie jest niezbędne, by także On dotrzymał swych zobowiązań. Takie pojmowanie prawa czyni jego przestrzeganie, po pierwsze, obowiązkiem religijnym, obwarowanym ostatecznymi sankcjami, jakimi dysponuje Bóg, z drugiej zaś strony przesłanką przetrwania wspólnoty w skrajnie trudnych, pionierskich warunkach, co bez boskiej pomocy wydawało się niemożliwe.

O zamiarze bezpośredniego wywiedzenia praw obowiązujących w XVII-wiecznych koloniach purytańskich z norm religijnych świadczy ogólna klauzula, figurująca często w ich kodeksach, stanowiąca, że w przypadku braku normy stanowionej, należy w danej sytuacji kierować się słowem Bożym. Dla przykładu, wspomniany już pierwszy dokument o charakterze konstytucyjnym kolonii Connecticut z 1639 r. nadawał gubernatorowi „władzę wymierzania sprawiedliwości zgodnie z ustanowionymi niniejszymi Prawami, a wobec ich braku, zgodnie z Zasadami Słowa Bożego”¹⁰. Analogiczne klauzule zawierają dokumenty innych kolonii purytańskich, np. *The Liberties of the Massachusetts Collonie* (art. 1) czy *Fundamental Articles of New Haven*. Także poszczególne przepisy, zwłaszcza dotyczące przestępstw zagrożonych karą śmierci, były wywiedzione bezpośrednio ze Starego Testamentu. Artykuł 94 *Liberties of Massachusetts*, zatytułowany „Zbrodnie główne”, wylicza dwanaście takich przestępstw, każde zaopatrując w odwołanie do stosownego wersetu Pięcioksięgu Mojżesza¹¹. W zwanej „republiką biblijną” New Haven przez długi czas normy biblijne stosowano bezpośrednio i dopiero w 1856 r. uchwalono kodeks prawny, zawierający aż dwadzieścia trzy zbrodnie zagrożone karą śmierci¹². Nie ozna-

¹⁰ *Fundamental Orders of Connecticut*, art. 1.

¹¹ *The Body of Liberties 1641 (The Liberties of the Massachusetts Collonie)*, http://emoglen.law.columbia.edu/twiki/pub/AmLegalHist/IncestInMass/Body_of_Liberties.pdf [26.01.2015].

¹² L. Goodheart, *Church, State, and Capital Punishment in Seventeenth-Century Connecticut*, [w:] *Religion and the State: Europe and North America in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, eds. J. Stein, S. Donabed, Lexington Books, Plymouth 2012, s. 91.

cza to, że wszystkie przepisy wzorowane były na Biblii, ani że egzekwowano je zawsze z pełną konsekwencją. Nierzadko też oparcie się na autorytecie Starego Testamentu skutkowało łagodniejszymi sankcjami niż w prawie angielskim, stanowiącym dla purytanów drugi naturalny punkt odniesienia¹³. Bez wątpienia jednak prawo Boże stanowiło dla nowoangielskich purytanów podstawowe źródło legitymacji obowiązujących w ich wspólnotach norm.

Przegląd obowiązujących w XVII-wiecznej Nowej Anglii praw wskazuje też wyraźnie, że były one potężnym instrumentem kontroli politycznej. Mimo że system norm prawnych nie był nadmiernie rozbudowany, dotyczyły one najbardziej prywatnych – przynajmniej ze współczesnej perspektywy – sfer życia ludzkiego, takich jak relacje rodzinne czy stosunki intymne. Nie tylko małżeństwo, ale nawet same zaloty wymagały zgody rodziców panny. We wszystkich koloniach istniał obowiązek życia w rodzinie (!): na osoby samotne, zwłaszcza mężczyzn, które wyprowadzały się z domu i ociagały się z założeniem własnej rodziny, nakładano wysokie grzywny¹⁴. Władze sprawowały też nadzór nad wychowaniem dzieci, szczególnie nad ich edukacją moralną i prawną: podczas okresowych kontroli odpytywano dzieci ze znajomości praw obowiązujących w danej kolonii¹⁵, zachęcano też rodziców, by zapewnili im naukę czytania, by mogły zapoznać się z konsekwencjami swego nieposłuszeństwa¹⁶. Wiele przepisów odnosiło się do sfery religijnej: należały do nich wspomniane już prawa wymierzone w innowierców, przymus uczestnictwa w nabożeństwach Kościoła oficjalnego czy zakaz pracy, a nawet podróżowania w niedzielę.

Warto zauważyć, że prawo i wymiar sprawiedliwości sprzyjały nie tylko pewnej ugruntowanej w koncepcji przymierza wizji porządku społeczno-

¹³ Np. włamania czy rozboju nie karano początkowo, jak w Anglii, śmiercią, bo nie przewidywało tego Pismo Święte. Z drugiej strony New Haven rozszerzyło biblijny zakaz homoseksualnej sodomii (seksu analnego lub innego „niezgodnego z naturą”) na tego samego rodzaju stosunki heteroseksualne, śmiercią karano też masturbację czy łamanie sabatu. E. McManus, *Law and Liberty in Early New England. Criminal Justice and Due Process 1620–1692*, University of Massachusetts Press, Amherst 1993, s. 30, 24; L. Goodheart, *Church, State, and Capital Punishment...*, s. 91.

¹⁴ E. McManus, *Law and Liberty...*, s. 39.

¹⁵ *Ibidem*, s. 41.

¹⁶ W Connecticut od 1650 i w New Haven od 1656 r. zagrożone śmiercią było przeklinanie rodzica czy jego uderzenie, choć nikt nie został za to nigdy skazany. L. Goodheart, *Church, State, and Capital Punishment...*, s. 90–91, 94.

-politycznego, ale także utrzymaniu panowania teokratycznej elity politycznej kolonii. Świadczy o tym zarówno prześladowanie innowierców, a zwłaszcza heretyków, potencjalnie podważających monopol i, w konsekwencji, legitymację polityczno-wyznaniowego establishmentu, jak i nierówności w wymiarze sprawiedliwości. Okazuje się, że częstotliwość karania była pozytywnie skorelowana z niskim statusem społecznym i majątkowym, przestępcom z niższych klas częściej wymierzano też kary cielesne (np. chłosty) i publicznego upokorzenia¹⁷ (polegającego najczęściej na obowiązkach noszenia tabliczki z literą oznaczającą popełnione przestępstwo).

Zaobserwowana na powyższych przykładach, daleko posunięta ingerencja prawa w codzienne życie jednostki, a także intensywność kontroli politycznej, którą prawa te umożliwiały, przemawia na korzyść naszej tezy o autorytarnym charakterze purytańskich systemów politycznych. Z punktu widzenia purytanów rzecz przedstawiała się oczywiście zgoła inaczej. Ów nierozzerwalny splot norm religijnych, moralnych i prawnych, egzekwowanych przez wyposażonych w szerokie uprawnienia urzędników, ów uderzający brak rozróżnienia na sferę publiczną i prywatną, do której państwo nie ma dostępu – były naturalnymi konsekwencjami postrzegania się przez wspólnotę jako odpowiedzialny przed Bogiem i związany z nim przymierzem kolektyw. Wyjaśnia to także surowość przepisów, zwłaszcza karnych, które próbowano dostosować jak najściślej do wytycznych Stwórcy, i ich szeroki zasięg. Nie można się jednak zgodzić z Edgarem McManusem, że „system nie był autorytarny we współczesnym sensie wszechobejmującego państwa”, ponieważ działalność rządu ograniczona była prawem, a prawa jednostek chronione¹⁸. Nie w tym rzecz, że władza działała arbitralnie i z pogwałceniem prawa – przeciwnie, cechował ją legalizm i wysoki poziom legitymacji, nie była zatem w żadnym razie tyrańska – tylko że, w majestacie prawa, mogła poważnie ograniczać swobodę działania jednostki. To właśnie czyni ją autorytarną. Rozumienie historycznych, religijnych czy kulturowych uwarunkowań tego stanu rzeczy nie powinno przeszkadzać w jego analizowaniu za pomocą uniwersalnej, niepowiązanej z konkretnym „tu i teraz”, siatki pojęciowej.

¹⁷ E. McManus, *Law and Liberty...*, s. 175–176.

¹⁸ *Ibidem*, s. xi.

8.1.2. Shakerzy¹⁹

W Zjednoczonym Towarzystwie Wierzących w Powtórne Przyjście Chrystusa istniały dwa podstawowe rodzaje regulacji, pełniących funkcję prawa wewnętrznego wspólnoty: „przymierza” (*covenants*) i swego rodzaju regulaminy, noszące nazwę Praw Millenijnych (*Millennial Laws*). Przymierze było dokumentem, który podpisywał nowo przyjmowany członek grupy, pod pewnymi względami przypominającym śluby zakonne, ale nade wszystko będącym pewnego rodzaju umową między wyznawcą a wspólnotą (tj. konkretną rodziną, do której wstępuje, nie zaś całą sektą). Pierwsze przymierza zawierane były w formie ustnej, od końca XVIII w. zaczęły być spisywane (po raz pierwszy w 1795 r. w New Lebanon)²⁰. XIX-wieczne *covenants* były z reguły wzorowane na dokumentach z New Lebanon (choć uwzględniano niekiedy lokalną specyfikę), które z kolei od czasu do czasu rozbudowywano i modyfikowano, zwłaszcza pod wpływem batalii prawnych z apostatami domagającymi się od Towarzystwa odszkodowań²¹.

Wszystkie przymierza, niezależnie od różnic co do szczegółów, miały podobną strukturę ogólną. 1) Preambuła doktrynalna, zawierająca najważniejsze prawdy wiary, szczególnie tę o powtórным przyjściu Chrystusa i ustanowieniu przezeń Królestwa na ziemi (uobecnionego w komunach shakerskich)²²; 2) wynikające stąd powinności wyznawców (wyrzeczenie się „świata”, zachowanie fizycznej i duchowej czystości jako warunki przynależności do owego Królestwa)²³; 3) deklaracja w pełni dobrowolnego przystąpienia do wspólno-

¹⁹ Zawarte w niniejszym podrozdziale oraz częściowo w podrozdziałach 8.2.2 i 8.3.1 analizy dotyczące kontroli politycznej u shakerów zaczerpnięte są z mojego artykułu *Legitimation Mechanisms as Third-Dimension Power Practices: the Case of the Shakers*, „Journal of Political Power” 2012, vol. 5, No 3, s. 386–387, 390–391, 395–399.

²⁰ S. Paterwic, *The A to Z of the Shakers*, Scarecrow Press, Lanham 2009, s. 50.

²¹ E. D. Andrews, F. Andrews, *Work and Worship Among the Shakers*, Dover Publications, New York 1974, s. 170–174.

²² Np. „Zgodnie z wiarą tego Kościoła, że Chrystus pojawił się po raz drugi [...] i rozpoczął ustanawianie swego królestwa sprawiedliwości i pokoju na ziemi”, *Pleasant Hill Covenant, 1814*, [w:] *The Constitution of the United Societies of Believers (called Shakers)*, Watervliet 1833 (reprint: AMS, 1978), s. 81.

²³ „Zostaliśmy powołani [...] by odrzucić związek i porządek ciała, a zamiast tego dążyć do związku i porządku ducha”, *Union Village Covenant, 1810*, [w:] *The Constitution...*, s. 1.

ty²⁴; 4) zobowiązanie do podporządkowania się władzy członków prezydium, starszych, diakonów i wszelkich innych przywódców wspólnoty²⁵; 5) rezygnacja z własności prywatnej poprzez oddanie wszystkich dóbr grupie oraz wspólne ich użytkowanie, na równi z innymi, niezależnie od wielkości wniesionego wkładu, tak długo, jak długo pozostawało się członkiem komuny²⁶; 6) zrzeczenie się wszelkich roszczeń do wynagrodzenia za pracę na rzecz wspólnoty w przypadku jej opuszczenia (odchodzący z „nowicjatu”, czyli Gathering Order, odzyskiwał tylko wniesioną własność, odstępcy z Church Order, czyli pełni członkowie, zrzekali się także i tego)²⁷.

Przymierze wiążywało więc członków ze wspólnotą poprzez obowiązek przestrzegania pewnych reguł i pracy na rzecz grupy, dostarczając jednocześnie dla struktury sekty i panujących w niej zasad religijnego uzasadnienia i, z prawnego punktu widzenia, zabezpieczając ją przed roszczeniami odszkodowawczymi. Z naszej perspektywy szczególnie istotny jest sposób, w jaki przymierza sankcjonowały stosunki władzy wewnątrz wspólnoty. Dla przykładu, sygnatariusze przymierza z osady Sabbathday Pond (późniejszej Sabbathday Lake) z 1796 r. deklarowali posłuszeństwo wobec przywódców zarówno całego Towarzystwa, jak i własnej komuny:

[...] zgodnie z zasadami i przymierzem Kościoła naszej Wspólnoty w New Lebanon w stanie Nowy Jork [...], który uznajemy za naszych Starszych i Wzory w ewangelii [...] Starszy John Barns, którego uznajemy za naszego Starszego i Pasterza Ewangelii²⁸.

²⁴ „Zgodnie z naszą wiarą i pragnieniem, korzystając z naszej wolnej woli i na podstawie swobodnego wyboru, wspólnie postanawiamy i zgadzamy się żyć razem w jednej rodzinie...”, *loc. cit.*

²⁵ „Wszyscy razem i każde z osobna zobowiązujemy się do posłuszeństwa naszym rodzicom w Panu [...] stosować się do ich rady, nagany”, *Watervliet, Ohio Covenant, 1818*, [w:] *The Constitution...*, s. 90.

²⁶ „Każdy członek, jak długo znajduje się w ewangelicznym związku i dochowuje tego przymierza, cieszyć się będzie równymi prawami, korzyściami i przywilejami w użytkowaniu wszelkich rzeczy należących do Kościoła, według potrzeb i okoliczności; niezależnie od tego, ile kto wniósł i poświęcił”, *An Improved Edition of the Church Covenant, 1829*, [w:] *The Constitution...*, art. VI, s. 46.

²⁷ J. Whitworth, *God's Blueprint. A Sociological Study of Three Utopian Sects*, Routledge & Kegan Paul, London–Boston 1975, s. 25–26.

²⁸ *Gorham Covenant, 1810*, rkps w SLSL.

Co istotne, władza tych przywódców była legitymizowana przez wywiedzenie ich od założycieli sekty w nieprzerwanej linii prawomocnej sukcesji, dzięki której pierwotna boska charyzma Ann Lee i jej pierwszych następców była przenoszona na kolejnych liderów²⁹. Przymierze wzmacniało hierarchiczne relacje wewnątrz wspólnoty także i w ten sposób, że tylko posłuszeństwo wobec przywódców dawało gwarancję pozostania w komunie, a tym samym korzystania z owoców wspólnej pracy i wspólnych dóbr dożywotnio, również na starość i w chorobie (a więc *de facto* z zabezpieczenia socjalnego, które w realiach XIX-wiecznych było wartością niebagatelną, bo w słabym stopniu gwarantowaną przez państwo). Uprawnienia te, wraz z wszelkimi roszczeniami, tracili bowiem nie tylko apostaci, ale również członkowie wydaleny z grupy, zwykle z powodu notorycznego nieposłuszeństwa i łamania dyscypliny. Był to środek stosowany tylko w skrajnych przypadkach, niemniej stanowiący realną sankcję w rękach liderów.

Drugi typ wewnętrznego prawa wspólnoty, rodzaj regulaminu, a zarazem kodeksu etycznego, o nazwie *Rules and Orders* (inaczej: *Millennial Laws*), wyewoluował z ustanowionych przez założycieli sekty zasad, początkowo przekazywanych wyłącznie w formie ustnej. Jeszcze Lucy Wright sprzeciwiała się ich opublikowaniu, już to z powodu typowej dla przywódców charyzmatycznych nieufności do słowa pisanego i nieelastyczności, jaką pociąga za sobą każda kodyfikacja, już to z obawy, że wydostaną się do świata zewnętrznego. Dlatego *Prawa Millenijne* skodyfikowano i wydrukowano w ograniczonym nakładzie dopiero po jej śmierci, w 1821 r. W 1845 r., na fali odnowy religijnej w okresie Ery Objawień (zob. niżej p. 8.3.1), kodeks znowelizowano – ta jego nowa, zastrzona wersja obowiązywała do 1860 r., kiedy to wprowadzono nowy, zliberalizowany zbiór zasad. Choć shakerscy apologeti ubolewają, że to właśnie krótko obowiązujące *Prawa Millenijne* z roku 1845 zyskały największy rozgłos i na ich podstawie ocenia się stosunki panujące w grupie, są one niewątpliwie reprezentatywne dla okresu największego rozkwitu utopijnego perfekcjonizmu shakerskiego³⁰, po którym, w drugiej

²⁹ Zob. np. przymierze z Harvard z 1814 r., określające aktualnych przywódców wspólnoty, starszego Eleazara Randa i starszą Hannah Kendal jako kontynuatorów linii sukcesjiciągającej się od Matki Ann, przez Jamesa Whittakera, Josepha Meachama i Lucy Wright, czyli całą „wielką czwórkę” wczesnego shakeryzmu (*The Covenant of the Church at Harvard, Mass. 1814*, rkps w SLSL).

³⁰ Stephen Stein określa je jako „najpełniejszy wyraz wspólnotowego ascetyzmu, który zapanował w Towarzystwie” (*Shaker Experience in America*, Yale University Press, New Haven–London 1992, s. 198).

połowie XIX w., sekta zaczęła wkraczać w okres powolnego uwiądu demograficznego i ekonomicznego, a ponieważ także religijnego i moralnego.

Prawa Millenijne regulowały najrozmaitsze dziedziny życia wspólnotowego, poczynając od kultu religijnego, poprzez pracę i wszelką aktywność ekonomiczną, edukację dzieci, grzebanie zmarłych, sposób odnoszenia się do innych członków wspólnoty, higienę osobistą, a skończywszy na szczegółowym rozkładzie dnia codziennego. Najważniejsze z punktu widzenia shakerskiego światopoglądu i praktyki obszary podlegające regulacji, to, prócz samego kultu i świętowania niedzieli, separacja płci oraz izolacja od świata zewnętrznego. Mężczyźni i kobiety, mimo że mieszkali w tych samych budynkach, musieli schodzić osobnymi schodami, jeść przy osobnych stołach, a także unikać spotkań, szczególnie sam na sam, i niepotrzebnych rozmów (rozmawiać można było tylko w czasie specjalnych spotkań – *union meetings* – w ściśle kontrolowanych warunkach i wyłącznie na tematy ogólne), nie robić sobie prezentów, ani żadnych osobistych przysług³¹. Co do kontaktów ze światem zewnętrznym, byli do niego uprawnieni niemal wyłącznie przywódcy oraz *trustees*, czyli ekonomowie wspólnoty, odpowiedzialni za wszelkie transakcje handlowe i finansowe z otoczeniem. Nawet jednak oni, jeśli opuszczali osadę w interesach, musieli do minimum ograniczyć wszystkie kontakty z moralnie skażonym światem zewnętrznym, a po powrocie oczyścić się rytualnie przed ponownym dopuszczeniem do uczestnictwa w nabożeństwach³².

Drugą uderzającą cechą *Praw Millenijnych*, oprócz ich szerokiego zakresu obejmującego wszystkie aspekty życia członków wspólnoty, jest ich nie-spotykana drobiazgowość. Podczas nabożeństw wyznawcy musieli nie tylko w ściśle określony sposób wchodzić do sali i zajmować w niej miejsca, ale także rozpoczynać klęknięcie od prawego kolana, a ręce składać w ten sposób, by palce prawej ręki znajdowały się nad palcami lewej³³. Ściśle określony był także

³¹ *Millennial Laws or Gospel Statutes and Ordinances Adapted to the Day of Christ's Second Appearing* [1845], part II, section V, przedruk w: E. D. Andrews, *The People Called Shakers. A Search for the Perfect Society*, Dover Publications, New York 1963, s. 266–268.

³² *Ibidem*, part I, section IV, s. 257–260.

³³ E. D. Andrews, *The People Called Shakers...*, s. 246. Przepisy te pochodzą z pierwszej edycji *Rules and Orders* z 1821 r., co *notabene* przeczy tezie, że restrykcyjność cechowała wyłącznie *Prawa Millenijne* obowiązujące w latach 1845–1860.

sposób leżenia na łóżku, jego kolor (zielony), kolor pościeli, jakiego wolno było używać (biała i niebieska)³⁴, noga, od której należy zacząć wchodzenie po schodach (prawa)³⁵, odległość, jaką należy zachować wyglądając przez okno. Nie wolno było opierać się o ścianę ani łóżko³⁶, rozmawiać tuż przed i w trakcie posiłków³⁷, jeść świeżego chleba itd.

Rozmaicie można oceniać sens i znaczenie poszczególnych reguł. Część z nich miała bezpośrednie uzasadnienie w teologii grupy (ściśła separacja płci, właściwa dla sekt introwertycznych konieczność odizolowania się od świata zewnętrznego), inne wyrastały z praktyki i doświadczenia (zasady dotyczące utrzymywania czystości i higieny osobistej, przepisy przeciwpożarowe, dobre praktyki przy pracach rolnych, ogrodniczych, rzemieślniczych itd.), niektóre jednak, uderzające swoją nadmierną na pozór restrykcyjnością, można zapewne uzasadnić podobnie, jak reguły klasztorne: ich zadaniem było nadanie życiu codziennemu pewnej monotonii, ascetycznej regularności i przewidywalności, w której umysł może bez reszty oddać się życiu duchowemu. Niezależnie od tego, na ile zamiar ten został uwieńczony powodzeniem, *Prawa Millenijne* dały podstawę do stworzenia totalitarnych mechanizmów władzy, którym niebawem jeszcze się przyjrzymy.

8.1.3. Mormoni

Mormońska koncepcja sprawiedliwości oparta była, jak w każdej teokracji, na prymacie prawa boskiego nad wszelkimi ludzkimi ustanowieniami. Właściwe interpretowanie i stosowanie tego objawionego prawa gwarantuje wyłącznie Kościół, który, w odróżnieniu od cywilnych sędziów, dysponuje darem proctwa, czyli bezpośrednim kanałem komunikacji z Bogiem i posiada kwalifikacje do rozumienia jego woli. To właśnie Kościół, a nie ustanowione przez niewiernych sądy, winien stać na straży moralności wyznawców.

Głęboka niechęć mormonów wobec prawa świeckiego miała swoje źródło w doświadczeniach prześladowań, w których amerykański wymiar sprawiedliwości, stanowy i federalny, współuczestniczył, albo którym nie potrafił

³⁴ *Millennial Laws 1845*, part II, section X, s. 271–272.

³⁵ E. D. Andrews, *The People Called Shakers...*, s. 246.

³⁶ *Millennial Laws 1845*, part II, section XVIII, s. 279.

³⁷ *Ibidem*, part II, section VIII, s. 270–271.

zapobiec³⁸. Wielokrotne wymierzone w nich pogromy, lincze, fałszywe oskarżenia itp. z okresu 1830–1846, które najczęściej pozostawały bezkarne, wycisnęły w ich świadomości niezatarte piętno. Przyczyny negatywnego stosunku do prawa tkwiły jednak głębiej. Socjologicznie rzecz biorąc, w odróżnieniu od innych mieszkańców amerykańskiego pogranicza mormoni stanowili niezwykle spójną, kulturowo i aksjologicznie jednorodną wspólnotę, której przyświecał jasno określony cel. Gwarantowało to wysoki poziom kontroli społecznej, zapewnianej przez normy społeczne ugruntowane w religii i egzekwowane przez cieszący się niekwestionowanym autorytetem Kościoła. Prawo nie było więc potrzebne do

ochrony jednostkowych uprawnień albo regulacji działania społeczeństwa obywatelskiego [...] Prawo miało być użyte do budowy „Królestwa Bożego na ziemi”, mogło więc zostać właściwie sformułowane i zastosowane wyłącznie przez podmiot, poprzez który cel ten miał się zrealizować: Kościół³⁹.

Prawo amerykańskie, wraz z towarzyszącym mu federalnym wymiarem sprawiedliwości, który siłą rzeczy został ustanowiony w federalnym terytorium Utah, stanowiło tylko przeszkodę na drodze do tego utopijnego celu. W efekcie mormoni mieli je w głębokiej pogardzie, a sprawiedliwości szukali w wewnętrznych sądach kościelnych, które nie musiały stosować innych norm niż te objawione przez Boga⁴⁰. Jacob Boreman, jeden z sędziów federalnych oddelegowanych do Utah, skarży się w swoich wspomnieniach na wszelkiego rodzaju obstrukcję federalnego wymiaru sprawiedliwości: nominacje marszałków sądowych (*marshalls*) przez mormońską legislaturę z pominięciem niemormońskiego gubernatora, wpływanie przez Kościół

³⁸ Jak miał się wyrazić Brigham Young, „Wiem, że Stany Zjednoczone nie pomordowały naszych żon i dzieci, nie spaliły naszych domów i nie zrabowały naszej własności, ale patrzyły na to beczynnienie i nie powiedziały nawet słowa, te przekłete kundle”. L. Brandenbury, P. Brochus, H. Brouhgton, *The Spiritual Wife Doctrine of the Mormons Proved From the Report of the Judges of the Utah Territory to the President of the United States. Given Entire from the New York Herald of January the 10th, 1852*, R. Edwards, Cheltenham 1852. s. 7.

³⁹ O. Linford, *The Mormons, the Law, and the Territory of Utah*, „The American Journal of Legal History” 1979, vol. 23, No 3, s. 223.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 231–233.

na decyzje mormońskich sędziów niższych instancji (sędziów pokoju bądź *probate courts*) i ław przysięgłych, ukrywanie poszukiwanych mormońskich przestępców (w szczególności Johna D. Lee i innych oskarżonych o udział w masakrze z Mountain Meadow) itp.⁴¹ Działania takie opisywaliśmy już wyżej (p. 7.4.2) jako zmierzające do zneutralizowania wszelkich ośrodków władzy niezależnych od Kościoła i w rezultacie pozwalające jego funkcjonariuszom na utrzymanie w swoich rękach jak najwyższego poziomu kontroli politycznej.

Ustanowienie prawa pisanego traktowano jako konieczność wymuszoną względami politycznymi (ubieganie się o status stanu lub terytorium federalnego), ale nawet wówczas gubernator Young przypominał ustawodawcom, że „Prawo jest wypisane w ich sercach i trudno przenieść je na papier”. Dlatego „nawet w sprawach karnych prawo powinno w dużej mierze pozostać w uznaniu sądu”⁴². W sądach terytorialnych można było stosować i powoływać się wyłącznie na prawa „uchwalone przez Gubernatora i Zgromadzenie Ustawodawcze tego Terytorium oraz przez Kongres USA”, a „żaden raport, decyzja czy postępowanie przed jakimkolwiek innym sądem nie może być odczytane, przywołane, przytoczone ani przyjęte jako precedens w jakiegokolwiek innej sprawie”⁴³. W ten sposób, jak zauważył jeden z komentatorów, wyeliminowano jednocześnie dwa spośród filarów amerykańskiego systemu prawnego: angielskie prawo zwyczajowe i zasadę precedensu⁴⁴.

W tej samej logice mieści się też niechęć do kruczków prawnych i procedur, które mogłyby zakłócić właściwy wymiar sprawiedliwości: „Obowiązkiem Sądu będzie nie dopuścić, by względy proceduralne stanęły na przeszkodzie celom

⁴¹ J. S. Boreman, *Crusade Against Theocracy: the Reminiscences of Judge Jacob Smith Boreman of Utah, 1872–1877*, ed. L. Arrington, „The Huntington Library Quarterly” 1960, vol. 24, No 1, s. 15, 22, 28.

⁴² Słowa te Young skierował do członków General Assembly 7.01.1851. W. Woodruff, *Wilford Woodruff's Journal*, ed. S. Kenney, Signature Books, Midvale 1985, vol. 4, s. 4.

⁴³ *An act containing provisions applicable to the laws of the Territory of Utah*, sekcja 1, przyjęty 14.01.1854, [w:] *Acts, resolutions, and memorials passed at the several annual sessions of the Legislative Assembly of the Territory of Utah*, Joseph Cain, Great Salt Lake City 1855.

⁴⁴ D. Bigler, *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847–1896*, Utah State University Press, Logan 1998, s. 50.

Sprawiedliwości”⁴⁵. Dobrze współgra z tym znana powszechnie pogarda Brigham Younga do prawników. W 1865 r. przewodniczący Kościoła oświadczył:

Gdy adwokat wstępuje do Kościoła, to jeśli pozostała mu choć odrobina zdrowego rozsądku i zabierze się za oranie i uprawianie ziemi, jest jeszcze szansa, że wyjdzie na ludzi. Lecz jeśli pozostanie przy swoich starych zwyczajach i nawykach, nie ma dla niego wiele nadziei, zrujnuje się, utraci Ducha Bożego, o ile go kiedykolwiek posiadał, i na powrót pograży się w ciemnościach nocy⁴⁶.

Prawników w Utah nie chroniła też tajemnica adwokacka⁴⁷, a o sposobie traktowania sędziów federalnych wspominaliśmy już wcześniej (p. 7.4.1).

Wobec powyższego nie może dziwić, że systemu normatywnego realnie regulującego funkcjonowanie wspólnoty mormońskiej należy szukać w nieformalnych zasadach ustanawianych przez Kościół, ewentualnie w wpływających z nich prawach uchwalanych przez kontrolowane przezeń instytucje świeckie, nie zaś narzucane mormonom prawa federalne. Skuteczność mechanizmów kontroli społecznej jest bowiem uwarunkowana poziomem zintegrowania i zgodności systemu regulacyjnego (sankcji) z uewnętrznym systemem normatywnym⁴⁸.

⁴⁵ „[...] in no case to suffer technicalities to frustrate the ends of Justice”. Sekcja 9 ustawy o organizacji sądownictwa ze stycznia 1850 r., w: *Ordinance regulating elections, passed by General Assembly, Nov. 12 1849*, w zbiorach Marriot Library, University of Utah.

⁴⁶ *Journal of Discourses*, vol. 11, s. 125 (http://scripturesbeta.byu.edu/jod/pdf/JoD11/JoD11_0125.pdf, 3.11.2012). W liście do apostoła George’a G. Cannona z lipca 1857 r. Young, pisząc o pozytywnych skutkach reformacji, zaliczył prawników do niezbyt szacownego grona: „Sposób, w jaki pozbyliśmy się adwokatów, bumelantów, apostatów, urzędników, tych, którzy domagają się specjalnego traktowania i wszelkich innych nieczystości, niechaj będzie przestrożą dla wszystkich grzeszników, że to nie jest dla nich właściwe miejsce”. List z 4.07.1857, cyt. za: P. Peterson, *The Mormon Reformation of 1856–57. The Rhetoric and the Reality*, „Journal of Mormon History” 1989, vol. 15, No 1, s. 77.

⁴⁷ O. Linford, *The Mormons...*, s. 230.

⁴⁸ Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii...*: „Skuteczność mechanizmu kontroli społecznej polega także na wzajemnym uzupełnianiu się wartości zinternalizowanych i mechanizmów przymusu” (s. 228).

8.2. Sankcje

8.2.1. Przemoc

Teoretyczne znaczenie potencjalnego lub faktycznego zastosowania przemocy jako podstawy panowania uzasadniliśmy wyżej, przeciwstawiając władzę legitymizowaną władzy opartej na przymusie (por. p. 1.2.2, TW. 2). Stanowi to co prawda pewne uproszczenie, stosowanie siły w niektórych okolicznościach może być bowiem aprobowane przez większość poddanych, a tym samym nie podważać legitymacji systemu w ich oczach, bez wątpienia świadczy jednak o tym, że przynajmniej część poddanych nie akceptuje w pełni roszczenia rządzących do posłuszeństwa.

Twierdziliśmy także, że teokracje górują na ogół nad systemami o innym źródle uprawomocnienia władzy poziomem akceptacji przez poddanych formuły legitymizacyjnej i, co za tym idzie, znaczeniem czynnika legitymacji jako podstawy panowania (TW. 4), oraz że w ich obrębie czynnik legitymacji przeważa nad czynnikiem przymusu (TW. 5). To ostatnie twierdzenie wydaje się prawdziwe w stosunku do wszystkich omawianych przez nas systemów, choć, jak się okaże, w niejednakowym stopniu⁴⁹.

U shakerów przemoc w relacjach między rządzącymi a poddanymi nie występowała właściwie wcale, jeśli nie liczyć lekkiego karcenia dzieci. Przyznają to nawet niektórzy apostaci, co uwiarygodnia ich relację. „Potwierdzam – pisał Harvey Elkins, były członek wspólnoty w Enfield, Connecticut – mając

⁴⁹ Twierdzenia tego nie da się jednak bez zastrzeżeń zastosować do wszystkich bez wyjątku teokracji. Dla przykładu, we wzmiankowanym wcześniej (p. 3.2.5) Münsterze pod rządami anabaptystów panował klasyczny rewolucyjny terror. Ci, którzy sprzeciwiali się działaniom władz (np. przymusowym konfiskatom), ich poglądom, albo nie dość ochoczo poddawali się powtórnemu chrztowi (o ile wcześniej nie wyjechali z miasta) byli represjonowani, a karą śmierci szafowano bardzo hojnie. Opornych zastraszano, np. zamykając w kościele i grożąc śmiercią. Jeśli chodzi o zakres kontroli społecznej, była to niewątpliwie teokracja totalitarna. Charakterystyczne było dążenie do stworzenia całkiem nowego porządku: zlikwidowano nawet nazwy dni tygodnia, niszczone wszystkie książki z wyjątkiem Biblii, zmierzano do całkowitego monopolu doktrynalnego. Zob. N. Cohn, *W pogoni za millenium. Millenaryscy buntownicy i mistycy anarchiści średniowiecza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 246.

na względzie wyłącznie prawdę, że surowe prawo religijne wyraźnie zakazuje jakichkolwiek kar cielesnych”⁵⁰. Zakaz taki, jak widać, miał więc także uzasadnienie religijne. Przymusu fizycznego w jakiejkolwiek formie – bicia, więzienia itp. – istotnie nie stosowano, a ostateczną sankcją dla tych, których nie udało się okiełznać innymi sposobami, było usunięcie ze wspólnoty.

U mormonów przemoc w relacjach władzy pojawiła się jeszcze przed zasiedleniem Basenu Jeziora Słonego. Już w 1838 r. w Missouri powołano tajną organizację paramilitarną o nazwie Synowie Dana (*Sons of Dan*), zwaną też danitami (*Danites*), której podstawową funkcją była obrona społeczności mormońskich przed wrogością niemormońskiego otoczenia, ale która już wówczas była wykorzystywana jako rodzaj wewnętrznej służby bezpieczeństwa. Także i później, w Nauvoo, a zwłaszcza w Utah, przywódcy mormońscy dysponowali niesformalizowaną grupą oddanych „silnorekich” – takich jak Porter Rockwell, William Hickman, Hosea Stout czy John D. Lee – którzy na polecenie zwierzchników gotowi byli nękać, represjonować, a nawet zabijać apostatów, przeciwników politycznych Brigham Younga i wszystkich tych, którzy sprzeciwiali się jego władzy. Do najbardziej znanych akcji owych egzekutorów (*enforcers*) woli przywódców należała tzw. masakra w Mountain Meadow w 1857 r., kiedy to mormoni wspólnie z Indianami wymordowali ponad 120 emigrantów z Arkansas przejeżdżających przez Utah⁵¹; zabójstwo, w tym samym roku, członków rodziny Parishów, która porzuciła mormonizm⁵²; zastraszanie urzędników federalnych i innych nieprzychylnych mormonom innowierców; kastracje, pod pretekstem zoofilii lub innych przestępstw seksualnych⁵³.

Teologicznego uzasadnienia dla przynajmniej niektórych z owych aktów przemocy dostarczała doktryna *blood atonement*, czyli „zadośćuczynienia krwią”, głosząca, że do zmycia niektórych ciężkich grzechów niezbędna jest

⁵⁰ H. Elkins, *Fifteen Years in the Senior Order of Shakers*, Dartmouth Press, Hanover 1853, s. 30.

⁵¹ J. Brooks, *Mountain Meadow Massacre*, University of Oklahoma Press, Norman 1950.

⁵² D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 131–132.

⁵³ W najgłośniejszym przypadku biskup mormoński Warren Snow nakazał kastrację – pod pretekstem oskarżenia o zoofilię – młodzieńca rywalizującego z nim o względy pewnej dziewczyny. D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1997, s. 255 i przyp. 195.

ofiara życia, a zatem jej poniesienie leży w interesie samego grzesznika. Jak zreferował ją późniejszy przewodniczący Kościoła Joseph Fielding Smith,

Człowiek może popełnić ciężkie grzechy [...], które postawią go poza zasięgiem oddziaływania odkupieńczej krwi Chrystusa. Jeśli więc pragnie zbawienia, musi złożyć ofiarę z własnego życia, by odkupić – na tyle, na ile leży to w jego mocy – popełniony grzech⁵⁴.

Doktryna ta, głoszona w połowie XIX w., w szczególności zaś w okresie tzw. reformacji mormońskiej⁵⁵ (zob. niżej), mogła przyczynić się do niektórych, pojedynczych zabójstw (za lub bez zgody ich ofiary), z pewnością jednak nie należy jej łączyć z większością aktów przemocy politycznej popełnianych w tym okresie w Utah⁵⁶.

Pozostałe oblicza przemocy w mormońskim systemie politycznym wiążą się z jego *quasi*-państwowym charakterem. Chodzi tu, po pierwsze, o istnienie jednostki paramilitarnej, o nazwie Legion Nauvoo, funkcjonującej najpierw w Illinois, a później w Utah w charakterze milicji lokalnej. Jego działania skierowane były głównie przeciwko zagrożeniom zewnętrznym (niechętni mormonom sąsiedzi, Indianie, armia Stanów Zjednoczonych podczas tzw. wojny Utah w 1857 r.), z naszego punktu widzenia istotniejsze są jednak przypadki jego wykorzystania jako instrumentu utrzymywania kontroli politycznej wewnątrz systemu przez przywódców Kościoła. Dobrym tego przykładem jest siłowe zdławienie schizmatycznego ruchu Josepha Morisa w 1862 r. dzięki użyciu Legionu Nauvoo⁵⁷, który formalnie występował

⁵⁴ J. F. Smith, *Doctrines of Salvation*, t. 1, Bookcraft, Salt Lake City 1954, s. 134.

⁵⁵ P. Peterson, *The Mormon Reformation of 1856–57...*, s. 67.

⁵⁶ Wydaje się tak czynić Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions...*, który podaje przykłady zabijania za ciężkie grzechy, sugerując ich związek z *blood atonement* (s. 246–248), gdy tymczasem można je interpretować po prostu jako egzekucje (choć niekoniecznie w majestacie prawa) za zbrodnie zagrożone karą śmierci. Rzeczywiste znaczenie doktryny zadośćuczynienia krwią pomniejsza Peterson, *The Mormon Reformation of 1856–57...*, s. 67, choć była ona jednym z głównych narzędzi polemicznych używanych w XIX w. przeciwko mormonom. Sam Brigham Young uważał ją raczej za ideał możliwy do osiągnięcia dopiero w przyszłej doskonałej teokracji.

⁵⁷ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 209–213.

tu jako siły pomocnicze szeryfa działającego z nakazu sądu, przy pełnej jednak aprobachie Kościoła. Po drugie, w Terytorium Utah istniały oczywiście normalne struktury policyjne, stanowiące dopełnienie wymiaru sprawiedliwości. W charakterystyczny dla mormońskiego systemu politycznego sposób, wszystkie te instytucje (oddziały wojskowe, lokalne sądy i policja, z wyjątkiem sędziów i urzędników federalnych) były faktycznie podporządkowane Kościołowi.

Oceniając mormoński system polityczny pod kątem znaczenia czynnika przymusu, nie należy jednak sądzić, że owa „kultura przemocy”, jak określa to Quinn⁵⁸, miała znaczenie dominujące. Władza przywódców Kościoła charakteryzowała się silną religijną legitymacją, ich roszczenie do posłuszeństwa opierało się na ich pozycji proroków i objawicieli woli boskiej, nie zaś dysponentów siły fizycznej. Świadczy o tym choćby olbrzymia determinacja i ślepe nieomal posłuszeństwo, z jakim szeregowi wyznawcy na rozkaz przywódców opuszczali swoje domostwa i przemierzali dwa tysiące kilometrów w drodze do Nowego Jeruzalem, nie bacząc na towarzyszące temu cierpienia i śmierć⁵⁹, a potem wielokrotnie jeszcze podporządkowywali się bez sprzeciwu woli hierarchii. Trzeba zgodzić się z oceną Thomasa O'Dea, że

Sukces ruchu mormońskiego w tak wielu przedsięwzięciach i jego spoistość w obliczu porażek wskazuje, że [...] pozycja przywódców opierała się w ostatecznym rozrachunku na przyzwoleniu poddanych. Ten nowy ruch bez wątpienia posługiwał się siłą, ale terror wobec wrogów i odstępców w Missouri, Illinois i Utah należy postrzegać tylko jako dodatek do wspólnoty opartej na zgodzie [*community of consent*], ufundowanej na wspólnie przyjętej nowej religii.

W efekcie, w cechującym każdą władzę napięciu między zgodą (w naszej terminologii: legitymacją) a przymusem mormonizmowi udawało się zawsze przechylić szalę na korzyść tej pierwszej⁶⁰.

⁵⁸ *Mormon Hierarchy: Extensions...*, rozdz. 7.

⁵⁹ Epopeję tę opisuje W. Stegner, *The Gathering of Zion. The Story of the Mormon Trail*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1981, *passim*.

⁶⁰ T. O'Dea, *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 244–245.

Jeśli chodzi o purytańskie kolonie Nowej Anglii, to cechujące je mechanizmy stosowania przemocy wynikały z faktycznie państwowego (choć formalnie nie były suwerenne) charakteru ich systemów politycznych. Jak każde państwo, rościły sobie – na ogół skutecznie – prawo do monopolu na legalne stosowanie przymusu i w jego ramach utrzymywały sądy, stróżów prawa (konstabli) i innych urzędników wykonawczych, w okresie zaś wojny powoływały pod broń lokalne milicje. Aparat ten nie był nadmiernie rozbudowany i działał na ogół w granicach prawa, trudno więc mówić o szczególnie dużym znaczeniu elementu przymusu w purytańskich systemach politycznych, w porównaniu przynajmniej z innymi państwami. Z całą pewnością natomiast cieszyły się one, jak już wskazywaliśmy, silną legitymacją, szczególnie w pierwszych dekadach swojego istnienia.

Podsumowując, najniższy, praktycznie zerowy poziom przemocy jako instrumentu kontroli społecznej w rękach rządzących zaobserwowaliśmy u shakerów, których system polityczny, paradoksalnie, uznaliśmy skądinąd za najbliższy bieguna totalitarnego pod względem zakresu i intensywności władzy panujących. Tę obejmującą każdy, najdrobniejszy aspekt życia władzę udało się jednak osiągnąć innymi środkami, a stosowanie przemocy, nawet gdyby religia shakerów na to pozwalała, byłoby dodatkowo utrudnione z racji ich funkcjonowania w obrębie innych, państwowych systemów politycznych (USA i poszczególnych stanów), roszcujących sobie w tej dziedzinie pretensje do wyłączności. Wyłączność taką miały XVII-wieczne jednostki polityczne purytanów, korzystały z niej jednak w sposób nie podważający prawomocności rządzących w oczach poddanych. U mormonów wreszcie, zawieszonych niejako między tymi dwoma biegunowo różnymi statusami politycznymi – między suwerennością swego ziemskiego królestwa Bożego, będącego ich politycznym ideałem a koniecznością podporządkowania się władzom zewnętrznym, najpierw stanowym, a potem federalnym – przemoc przejawiała się zarówno w sposób zalegalizowany, jak i jako nieformalny mechanizm utrzymywania przez Kościół kontroli nad zachowaniami, postawami i poglądami mieszkańców Królestwa. Także i wówczas była zaledwie dodatkiem do dobrowolnej, umotywowanej religijnie akceptacji władzy rządzących ze strony poddanych. Ostatecznie zatem wszystkie omawiane systemy, choć w niejednakowej mierze, zdają się potwierdzać tezę o przewadze legitymacji nad przymusem w teokratycznych systemach politycznych.

8.2.2. Sankcje psychospołeczne

Podkreślane wyżej ograniczone znaczenie przemocy fizycznej nie oznacza, że przywódcy nie dysponowali innymi metodami dyscyplinowania członków grupy i zapewniania sobie ich posłuszeństwa. Także i tam, gdzie przemoc występowała, nie stanowiła ona dominującego środka kontroli społecznej. W użyciu były metody zarówno specyficznie teokratyczne, jak i typowe dla każdej władzy autorytarnej lub totalitarnej. Najważniejsze zidentyfikowane przez nas kategorie nieopartych na przymusie, psychologiczno-społecznych środków kontroli politycznej występujące w badanych teokracjach to: 1) perswazyjna komunikacja; 2) kontrola wzajemna; 3) kontrola nad informacją.

Pierwsza z nich obejmuje w pierwszym rzędzie bezpośrednie naciski liderów, zmierzające do wymuszenia konformizmu członków w stosunku do panujących w grupie norm i reguł, a przybierające formy takie, jak „modlitwa, prośba, perswazja, delikatne napominanie”⁶¹. Na wyłamujących się z surowej dyscypliny panującej we wspólnocie shakerskiej wywierana była stała presja psychiczna, w postaci ciągłej ich obserwacji, wielokrotnego ganienia przez przywódców, a nawet publicznego upokarzania na oczach „rodziny” czy wręcz całej osady, nierzadko kończącego się wymuszoną samokrytyką⁶². Surowe reprimendy zarówno w cztery oczy, jak i przy świadkach, należały też do repertuaru przywódców mormońskich. Cieszący się olbrzymim autorytetem Brigham Young stosował je z powodzeniem jeszcze w okresie wielkiej emigracji, a potem także w Utah⁶³, naśladowali go zaś przywódcy na wszystkich szczeblach struktury Kościoła. Analogicznie postępowali purytańscy pastory w stosunku do swoich kongregacji i poszczególnych ich błędzących członków.

Warto przy tym podkreślić, że funkcję perswazyjną pełnił też sam język religijny, jakim posługiwali się przywódcy. Najlepiej ilustruje to shakerskie po-

⁶¹ H. Elkins, *Fifteen Years...*, s. 30.

⁶² J. Whitbey, *Beauties of Priestcraft or a Short Account of Shakerism*, New Harmony Gazette, New Harmony 1826, s. 55–56; M. Potz, *Legitimation Mechanisms...*, s. 387–388; por. także opisany niżej (p. 8.3) przypadek Calvina Greena.

⁶³ Np. w reakcji na rozprzężenie w prowadzonej przez niego pionierskiej grupie osadników (W. Stegner, *The Gathering of Zion...*, s. 134, 181) czy krytykując na forum Konferencji Generalnej Kościoła hierarchów odpowiedzialnych za tragedię grupy imigrantów w 1856 r. ciągnących swój dobytek w ręcznych wózkach – w historiografii mormońskiej znana jako „handcart disaster” (*ibidem*, s. 256–257).

jęcie „daru” (*gift*), pełniące niezwykle ważną funkcję w komunikacji wewnątrz wspólnoty, szczególnie między przełożonymi a podwładnymi. Oto przykład jego zastosowania przez starszego wspólnoty wobec jednego z młodych wyznawców, według relacji obserwatora zewnętrznego:

Pewien chłopiec, zapytany, co zrobiłby, gdyby pewnego pięknego zimowego dnia zapragnął pojeździć na łyżwach na pobliskim jeziorku, odparł:

- Powiedziałbym starszemu, że mam dar, aby pojeździć na łyżwach.
- I co, pozwoliłby ci?
- Oczywiście, chyba że miałby dar, że nie powinienem iść.
- A gdybyś ty się upierał, że wciąż masz dar, by iść i musisz to zrobić?
- Cóż, powiedziałby, że mam fałszywy dar, a on ma dar, żeby mi przyłać, jeśli natychmiast nie wezmę się do roboty!⁶⁴

Pierwotnie „dar” wiązał się z natchnieniem przez Ducha Świętego, inspirującym wyznawcę do określonych czynności, zwłaszcza kultowych (ekstacyjni tancerze, trans, glosolalia). Z czasem pojęcie to przeniknęło do codziennego języka shakerów, stosowane przy okazji komunikowania każdej niemal decyzji czy pragnienia. Nie zatraciło przy tym jednak całkowicie swego religijnego wydźwięku, dzięki czemu mogło służyć jako doskonały nośnik legitymacji przywódców, a zarazem narzędzie kontroli politycznej w ich rękach. W opisywanej sytuacji mamy do czynienia z aktem władczym, w którym, dla zapewnienia sobie kontroli, władca komunikuje swoje roszczenie do ugruntowanej w religii prawomocności za pomocą perswazyjnie zastosowanego języka religijnego. Inny interesujący aspekt tej sytuacji stanowi próba wywiedzenia przez podwładnego prawomocności własnej woli z tego samego źródła i, tym samym, delegitymizacji działania władcy – zjawisko, które z największym nasileniem wystąpiło w shakeryzmie w latach czterdziestych XIX w. podczas omawianej niżej tzw. Ery Objawień.

U purytanów analogiczną funkcję pełniły jeremiady. Były to kazania, niekiedy o znacznym walorze literackim i bardzo silnym ładunku emocjonalnym, wygłaszane najczęściej przy okazji uroczystości publicznych, takich jak doroczne wybory i towarzysząca im sesja Zgromadzenia Ogólnego czy też dni postu (*fast days*) ogłaszane przez Zgromadzenie dla prześlągania Boga za

⁶⁴ E. Everett, *The Shakers*, „North American Review” 1823, vol. 16, No 38, s. 100.

grzechy wspólnoty. Adekwatnie do tego dobrana była tematyka i konstrukcja jeremiad: konstatacja nieszczęść i klęsk spadających w ostatnim czasie na społeczeństwo (wojna, choroby, nieurodzaj itd.); wytłumaczenie ich gniewem bożym za grzechy i występki wyznawców, rozluźnienie dyscypliny moralnej, lekceważenie obowiązków religijnych itd.; proroctwo jeszcze straszniejszych kar i dopustów; wezwanie do opamiętania, póki – i o ile – nie jest jeszcze za późno⁶⁵. Jeremiady wpisują się zatem doskonale w logikę przymierza, wyjaśniając rzeczywistość reakcją Boga na niedotrzymanie warunków zawartej z nim zbiorowej umowy. Co równie istotne z naszej perspektywy, stanowiły też dogodne narzędzie w arsenale przywódców, w tym należących do elity politycznej prominentnych duchownych, do wymuszania konformizmu wobec norm prawnych wspólnoty, napiętnowania niekorzystnych zjawisk społecznych czy wreszcie przeciwdziałania zagrażającemu ich teokratycznej władzy spadkowi znaczenia religii i sankcjonowanych przez nią norm w życiu obywateli⁶⁶.

Interesującym przejawem perswazyjnego wykorzystania języka religijnego u mormonów jest użycie religijnej frazeologii do zarządzania sprawami o zgoła doczesnym znaczeniu. Dla przykładu, zadania wyznaczane mormońskim osadnikom przez Kościół, a polegające najczęściej na skolonizowaniu jakiegoś odległego obszaru, założeniu tam jakiejś uprawy, kopalni czy zakładu, albo stawienie się do pracy przy budowie drogi bądź linii kolejowej, określane były jako „misje”, do których wierni byli „powoływani” (*set apart*) – określenie znaczeniowo zbliżone do wyświęcania⁶⁷. Zważywszy na wielkie znaczenie misji w mormonizmie, takie sklasyfikowanie zwykłych, doczesnych zadań nadawało im silną sankcję religijną⁶⁸.

⁶⁵ P. Miller, *The New England Mind. From Colony to Province*, Harvard University Press, Harvard 1953, s. 28–35.

⁶⁶ Co odpowiada przeprowadzonej w rozdz. 4 teoretycznej analizie warunków stabilności teokracji (zob. tab. 3, TW. 10).

⁶⁷ L. Arrington, *Great Basin Kingdom. An Economic History of Latter-day Saints, 1830–1900*, Harvard University Press, Cambridge 1958, s. 89, 167.

⁶⁸ Do dziś jest to w Kościele LDS powszechną praktyką, ułatwiającą np. mobilizację polityczną wyznawców. Zob. M. Potz, *A Contemporary Religious Political Movement: LDS Church's Nation-wide Political Campaigns*, „Annales UMCS Sectio K: Politologia” 2015, vol. 22, nr 1.



Kontrola wzajemna jest charakterystycznym mechanizmem występującym w niewielkiej, zwartej i względnie izolowanej grupie społecznej (a opis ten pasuje do shakerów oraz wczesnych etapów rozwoju teokracji purytańskich i mormońskiej), której członkowie starają się w ten sposób wymusić konformizm innych członków już to ze względów pragmatycznych – jako gwarancję dobrego funkcjonowania, a czasem wręcz przetrwania grupy – już to psychologicznych, jako że przewlekłe kwestionowanie norm i reguł grupy stawia pod znakiem zapytania ich naturalność, oczywistość, czyni je arbitralnymi. Sama w sobie kontrola wzajemna czy też, jak określa ją jedna z autorek, „czujność społeczna”⁶⁹, nie ma jeszcze z konieczności wymiaru politycznego, środkiem kontroli politycznej czyni ją dopiero ingerencja panujących. Istotnie, do owych naturalnych inklinacji niewielkiej zwartej grupy społecznej dołączała się w badanych przypadkach zachęta ze strony przywódców, którzy w kontroli wzajemnej dostrzegali środek penetrujący obszary niedostępne ich bezpośredniej ingerencji władczej. Shakerskie *Prawa Milenijne* z 1821 r. nakazywały wyznawanie grzechów nie tylko własnych, ale i cudzych: ktokolwiek posłyszał jakiegokolwiek „sprośne historie i wszelkie rozmowy, które wzbudzają pożądliwość” powinien je niezwłocznie zrelacjonować przed zgromadzeniem całej rodziny⁷⁰. Podobnie, „jeśli ktokolwiek dowie się o jakimkolwiek grzechu lub naruszeniu Prawa Chrystusowego” winien „ujawnić to Starszym, by grzech ten pokonać”⁷¹. Na wypadek, gdyby zadenuncjowany grzesznik nie był za to dostatecznie wdzięczny donosicielowi, przepisy wyraźnie zakazują podejmowania prób ustalenia tożsamości informatora⁷². W ten sposób, dzięki uzupełnieniu środków znajdujących się bezpośrednio w dyspozycji przełożonych o mechanizmy kontroli wzajemnej, władza przywódców zyskiwała niespotykany zakres. Staje się to szczególnie widoczne, gdy sobie uświadomimy, że, po pierwsze, wyznawcom nie wolno było prawie nigdzie przebywać samotnie, i, po drugie, wszelkie więzi, np. rodzinne czy uczuciowe, konkurencyjne wobec niebiologicznej „rodziny”

⁶⁹ M. Wieruszewska-Adamczyk, *Sankcje systemu kontroli społecznej...*, s. 123.

⁷⁰ *Millennial Laws or Gospel Statutes and Ordinances Adapted to the Day of Christ's Second Appearing* [1821 r.], przedruk w: „Shaker Quarterly” 1967, vol. 7, rozdz. I, 7.

⁷¹ *Ibidem*, I, 12.

⁷² *Ibidem*, I, 10.

shakerskiej, które mogłyby stanowić oparcie dla ewentualnego sprzeciwu wobec władz, były zrywane z chwilą wstąpienia do Towarzystwa. Dokonywała się więc typowa dla systemów totalitarnych atomizacja społeczna, której towarzyszyła integracja wokół nowych, specyficznych dla grupy wartości i norm.

Odpowiednikiem tego rodzaju praktyk kontroli wzajemnej u purytanów było tzw. *holy watching*, czyli „święte pilnowanie” – obowiązek czuwania nad moralnością innych członków społeczności i donoszenia władzom o ich występkach. Obowiązek ten spoczywał od połowy lat siedemdziesiątych XVII w. głównie na powoływanych lokalnie tzw. dziesiętnikach (sprawujących pieczę nad dziesięcioma rodzinami), stanowiących specyficzne połączenie dzielnicowych i stróżów moralności, ale w istocie każdego zachęcano do ciągłej czujności. „Każdy purytanin był stróżem brata swego, dla dobra tak jego samego, jak i całego społeczeństwa”⁷³. W tym sformułowaniu jednego z badaczy tkwi także uzasadnienie dla nieustannego szpiegowania sąsiadów: tolerowanie grzechów ściągnęłoby na Nową Anglię gniew Boży, każdy zatem, kto zaniedbywał tego obowiązku, stawał się współnikiem w grzechu⁷⁴ i działał na szkodę swojej wspólnoty. W ten sposób władze Kościelne i cywilne, dostarczając religijnego uzasadnienia dla donosicielstwa, wyposażały się w skuteczny instrument sprawowania władzy (zwłaszcza biorąc pod uwagę wąłość państwowego aparatu policyjnego).

*

Kolejny wyróżniony przez nas mechanizm kontroli społecznej, kontrola nad informacją, miał kilka aspektów. U shakerów przejawiał się, po pierwsze, w postaci cenzury i swoistego indeksu: wyznawcy mogli czytać wyłącznie Biblię, teksty religijne wydawane przez Towarzystwo, słowniki itp. i ewentualnie prasę dopuszczoną przez starszych, zakazane były natomiast książki z innych dziedzin⁷⁵. Po drugie, obowiązywała kontrola korespondencji: każdy list zarówno otrzymany, jak i wysyłany, musiał być odczytany w obecności kogoś spośród starszyzny⁷⁶. Jak funkcjonowało to w praktyce, można się przekonać

⁷³ E. McManus, *Law and Liberty...*, s. 68, 64.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 69.

⁷⁵ *Millennial Laws 1845*, part II, section X.

⁷⁶ *Ibidem*, part II, section XI.

z korespondencji Williama Byrda, młodego konwertyty z Pleasant Hill w Kentucky, który w liście do ojca przyznaje, że „oni wszyscy [Prezydium osady – M. P.] nalegają, by czytać moje i twoje listy”, i że w związku z tym uciekł się do autocenzury: „Napisałem do ciebie znacznie dłuższy list, ale nie chcąc pokazywać go członkom Prezydium, jak im to zresztą powiedziałem, znacznie go skróciłem”⁷⁷. Władze usiłowały też najwyraźniej wpływać na treść korespondencji Byrda. Gdy w jednym z listów opowiada o opuszczeniu osady przez Matkę Lucy Smith, swego czasu autorytet i duchową przywódczynię Pleasant Hill, wyjaśnia to „silną niechęcią, jaką wobec siebie odczuwała przed wyjazdem”. Już jednak w *postscriptum* tego samego listu uzupełnia: „Nakazano mi dodać, że to podeszły wiek i zły stan zdrowia Matki Lucy czynią jej powrót do nas niepewnym”⁷⁸.

Trzeci aspekt kontroli informacji polegał na sterowaniu treścią przekazów, które docierały do członków grupy, a dotyczyły zarówno jej wewnętrznych spraw, jak i wiadomości ze świata zewnętrznego. Dla przykładu, konflikt wśród głównych uczniów Ann Lee, który wybuchł po jej śmierci i objęciu schedy po niej przez Jamesa Whittakera (por. wyżej p. 6.2), a w konsekwencji doprowadził do odejścia dwóch spośród pierwotnej grupy angielskich wyznawców, został „ukryty, jak nakazywała roztropność, przed ogółem Wierzących”⁷⁹. Celem takiej „polityki historycznej” było w tym przypadku zapewne dążenie do zachowania spójności i moralnej integralności grupy i uchronienia jej od dysonansu poznawczego towarzyszącego nieuchronnie apostazji, bez wątpienia dotkliwego ciosu dla każdej komuny. Z drugiej strony, relacjonując od czasu do czasu wydarzenia ze świata zewnętrznego, przywódcy koncentrowali się na ogół na wojnach, katastrofach naturalnych, przestępstwach i wszelkiego rodzaju nieszczęściach, co pozwalało im skonstrastować przeżarty złem świat z millenium, które zapanowało we wspólnotach shakerskich.

Także przywódcy mormońscy nie stronili od tego typu technik kontroli politycznej, przy czym kontrolowanie obiegu informacji w znacznie bardziej

⁷⁷ William Byrd do Charlesa Byrda, 25.01.1827, [w:] *Letters from a Young Shaker William S. Byrd at Pleasant Hill*, ed. S. Stein, University Press of Kentucky, Lexington 1985, s. 64.

⁷⁸ William Byrd do Charlesa Byrda, 9.03.1828, [w:] *Letters from a Young Shaker...*, s. 86.

⁷⁹ A. White, L. Taylor, *Shakerism: its Meaning and Message*, Fred Heer, Columbus OH 1905, s. 69.

od shakerów przestrzennie rozproszonej i bardziej, mimo wszystko, otwartej wspólnocie było siłą rzeczy znacznie trudniejsze. Warto jednak przypomnieć, że jednym z bezpośrednich powodów aresztowania Josepha Smitha w 1844 r. (po którym został zlinczowany) było wydanie przezeń rozkazu zniszczenia prasy drukarskiej, na której jego polityczni przeciwnicy, z Williamem Law na czele, wydrukowali pierwszy i, jak się okazało, jedyny, numer „Nauvoo Expositor” – gazety ujawniającej skrywane jeszcze wówczas elementy mormonizmu, jak poligamia czy polityczne ambicje budowy Królestwa⁸⁰. Sam Kościół również wykorzystywał prasę w celach propagandowych, m.in. należący do niego do dziś dziennik „Deseret News”. Okazji do komunikowania wiernym stanowiska i oczekiwań hierarchii we wszelkiego rodzaju sprawach, często zgóło niereligijnych, dostarczały też odbywające się dwa razy do roku konferencje ogólne Kościoła, na bieżąco zaś komunikacja taka odbywała się w czasie niedzielnych spotkań sakramentalnych, szkółek czy zebrań różnego typu kościelnych stowarzyszeń.

8.3. Polityka przebudzenia religijnego

8.3.1. Shakerzy

Ekstatyczne formy kultu, wizjonerstwo, kontakt z istotami spoza świata widzialnego, dary Duch Świętego i tym podobne fenomeny były od początku, jak już wskazywaliśmy, nieodłącznym elementem religijności shakerów. Ich największe nasilenie cechowało jednak wczesny etap rozwoju sekty, wraz z instytucjonalizacją i towarzyszącą jej stabilizacją życia codziennego zjawiska takie zdarzały się coraz rzadziej. Dlatego trwający od roku 1837 do około 1850 okres odrodzenia religijnego, nazywany „Erą Objawień” (*Era of Manifestations*) albo „pracą Matki Ann” (*Mother Ann's Work*) miał w historii grupy wielkie znaczenie pod wieloma względami. Nas interesować będzie w szczególności jego wymiar polityczny, tzn. jego wpływ na relacje władzy wewnątrz wspólnoty i użytek, jaki czynili zeń rządzący.

⁸⁰ Fotokopia oryginału „Nauvoo Expositor” z 7 czerwca 1844 r. dostępna na: https://dl.dropboxusercontent.com/u/247197956/newspapers/Nauvoo_Expositor_1844.pdf [6.11.2014]; P. Mazur, *Teokracja mormonów w latach 1830–1844*, „Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 6, s. 112.

Era Objawień rozpoczęła się w sierpniu 1837 r., gdy grupa młodych dziewcząt z Watervliet wpadła w trans i zaczęła przekazywać komunikaty od istot nadprzyrodzonych. Wkrótce objawienia rozprzestrzeniły się na inne shakerskie osiedla, ku rosnącemu entuzjazmowi wszystkich niemal mieszkańców. Nadawcami przekazów były najrozmaitsze osoby, poczynając od samego obupłciowego Boga – Wszechmogącego Ojca i Świętej Matki Mądrości (*Holy Mother Wisdom*) – oraz Jezusa i Matki Ann, poprzez anioły i duchy nieżyjących shakerskich przywódców (Lucy Wright, James Whittaker, Joseph Meacham i inni), a skończywszy na postaciach, które na shakeryzm nawróciły się dopiero po śmierci, jak Aleksander Wielki, Napoleon czy Jerzy Waszyngton⁸¹. Na przekazy te składały się zazwyczaj błogosławieństwa, przepowiednie, napomnienia, instrukcje, nowe zasady i przepisy dla całej wspólnoty, a także osobiste przesłania dla poszczególnych wyznawców.

Objawieniom od początku towarzyszyły zachowania transowe mediów (zwanych w shakerskim żargonie *instruments* – instrumentami czy narzędziami), takie jak glosolalia, niekontrolowane ruchy, nieartykułowane dźwięki, ataki śmiechu itp.⁸², ale wkrótce zostały one także obudowane wymyślnymi ceremoniami z udziałem całej wspólnoty. Odbываły się one w „świętym miejscu”, zwykle na wzgórzu niedaleko wioski, gdzie wyznawcy spotykali się z całym zastępem istot nadprzyrodzonych, które obsypywały ich „duchowymi” (tj. niewidzialnymi) prezentami w postaci wyimaginowanych klejnotów, pięknej garderoby, wyszukanych potraw, które spożywano w trakcie inscenizowanych „uczty”⁸³, a także alegorycznych darów, takich jak lilie miłości, koszyki prostoty, tabakiery z „miłością Matki w postaci sproszkowanej”⁸⁴ itd. Inne obrzędy odbywały się w samej wiosce. Tak zwany „dar zamykania” (*sweeping gift*) polegał na symbolicznym oczyszczeniu wszystkich budynków pod nadzorem jakiegoś gościa z zaświatów (np. Lucy Wright)⁸⁵. Bardzo rozbudowaną oprawę otrzymały pogrzeby, z orszakiem, w którym uczestniczyły wszystkie najważniejsze

⁸¹ E. D. Andrews, *The People Called Shakers...*, s. 155.

⁸² S. Stein, *Shaker Experience in America...*, s. 172–173.

⁸³ E. Horgan, *The Shaker Holy Land*, The Harvard Common Press, Harvard and Boston 1987, s. 76–77.

⁸⁴ E. D. Andrews, F. Andrews, *Visions of Heavenly Sphere: a Study in Shaker Religious Art*, University Press of Virginia, Charlottesville 1969, s. 25.

⁸⁵ E. D. Andrews, *The People Called Shakers...*, s. 161.

osoby boskie⁸⁶. Dość powszechne były także wizyty duchów przedstawicieli innych ras czy narodowości, w szczególności Indian, którzy byli zapraszani na spotkania shakerów i masowo nawracani⁸⁷. Cała ta pantomima, wzbudzająca często niesmak zewnętrznych obserwatorów, przez większość shakerów traktowana była z pełną powagą.

Przywódcy shakerscy od samego początku aprobowali objawienia, dostrzegając wiele korzyści płynących z nich dla całej grupy. Przede wszystkim umożliwiały odrodzenie religijne i duchowe wspólnoty, w której, w miarę wymierania pokolenia członków-założycieli znających jeszcze osobiście Ann Lee i jej pierwszych następców, zapanował marazm i rutyna. Objawienia dawały młodszymi wyznawcom okazję do bezpośredniego kontaktu ze światem nadprzyrodzonym, a wszystkim wątpięcym – do oczyszczenia i nowego początku⁸⁸ albo, mówiąc językiem współczesnych amerykańskich chrześcijan ewangelicznych, powtórnego narodzenia. Ponadto, legitymacja, jakiej dostarczało ponadnaturalne pochodzenie objawień, pozwalała na wprowadzenie nowych, często niepopularnych regulacji (np. zakaz jedzenia wieprzowiny, picia kawy i herbaty), zacieśnienie dyscypliny i przeciwdziałanie ogólnemu rozprężeniu moralnemu, jakie dawało o sobie znać w owym okresie. Nie bez znaczenia była też sposobność do rozładowania, ale także rozegrania po swojej myśli wewnętrznych konfliktów w grupie i umocnienia własnej pozycji w strukturach władzy.

Mając to na uwadze, przywódcy od początku starali się poddać objawienia – na tyle, na ile było to możliwe w odniesieniu do tego typu fenomenu – ścisłej kontroli. Po pierwsze, liderzy poszczególnych osad informowali się nawzajem o ich wystąpieniu⁸⁹, a tam, gdzie jeszcze się nie zaczęły, podsycali atmosferę napięcia i oczekiwania⁹⁰. W trakcie Ery Objawień organizowali życie wspólnoty

⁸⁶ E. Horgan, *The Shaker Holy Land...*, s. 74–75, opisuje tego rodzaju pogrzeb Abijaha Worstera z Harvard, ostatniego przedstawiciela pierwszego pokolenia wyznawców z tej wspólnoty.

⁸⁷ F. Morse, *The Shakers and the World's People*, Dodd, Mead and Co., New York 1980, s. 175.

⁸⁸ P. Brewer, *Shaker Communities, Shaker Lives*, University Press of New England, Hanover and London 1986, s. 116.

⁸⁹ S. Stein, *Shaker Experience in America...*, s. 171.

⁹⁰ J. Humez, „The Heavens are Open”. *Women's Perspectives on Midcentury Spiritualism*, [w:] *Mother's First-Born Daughters. Early Shaker Writings on Women and Religion*, ed. J. Humez, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993, s. 211; P. Brewer, *Shaker Communities...*, s. 123.

tak, by znalazło się w nim miejsce dla, z czasem coraz liczniejszych i dłuższych, spotkań i ceremonii. Starsi obmyślali też scenariusze wielu nowych obrzędów, choć zawsze z „inspiracji” istot duchowych. Od połowy lat czterdziestych XIX w., gdy powszechny entuzjazm znacznie już osłabł, starali się sztucznie go podtrzymywać⁹¹. Nigdy nie pozwalano jednak na zbyt dużą samodzielność mediów: ich zachowanie, a przede wszystkim treść objawień, poddawano kontroli, a nie rzadko i cenzurze. Gdy Philemon Stewart, najważniejsze i najbardziej wpływowe „narzędzie” w New Lebanon, podróżował w 1843 r. po wspólnotach shakerskich odczytując otrzymane przez siebie opasłe objawienie pt. *Holly Roll (Święty Zwój)*, towarzyszył mu starszy Giles Avery, którego rola polegała m.in. na redagowaniu tekstu i czuwaniu nad treścią odczytów⁹². Drugie spośród najważniejszych dzieł, które powstało w czasie Ery Objawień, *The Divine Book of Holy and Eternal Wisdom (Boska Księga Świętej i Wiecznej Mądrości)* Pauliny Bates, ukazało się drukiem w 1849 r. w wersji silnie przeredagowanej, w zgodzie z teologicznymi i społecznymi zapatrywaniami władz grupy⁹³, nie zaś samej wizjonerki. Przywódcy wyrażali też niekiedy swoją sankcję dla poczynañ „instrumentów” poprzez obrzęd ich namaszczenia podczas ceremonii w „świętych miejscach”⁹⁴.

Przywódcy nie ograniczali się wyłącznie do kontroli zawartości objawień pod kątem ich doktrynalnej czy ideologicznej poprawności, ale nie cofali się także przed wykorzystywaniem mediów do załatwiania osobistych porachunków. Podobnie mogli postępować sami wizjonerzy. Dwóch znamienitych przykładów dostarczają przypadki Calvina Greena i Richarda McNemara. Ten pierwszy, urodzony w 1780 r., niezwykle zasłużony dla shakeryzmu jako misjonarz, współzałożyciel wspólnot w Tyringham, Hancock i Watervliet, a także jeden z pierwszych teologów i historyków Zjednoczonego Towarzystwa, naraził się sceptycyzmem wobec niektórych objawień, kwestionujących obowiązujące od dawna doktryny i tradycje grupy⁹⁵. Ściągnął tym na siebie wrogość wspo-

⁹¹ J. Humez, „*The Heavens are Open*”..., s. 209.

⁹² R. Meader, *The Vision of Brother Philemon*, „*The Shaker Quarterly*” 1970, No 10, s. 10.

⁹³ J. Humez, „*The Heavens are Open*”..., s. 222.

⁹⁴ E. D. Andrews, *The People Called Shakers...*, s. 163–164.

⁹⁵ W swojej autobiografii Green zapisał później: „Kiedy tylko Duch Dobra przynosi coraz więcej duchowej i naturalnej cnoty i pożytku, wrogi mu duch działa w przeciwnym kierunku, podkopując wysiłki tamtego. Tak też się działo w czasie Natchnionych Objawień”. C. Green, *Biographical Memoir of Calvin Green*, t. 3, rkps w SLSL, s. 79.

mnianego już Philemona Stewarta, który na wszystkich spotkaniach wspólnoty krytykował Greena, nie występując rzecz jasna we własnym imieniu, tylko twierdząc, że przez jego usta przemawia Matka Ann. Stewart musiał postrzeżać przeświadczenie Greena, że „Przez niedoświadczenie i nieodpowiedni stan i charakter wielu pośredniczących w tym dziele, pojawiło się wiele rzeczy nieautentycznych i niegodnych”⁹⁶ – jako zagrożenie dla własnej pozycji. Ostatecznie, pomimo że nie obciążały go żadne konkretne zarzuty, szanowany teolog został zmuszony w maju 1838 r. do publicznego upokorzenia:

Pierwsza i Druga rodzina zebrały się w domu pierwszej, by dać C. G. sposobność do publicznego wyznania swoich błędów w uczuciach i czynach przeciwko porządkowi i władzy, i do proszenia o wybaczenie i modlitwę ze strony Kościoła. Wydawał się mieć [...] złamane serce⁹⁷.

Podobną samokrytykę musiał złożyć w kolejnych dniach przed pozostałymi rodzinami w New Lebanon.

Richard McNemar był natomiast człowiekiem-instytucją zachodniego shakeryzmu, zasłużonym apostołem, posłańcem do zadań specjalnych, apologetą i obrońcą swojej wiary⁹⁸. Gdy pod koniec życia osiadł w Union Village, nieoficjalnej stolicy shakerskiego Zachodu, wzbudził niechęć Freegifta Wellsa, świeżo mianowanego na pierwszego starszego – najwyższego rangą przywódcę – tej osady. Wells uważał zapewne, że autorytet, jakim cieszył się McNemar (mimo że nie piastował żadnej oficjalnej funkcji) podkopuje jego własną pozycję. Konflikt ten zbiegł się w czasie z Erą Objawień i wkrótce młoda wizjonerka Margaret O'Brien na jednym ze spotkań wpadła w trans i otrzymała od Matki Ann przekaz zawierający druzgocącą krytykę McNemara⁹⁹. Niedługo potem w kolejnych komunikatach Matka Ann nakazała usunięcie McNemara ze wspólnoty, co Wells skrupulatnie wypełnił. Oczywiście taki przebieg wypadków nie dowodzi bezwzględnie, że Freegift Wells

⁹⁶ *Loc. cit.*

⁹⁷ R. Bishop, *A Journal or Register of Passing Events, 1839–49*, rkps 2 w NYPL, wpis z 9.05.1838.

⁹⁸ S. Paterwic, *The A to Z of the Shakers...*, s. 135.

⁹⁹ J. MacLean, *A Sketch of the Life and Labors of Richard McNemar*, Franklin Chronicle, Franklin 1905, s. 58.

ukartował całą sprawę, pośrednio wskazuje na to jednak fakt, że publicznie wyrażał życzenie, by objawienia rozpoczęły się jak najszybciej również i w tej osadzie, a potem, gdy O'Brien zdradzała już oznaki wyczerpania, „nieustannie napastował ją o nowe objawienia”¹⁰⁰. Ponieważ zaś wrogość Wellsa do McNemara była tajemnicą poliszynele, młoda wizjonerka mogła po prostu, mniej lub bardziej świadomie, spełniać życzenia swego przywódcy, nawet jeśli nie były one wyrażone wprost.

Znaczenie i silna pozycja mediów wynikała z możliwości powołania się na nadprzyrodzone objawienie, które w shakerskim uniwersum pojęciowym stanowiło bardzo silne źródło uprawomocnienia. Pomimo to, przywódcom udało się, zasadniczo, utrzymać swój autorytet, nawet w sytuacjach, gdy media usiłowały go kwestionować. Dla przykładu, gdy w osadzie Alfred w Maine wizjonerka objawiła, że kilkoro członków musi opuścić wspólnotę, zaprotestował starszy Elisha Pote, powszechnie szanowany lokalny przywódca.

Gdy zostało to ogłoszone, oświadczył „Te objawienia muszą się skończyć!” Medium odpowiedziało „To głos Matki”. Podrywając się z miejsca, szacowny ojciec wykrzyknął: „To głos matki nierządnic!” Następnie, zwracając się do kongregacji, pouczył wiernych, że fundament, na którym powinni się opierać, stanowi *covenant*, i że nie może go podważyć żadne objawienie otrzymane przez wizjonera¹⁰¹.

Kluczem do zrozumienia, dlaczego w tej i podobnych sytuacjach liderzy mogli wyjść zwycięsko z konfrontacji z mediami, pomimo nadprzyrodzonego źródła inspiracji tych ostatnich, jest uświadomienie sobie, że przywódcy powoływali się na to samo w istocie źródło legitymacji swej władzy. Jak zwracaliśmy uwagę wcześniej, instytucjonalizacja przywództwa w shakeryzmie nie oznaczała całkowitego pozbawienia go pierwiastka duchowego. Pierwotna charyzma przekształciła się w „charyzmę urzędu”, nie zaś w całkowicie zracjonalizowane panowanie tradycyjne czy legalne. Dlatego przywódcy mogli skutecznie powoływać się na doktrynę ciągłego objawienia i stały kontakt z istotami nadprzyrodzonymi kierującymi ich poczynaniami. Roszczenie to, przekazywane m.in. za pośrednictwem opisanych

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 57–58.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 60.

wyżej (rozdział 6) charyzmatycznych albo *quasi*-charyzmatycznych procedur sukcesji czy religijnego języka codziennej komunikacji, nie wymagało uwiarygodnienia za pomocą zachowań ekstatycznych. Pomimo więc zróżnicowania funkcjonalnego na media-przekazicieli objawień i przywódców, jakie w tym okresie zaszło wśród shakerskich funkcjonariuszy religijnych (wcześniej problem ten nie występował, pierwsi przywódcy, jak Ann Lee i James Whittaker, byli bowiem zarazem najpotężniejszymi „instrumentami”), ci ostatni nie utracili nigdy kontroli nad tymi pierwszymi. Teologicznie rzecz biorąc, liderzy, pragnąc zdyskredytować niepożądane objawienia, mogli zawsze twierdzić, że są one „fałszywe”, bo pochodzą od złych istot zamieszkujących świat duchów wraz z dobrymi. Do tej wiary odwoływał się właśnie starszy Pote: owa „matka nierządnic” (*mother of harlots*) to nie jest wyłącznie figura retoryczna, ale rzeczywiste źródło mylnego objawienia otrzymanego przez medium¹⁰².

Uogólniając socjologicznie tę sytuację, można ją przedstawić jako walkę podmiotów o zwiększenie własnego kapitału społecznego pojmowanego jako

praktyki strukturyzujące powiązane z rolą społeczną zwiększającą władzę podmiotu społecznego, które uznawane są za prawomocne przez resztę społeczności albo [...] przez znaczących innych, z którymi podmiot wchodzi w interakcje¹⁰³.

¹⁰² Świadczy o tym choćby następujący fragment wzmiankowanej wcześniej *Divine Book of Holy and Eternal Wisdom* Pauliny Bates: „Czytacie o matce nierządnic, ale nie znacie jej pochodzenia. Była ona, od samego początku, duchem matczynym mocy sprzeciwu, a duch na jej podobieństwo stał się współpracownikiem księcia i twórcy wszelkiej niegodziwości, nieczystości i bezbożności w tym upadłym świecie. Albowiem bez wsparcia tej chętniej pomocnicy, pierwiastka żeńskiego, wielki przeciwnik, ojciec wszelkich bezceństw nigdy nie skuteczniłby swych zamysłów i nie ustanowiłby królestwa w bezpośredniej opozycji do królestwa wszelkiej czystości i świętości”. Cyt. w: *Mother's First-Born Daughters...*, s. 261. „Matka nierządnic”, figura z Apokalipsy św. Jana, urosła tym samym do rangi – zgodnie z charakterystycznym dla teologii shakerskiej „niefeministycznym dualizmem płciowym” (określenie J. Humez, „*The Heavens are Open*”..., s. 22) – żeńskiego odpowiednika i współtowarzysza Księcia Ciemności.

¹⁰³ M. Haugaard, *Power and Truth*, „European Journal of Social Theory” 2012, vol. 15, No 1, s. 81.

Media, być może nie w pełni świadomie, dążyły w omawianym okresie do takiego skonfigurowania relacji społecznych, by ich rola jako pośredników objawień wydawała się nieodzowna, a tradycyjne role przywódców religijnych (starszych, członków prezydium) – mniej znaczące¹⁰⁴. Postawiło to liderów w trudnej sytuacji: z jednej bowiem strony zależało im na podtrzymaniu entuzjazmu religijnego i osiągnięciu istotnych dla całej wspólnoty korzyści, dla których niezbędna była działalność mediów, z drugiej zaś musieli stać na straży istniejącego systemu politycznego grupy i własnej dominującej pozycji. Ostatecznie, dzięki położeniu na szali swej silnie zalegitymizowanej, postcharyzmatycznej władzy, oba te cele udało się osiągnąć¹⁰⁵.

Możliwe są także inne interpretacje opisywanych zjawisk. Przykładowo znaczenie wizjonerstwa z perspektywy antropologicznej uwypukla Ruth Benedict we *Wzorach kultury*:

Wszędzie gdzie przysługujące prawa i przywileje mają znaczenie dla społeczności, konflikt, jaki wywołuje tego rodzaju cecha kulturowa, jak wizja, jest dość oczywisty. Stanowi on jawnie „rozrywający” mechanizm kulturowy.

Jednostka

może domagać się uznania swej wizji za autorytet na poparcie każdej innowacji, dla osiągnięcia osobistej korzyści: bo autorytetem, na który się powołuje, było przeżycie doznane w samotności, które z samej swej natury nie może być przedmiotem osądu człowieka¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Por. P. Brewer, *Shaker Communities...*, s. 124–125: „Zmiana ośrodków władzy [*loci of authority*] w Towarzystwie od przywódców do mediów okazała się realnym problemem, gdy Praca Matki przeciągnęła się na lata czterdzieste [XIX w.]”.

¹⁰⁵ Polityczne znaczenie mediów okazywało się zawsze zaledwie epizodyczne i pozbywano się ich, gdy stawały się zbyt niezależne lub bezużyteczne. Dość powiedzieć, że Philemon Stewart, gdy jego aspiracje zanadto wzrosły, został „zesłany” do małej wioski w Maine, Margaret O’Brien zaś, gdy Centralne Prezydium poparło McNe-mara w sporze z Wellsem, stała się kozłem ofiarnym i wkrótce porzuciła shakeryzm (zob. S. Paterwic, *The A to Z of the Shakers...*, s. 209–210, 137).

¹⁰⁶ R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Muza, Warszawa 2002, s. 168, 169.

Nawiedzenie przez duchy i przemawianie w ich imieniu można też traktować jako przejaw buntu najmniej uprzywilejowanych jednostek czy grup społecznych, dla których może to stanowić jedyny dostępny – szczególnie w systemie politycznym o tak silnej kontroli społecznej, jak shakerski – sposób na wyrażenie protestu przeciw społecznemu podporządkowaniu. Feministyczny wariant tej interpretacji głosi, że okres przebudzenia religijnego daje kobietom okazję do podniesienia swojego prestiżu społecznego zarówno poprzez rolę mediów (wśród których kobiety stanowiły większość), jak i dzięki zrytualizowaniu i sakralizacji pewnych czynności należących do domeny żeńskiej (np. wspomniany wcześniej *sweeping gift* – „dar zamiatania”, czy wymaginowane, obrzędowe uczty)¹⁰⁷.

Należy podkreślić, że interpretacje te są generalnie zbieżne z proponowanym tu politycznym odczytaniem Ery Objawień. Wynika z nich bowiem, z jednej strony, polityczne znaczenie spirytualizmu jako zjawiska uzasadniającego innowacje społeczne czy kulturowe bądź umożliwiającego zakwestionowanie nieegalitarnych relacji społecznych, z drugiej zaś konieczność objęcia wyłaniającej się stąd potencjalnie nieograniczonej władzy kontrolą, podporządkowania jej autorytetowi ugruntowanemu w istniejących strukturach politycznych. Taką właśnie funkcję pełnili u shakerów starsi, członkowie władz grupy w odniesieniu do mediów.

8.3.2. Mormoni

Okres odnowy religijnej w Kościele LDS, zwany mormońską reformacją (*Mormon Reformation*), trwał od września 1856 r. do wiosny 1857 r. W przeciwieństwie do shakerskiej Ery Objawień, nie było to zjawisko spontaniczne, tylko zainicjowane i przez cały czas kontrolowane przez władze Kościoła. Główną rolę odegrał w nim Jedediah Grant, drugi doradca w Pierwszym Prezydium, niestrudzony kaznodzieja i niezłomny wróg wszelkiego grzechu i występku, który swe zaangażowanie przypłacił w końcu śmiertelną chorobą.

Wśród deklarowanych przez Brigham Younga i innych przywódców celów „reformacji” była walka z fizyczną nieczystością, osłabieniem gorliwości

¹⁰⁷ J. Humez, „*The Heavens are Open*”..., s. 210, 218–219. Humez powołuje się tu, odpowiednio, na Ioana Lewisa (interpretacja emancypacyjna) i Marjorie Procter-Smith (interpretacja feministyczna).

religijnej (absencja w kościele itd.), a przede wszystkim rozluźnieniem dyscypliny moralnej wśród wyznawców, pomimo że, jak na standardy amerykańskie, mormońska społeczność Utah mogła się poszczycić stosunkowo niewielką przestępczością, a także wyeliminowaniem hazardu, pijaństwa czy prostytucji. Standardy amerykańskie nie były jednak wystarczające dla wybrańców Boga, którzy znajdowali się w trakcie budowy królestwa Bożego na ziemi w oczekiwaniu na Jego rychłe przyjście.

Początkowo „reformacja” przebiegała według schematu zbliżonego do znanych z historii XVII- i XVIII-wiecznej Ameryki odnow (revivals) i przebudzeń (awakenings): Grant i inni kaznodzieje jeździli od osady do osady, głosząc płomienne kazania, wzywając do opamiętania i grożąc strasznymi konsekwencjami. Jednym z najsilniejszych narzędzi retorycznych, które włożył im do rąk sam Brigham Young, była wspomniana już doktryna zadośćuczynienia krwią (blood atonement), głosząca, że najcięższe grzechy można zmazać tylko własną śmiercią – choć, jako się rzekło, groźby te rzadko przechodziły w czyny. Takie kilkudniowe nierzadko sesje kończyły się zwykle ponownym chrztem (re baptism), którego sens polegał na „odnowieniu przymierza i zmazaniu grzechów”, niejako otwarciu czystej karty w życiu każdego wyznawcy. Obrzędowi ponownego chrztu poddali się niemal wszyscy, nie wyłączając całej elity kościelnej i deputowanych do terytorialnej legislatury¹⁰⁸.

Z biegiem czasu władze podjęły kroki zmierzające do usystematyzowania i poddania ściślejszej kontroli ruchu reformacyjnego. W tym celu powołano specjalnych „wewnętrznych” misjonarzy, których przydzielono do poszczególnych okręgów (stakes) i wyposażono w „katechizm”: kwestionariusz zawierający

¹⁰⁸ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 130. Ponowny chrzest nie był wśród mormonów praktyką nieznaną. We wczesnym Kościele bywał stosowany okazjonalnie w podobnym celu (dla umocnienia wiary) oraz, przez Josepha Smitha, do uzdrawiania (por. H. Searle, *The Mormon Reformation of 1856–57*, Brigham Young University, Provo 1956 [praca magisterska], s. 64). Poddali mu się też wszyscy osadnicy, którzy przybyli do Utah w 1847 r. Warto zauważyć na marginesie, że Alpheus Cutler, jeden z pretendentów do przywództwa w mormonizmie po śmierci Smitha, zakładając swój Kościół w 1853 r. nie przyjął ponownego chrztu (mimo że ochrzcił swoich zwolenników), uważając, że zerwałoby to linię sukcesji pomiędzy nim a zmarłym Prorokiem (S. Shields, *The Latter Day Saint Movement: A Study in Survival*, [w:] *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, ed. T. Miller, State University of New York Press, Albany 1991, s. 71).

najpierw trzynaście, a ostatecznie dwadzieścia siedem pytań, za pomocą których mieli sprawdzać pobożność i poziom moralny współwyznawców¹⁰⁹. Uzbrojeni w ten swoisty podręcznik spowiednika (czy raczej inkwizytora), misjonarze, pospołu z biskupami poszczególnych jednostek kościelnych, chodzili od domu do domu, wymuszając na każdym z osobna krępujące niekiedy wyznania, zwłaszcza jeśli np. pytanie o występki seksualne padało przy pozostałych członkach rodziny. Równie upokarzające były publiczne wyznania winy, do których niekiedy dochodziło na zebraniach całej kongregacji¹¹⁰.

Polityczne znaczenie okresu odnowy ujawni się, jeśli potraktować je jako instrument wykorzystywany przez władzę do osiągnięcia, bardziej lub mniej skutecznego, pewnych celów. Po pierwsze, najbardziej dalekosiężnego i leżącego u podstaw mormońskiej teokracji w Utah, tj. budowy królestwa Bożego na ziemi. Jeśli mormonizm miał z czasem rozprzestrzenić się po całym globie, a stworzony przez Kościół rząd zapanować nad narodami w dniach ostatnich, to „Święci” musieli najpierw stać się godni swego imienia. Oznaczało to, zgodnie z postmillenarystyczną logiką, zarówno nawrócenie, ponowne rozbudzenie gorliwości religijnej, jak i również oczyszczenie Syjonu z elementów obcych: niewiernych (*gentiles*), apostatów czy wreszcie mormonów nieskłonnych do zejścia z drogi grzechu. Wywoływało to naturalnie niechęć do wszystkich tych grup, a w pojedynczych przypadkach nawet akty przemocy, ale generalnie reformatorzy nie nawoływali do brania spraw we własne ręce, polegając raczej na interwencji boskiej¹¹¹.

¹⁰⁹ Pytania dotyczyły m.in. higieny osobistej, uczciwości, pobożności i wypełniania obowiązków religijnych, a także cięższych, z punktu widzenia Kościoła, przestępstw, np. morderstwa czy cudzołóstwa. Pełną ich listę przytacza P. Peterson, *The Mormon Reformation of 1856–57...*, s. 70.

¹¹⁰ Jeśli praktyki te przypominają działania władz państw totalitarnych, to trzeba powiedzieć, że w odróżnieniu od nich władzom Kościoła nie zależało na rozbijaniu więzi rodzinnych i atomizowaniu społeczeństwa. Dlatego też dość szybko położono kres takim działaniom, nakazując misjonarzom dyskretne przeprowadzanie wywiadów. W połowie 1857 r. Brigham Young ogłosił też koniec publicznej samokrytyki (D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, s. 133).

¹¹¹ D. Bigler, *Forgotten Kingdom...*, przytacza wymienione wcześniej przypadki zabójstwa apostatów, którzy usiłowali opuścić Utah (s. 131), kastracji młodzieńca posądzonego o jakiś występki seksualny (s. 132) oraz zastraszenia federalnego sędziego sądu najwyższego Utah, który został zmuszony do ucieczki (s. 130 – co, jak widzieliśmy, nie było w XIX-wiecznym Utah przypadkiem niezwykłym), jako przy-

Reformacja posłużyła także do forsowania bieżącej polityki Kościoła, a w szczególności dwóch spraw: wielożeństwa i tzw. prawa konsekracji. Istotnie, na fali wywołanego przez kaznodziejów entuzjazmu, liczba zawieranych małżeństw poligamicznych wzrosła do niespotykanego ani wcześniej, ani później poziomu¹¹². Brigham Young nawoływał też narzekające na swój los pierwsze żony do wytrwałości, obiecując retorycznie, że w ciągu dwóch tygodni każdej kobiecie, która tego zażąda, udzieli rozwodu, ale po tym okresie żadne skargi nie będą już uwzględniane. Prawo konsekracji (*law of consecration*) było natomiast doktryną nakazującą przepisanie całego swego majątku na rzecz Kościoła (w osobie jego *trustee-in-trust*, czyli przewodniczącego Younga), który następnie oddawał go byłemu właścicielowi w wieczyste użytkowanie. Liczba konsekracji rzeczywiście wzrosła w trakcie reformacji, choć większość mormonów nigdy nie podporządkowała się tej doktrynie, a i Kościół nie forsował jej zbyt mocno. Z czasem, ze względu na ów bierny opór wyznawców, idea ta obumarła¹¹³.

Po trzecie wreszcie, ruch odnowy umożliwił władzom dokładne rozeznanie się w życiu wyznawców i, dzięki temu, rozciągnięcie nad nimi ściślejszej kontroli. Przed wyruszeniem w teren misjonarze zostali poinstruowani przez Jedediaha Granta, „by dowiedzieć się o ludziach i sprawdzić co robią”¹¹⁴. Oprócz raportowania, mieli także za zadanie „obudzić biskupów i wszystkich urzędników kościelnych, a potem ludzi”¹¹⁵. Można więc ów kaznodziejsko-inkwizytorski korpus ekspedycyjny potraktować jako grupę kontroli wewnętrznej, złożoną z ludzi nieuwikłanych w lokalne układy i odpowiadających tylko przed władzami centralnymi Kościoła. Jak można się było spodziewać, wywoływa-

klady aktów pośrednio przynajmniej wywołanych przez gorącą reformacyjną. Entuzjazm lat 1856–1857 mógł się też, jako jeden z wielu czynników, przyczynić do wspomnianej już tragicznej masakry w Mountain Meadow, jednego z najczarniejszych epizodów w historii Utah i w ogóle amerykańskiego Zachodu. Por. J. Brooks, *Mountain Meadow Massacre...*, s. 9.

¹¹² S. Ivins, *Notes of Mormon Polygamy*, [w:] *The New Mormon History...*, s. 171 szacuje, że w 1856 i 1857 r. zawarto o 65% więcej małżeństw poligamicznych niż w ciągu jakiegokolwiek innego dwuletniego okresu w historii Kościoła.

¹¹³ Na temat elementów komunistycznych w mormonizmie zob. więcej w następnym podrozdziale.

¹¹⁴ W. Woodruff, *Wilford Woodruff's Journal...*, 27.10.1856.

¹¹⁵ *Loc. cit.*

ło to niekiedy konflikty kompetencyjne między biskupami a misjonarzami¹¹⁶, ale właśnie rozgrywanie tych konfliktów z pozycji arbitrów dawało apostołom i Prezydium dodatkowe narzędzie polityczne.

8.4. System ekonomiczny

Potraktowanie reżimów ekonomicznych teokratycznych systemów politycznych jako mechanizmów kontroli politycznej wynika ze ścisłego związku, jaki łączy je z całą organizacją społeczną, a nierzadko także doktryną religijną teokracji. Związek taki w naszym przypadku najwyraźniej ujawnia się u shakerów i mormonów¹¹⁷. Konsekwentny komunizm tych pierwszych oraz eksperymenty ze wspólnotą dóbr i autarkią u drugich dawały rządzącym do rąk potężny instrument kontroli społecznej o zakresie nieosiągalnym w systemach opartych na indywidualnej własności i rynkowej wymianie dóbr. W przypadku purytanów należałoby raczej mówić o religijnie zakorzenionej etyce gospodarczej, regulującej nie tyle strukturę ekonomiczną społeczności, ile raczej sposoby właściwego postępowania w relacjach gospodarczych. Mówiąc ogólniej, żadna teokracja nie pozostaje całkowicie obojętna na ekonomiczną sferę życia swoich poddanych, niezależnie od tego, jaki system ustanawia (począwszy od sektowego czy klasztornego komunizmu, przez feudalizm państw średniowiecznych, gospodarkę centralnie sterowaną jezuickich redukcji w Paragwaju¹¹⁸, aż po protokapitalizm purytanów) i od tego, czy doktryna religijna narzuca konkretne, szczegółowe rozwiązania (jak u shakerów), czy formułuje tylko ogólne wytyczne postępowania (jak u purytanów). System ekonomiczny nie stanowi więc na ogół w teokracjach sfery autonomicznej, tylko, tak jak inne sfery życia, podlega, w mniejszym lub większym stopniu, usankcjonowaniu religijnemu.

¹¹⁶ P. Peterson, *The Mormon Reformation of 1856–1857...*, s. 72.

¹¹⁷ Związek taki jest czymś najzupełniej naturalnym w społecznościach plemiennych, gdzie sfera gospodarcza w ogóle nie ulega autonomizacji, a wiele czynności, które analitycznie bylibyśmy skłonni do niej zaliczyć, ma bezpośrednio charakter sakralny bądź jest obwarowane sakralnymi regułami, tabu, rytuałami.

¹¹⁸ W. Nonneman, *On the Economics of the Socialist Theocracy of the Jesuits in Paraguay (1609–1767)*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009, *passim*.

8.4.1. Purytanie

Mogłoby się wydawać, że Ameryka to kolebka kapitalizmu, a jej białych mieszkańców od zawsze przenikał duch przedsiębiorczości i indywidualizmu. Obraz taki może po części wynikać z zakorzenionej w powszechnej świadomości, w uproszczonej znacznie formie, weberowskiej tezy o związku przyczynowym między kalwińskim protestantyzmem, a w szczególności właśnie purytaniem, a powstaniem nowożytnego kapitalizmu. W rzeczywistości Weber daleki był jednak od traktowania XVII-wiecznych purytanów jako wczesnych kapitalistów. Ich etos religijny – z jego ascetyzmem, oszczędnością, a nade wszystko ideą powodzenia w sferze ekonomicznej jako oznaki eschatologicznego statusu wybranego-przeznaczonego do zbawienia (*elect*) – nosił w sobie dopiero zalążki późniejszego „ducha kapitalizmu” i umożliwiał akumulację kapitału. Dopóki jednak ów etos trwał, dopóty nowoczesny kapitalizm nie mógł w pełni rozkwitnąć, kryterium maksymalizacji zysku jako podstawowego celu działalności gospodarczej było bowiem ascetycznym purytanom całkowicie obce. Powstanie nowoczesnego kapitalizmu umożliwiła zatem dopiero *sekularyzacja* owej religijnej mentalności w XVIII i XIX stuleciu, czyli w okresie, w którym purytańskie teokracje w Ameryce przeszły już do historii¹¹⁹.

Gospodarka Nowej Anglii w XVII w. oparta była w głównej mierze na stosunkowo małoobszarowym rolnictwie, produkującym głównie na własne potrzeby¹²⁰. Własność ziemi była na ogół indywidualna, ale sposób dysponowania nią wykluczał w zasadzie wolnorynkową spekulację czy kumulowanie dużych obszarów. Zwykle grupa osadników otrzymywała (bezpłatnie lub bardzo tanio) obszar ziemi, który następnie rozdzielała między siebie stosownie do potrzeb i możliwości (m.in. w zależności od wielkości rodziny). W początkowym okresie zdarzało się nawet wspólne uprawianie pól (np. w Plymouth do 1627 r.¹²¹ i ogólnie w osadach, których mieszkańcy przywykli

¹¹⁹ M. Potz, *Praca podoba się Bogu*, „Tygodnik Powszechny”, 23.10.2005.

¹²⁰ K. Lockridge, *A New England Town. The First Hundred Years*, Norton & Co., New York–London 1985, s. 69–71. Do nielicznych towarów eksportowych zaliczały się przede wszystkim ryby i produkty leśne.

¹²¹ G. Langdon Jr, *Pilgrim Colony. A History of New Plymouth 1620–1691*, Yale University Press, New Haven–London 1966, s. 30.

do takiego systemu własności w Anglii¹²²), a gdy tego zaniechano, pewne pożytki (pastwiska, wody, lasy) pozostawały własnością komunalną. Każdy mieszkaniec zobowiązany był do pracy na rzecz wspólnoty, pełniąc, w zależności od umiejętności i statusu społecznego, rozmaite funkcje – począwszy od członka władz (*selectman*), przez inspektora ogrodzeń, aż po pasterza na komunalnej łące. Osada nakładała też pewne ograniczenia w dysponowaniu własnością indywidualną: nie można było sprzedać swojego gospodarstwa, jeśli nowy właściciel nie zyskał akceptacji wśród pozostałych mieszkańców¹²³.

Ów nacisk na wartości wspólnotowe, prócz względów społecznych, miał też istotne podłoże religijne. Purytanie nie wypracowali wprawdzie spójnej koncepcji ustroju ekonomicznego, która byłaby integralnym składnikiem ich idei religijnej, bez wątpienia jednak dążenie do zbudowania wzorcowego społeczeństwa chrześcijańskiego implikowało myślenie kategoriami wspólnoty, której chrześcijańskim pierwowzorem jest Kościół. Istotnie, uzyskanie przez grupę przydziału ziemi było nierzadko poprzedzone utworzeniem Kościoła. Osadę zakładała więc już uprzednio wyselekcjonowana według kryteriów religijnych, silnie zintegrowana grupa, stanowiąca wspólnotę życia codziennego i kultu religijnego. Jak konkluduje jeden z autorów, „Polityka dotycząca ziemi w Nowej Anglii w większym stopniu niż gdziekolwiek indziej podyktowana była celami społecznymi i religijnymi”¹²⁴.

Kaznodzieje purytańscy wielokrotnie piętnowali narastający na przełomie XVI i XVII w. indywidualizm i egoizm, wystawny tryb życia, a także lichwę i spekulacje jako występki, które mogą ściągnąć na społeczność gniew boży. Increase Mather grzmiał w 1676 r:

Ziemia! Ziemia! dla wielu w Nowej Anglii stała się bożkiem. Pierwszym Osadnikom tak bardzo zależało na tym, by trzymać się razem, że zadowalali się jednym akrem na osobę [...] a dziś jeden człowiek gromadzi setki, tysiące akrów, ci zaś, którzy mienią się chrześcijanami, porzucili Kościoły i przykaza-

¹²² D. Hawke, *Everyday Life in Early America*, Harper & Row, New York 1989, s. 17. Był to tzw. *open-field system*.

¹²³ *Ibidem*, s. 18.

¹²⁴ G. Tindall, D. Shi, *America. A Narrative History*, Norton & Company, New York–London 1992, s. 109.

nia, a wszystko to dla ziemi [...] Czy Nowej Anglii nie przyświeca już Religijny tylko Ziemski interes?¹²⁵

Mather ubolewał w szczególności nad tym, że w pogoni za ziemią ludzie opuszczają często osady czy miasta, porzucając także życie religijne kongregacji i jej wspólnotę moralną. Z politycznego punktu widzenia nacisk na zobowiązania wobec ogółu i działania na rzecz dobra wspólnego zwiększał stabilność ekonomiczną i społeczną – szczególnie w warunkach niedoboru, zagrożenia klęskami żywiołowymi, nierozwiniętego rynku towarowego – i pozwalał uniknąć tragicznych konsekwencji, jakie brak więzi społecznych i nadmierny indywidualizm wywoływał początkowo w innych koloniach, np. w Wirginii¹²⁶. Podyktowane względami ekonomicznymi separowanie się od wspólnoty przez niektórych mieszkańców osłabiało także, co naturalne, kontrolę polityczną sprawowaną nad nimi przez przywódców.

8.4.2. Shakerzy

U shakerów zasady rządzące ekonomicznymi aspektami życia wspólnoty nie były już tylko ubocznym niejako produktem jej ideologii religijnej, ale stały się fundamentalną, integralną częścią całego jej projektu egzystencjalnego. Obwarowane uzasadnieniami i sankcjami religijnymi, zasady te wyznaczały ramy shakerskiej millenijnej utopii.

Jak wspominaliśmy, shakeryzm opierał się na poczwórnej wspólnotcie: zamieszkania, dóbr, produkcji i konsumpcji. Pełni członkowie grupy (tj. ci, którzy podpisali przymierze – *covenant*) mieszkali razem w obrębie „rodziny”, wspólnie pracowali, wytwarzając głównie produkty rolne i rękodzieło, wspólnie też korzystali z owoców swej pracy – nie według wniesionego majątku czy wkładu pracy, ale zgodnie z zasadą „każdemu według potrzeb” – i nie posiadali nicze-

¹²⁵ I. Mather, *Earnest Exhortation to the Inhabitants of New-England*, J. Foster, Boston 1676, <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1031&context=etas> [18.09.2014]). Inny kaznodzieja krytykował „wielką ekstrawagancję, w którą ludzie popadli, przekraczając ich możliwości, a widoczną w zakupach, budynkach, życiu rodzinnym, wydatkach, stroju i w ogóle w całym stylu życia” (P. Dudley, *Objections to the Bank of Credit Lately Projected*, Boston 1714, cyt. w: J. Green, *The Intellectual Construction of America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993, s. 105).

¹²⁶ D. Hawke, *Everyday Life in Early America*, Harper & Row, New York 1989, s. 20–21.

go, z wyjątkiem najprostszych przedmiotów codziennego użytku, na własność. Ów ekonomiczny komunizm miał jednak pewne ograniczenia. Po pierwsze, w sferze politycznej nie był anarchistyczny ani nawet demokratyczny, tylko, jak stwierdziliśmy, autokratyczny i totalitarny. Henri Desroche uważa to zresztą za przyczynę ich sukcesu i długiej żywotności, w odróżnieniu od setek innych komun w Ameryce i Europie tego okresu, w których „wyolbrzymiony strach przez wszelką władzę szybko prowadził do dezintegracji całej społeczności”¹²⁷. Po drugie, sprzeciw wobec własności prywatnej dotyczył tylko indywidualnego jej posiadania, nie zaś posiadania w ogóle, nie był więc tak radykalny, jak np. w myśli (bo nie w praktyce) Lwa Tołstoja, który, zafascynowany sposobem życia shakerów, krytykował ich w tym właśnie punkcie. „Jesteście, jak wiem, zwolennikami niesprzeciwiania się złu siłą (*nonresistants*) – pisał – Jak więc możecie posiadać wspólną – ale jednak własność? Czy przyznajecie chrześcijaninowi prawo do obrony własności przed zaborcami?”¹²⁸ Posiadanie własności i jej obrona wymaga bowiem stosowania przemocy – jeśli nie własnoręcznie, to za pomocą policji, sądów, całego państwowego aparatu represji – to zaś jest, według rosyjskiego myśliciela, nie do pogodzenia z ewangeliczną etyką Kazania na Górze¹²⁹.

Niezależnie od tych zastrzeżeń, o znaczeniu kryterium ekonomicznego dla życia shakerów świadczy fakt, że był od niego uzależniony stopień członkostwa we wspólnocie. Najniższy poziom, Novitiate Order (nowicjat), gromadził tych, którzy nawrócili się na shakeryzm, ale w dalszym ciągu żyli i gospodarowali poza osadą. Drugi, Junior Order, wymagał już wspólnego życia i pracy, ale jeszcze bez przekazywania całej własności grupie. Wreszcie możliwość osiągnięcia najwyższego stopnia przynależności – pełnego członkostwa w tzw. Church Order – zależała od gotowości przystąpienia do owej poczwórnej wspólnoty i całkowitego wyrzeczenia się indywidualnej własności, co zaświadczało podpisaniem przysięgi¹³⁰.

¹²⁷ H. Desroche, *American Shakers. From Neo-Christianity to Presocialism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1971, s. 210.

¹²⁸ List Tołstoja do Frederica Evansa z 3 lutego 1891. Zob. transkrypcję korespondencji rosyjskiego pisarza z przywódcami shakerskimi: *Korespondencja Lwa Tołstoja z shakerami*, transkrypcja i opr. M. Potz, <http://repozytorium.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/1128> [19.12.2014].

¹²⁹ Więcej zob. M. Potz, *Tołstoj i shakerzy. Z dziejów idei radykalnego chrześcijaństwa*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 1, s. 16–18.

¹³⁰ H. Desroche, *American Shakers...*, s. 188–189.

Teologiczne uzasadnienie komunizmu religijnego odwoływało się u shakerów do dwóch głównych źródeł. Pierwszym była pierwotna gmina apostołska, której członkowie „sprzedali wszystkie swoje dobra, domy i ziemię i stworzyli doskonałą wspólnotę. Najmniejszej rzeczy nie nazywali swoją”¹³¹. Evans postawił nawet wspólnotę dóbr na pierwszym miejscu wśród „pięciu najważniejszych zasad praktycznych Kościoła Pięćdziesiątnicy” (pozostałe cztery to życie w celibacie, niestawianie oporu, odrębna i niezależna władza oraz zdolność uzdrawiania)¹³². Ten autentyczny Kościół chrześcijański zatracił się później, a shakeryzm stanowi jego odnowienie.

Drugie, mniej oczywiste i rzadziej spotykane uzasadnienie komunizmu religijnego shakerów nawiązywało do dziejów Izraela. W pewnych okresach swej biblijnej historii Żydzi żyli w faktycznej wspólnocie (np. podczas Exodusu, karmieni manną z nieba), ale nawet w okresie indywidualnego posiadania i gospodarowania, wynikające stąd skłonności egoistyczne mitygował ustanowiony przez Boga cykl szabatów: cotygodniowego, corocznego, siedmioletniego i pięćdziesięcioletniego. Konieczność powstrzymania się od pracy i nadmiernej konsumpcji, podzielenia się własnym majątkiem z ubogimi, darowania długów, a nawet, w roku jubileuszowym (szabat szabatów), anulowania nabytków ziemi i powrotu do jej pierwotnej dystrybucji¹³³, miała nieustannie przypominać, że wszelkie dobra są własnością Boga, oddaną jego wyznawcom w użytkowanie. Dla zafascynowanego tą ideą Evansa rok jubileuszowy był dodatkowo prefiguracją ostatniej dyspensacji w dziejach świata, w której „ja zostaje zniszczone, własność jest wspólna, żądza ukrzyżowana, a pozostaje dziewicze życie; lew, wojna, zostaje pokonany przez baranka pokoju”¹³⁴. W niej właśnie żyją

¹³¹ F. Evans, *Shakers. Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Government, and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing*, Appleton and Co., New York 1859, s. 68. Por. Dz 4, 32, 34–35: „A u tych wszystkich wierzących było jedno serce i jedna dusza i nikt z nich nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. [...] Nie było też między nimi nikogo, kto by cierpiał niedostatek, ci bowiem, którzy posiadali ziemię albo domy, sprzedając je, przynosili pieniądze uzyskane ze sprzedaży. I kładli u stóp apostołów; i wydzielano każdemu, ile komu było potrzeba”; zob. też Dz 2, 42–45.

¹³² F. Evans, *Shakers...*, s. 70.

¹³³ Kpł 25.

¹³⁴ F. Evans, *Shakers...*, s. 94–97.

obecnie shakerzy, gdy Duch Chrystusowy w Ann Lee odnowił pierwotny Kościół chrześcijański.

Charakterystycznym rysem shakeryzmu jest także etyka pracy, traktowanej nie jako moralnie obojętna konieczność, lecz jako sposób przekształcania natury zgodnie z boskim planem millenijnym, być może nawet oczyszczania i uświęcania ziemi, oddawania jej ponownie we władanie Boga¹³⁵. W opinii jednego z badaczy, „shakerom udało się nadać znaczenie religijne ich otoczeniu przyrodniczemu”, dzięki wyposażeniu świata przyrody w wymiar moralny, „który powiązał go z poczuciem ich własnego przeznaczenia religijnego”¹³⁶. Swoista sakralizacja natury dokonała się więc w powiązaniu z millenijnym poczuciem misji, której treścią jest praca.

Z politycznego punktu widzenia włączenie sfery ekonomicznej w plan zbawienia, uczynienie pewnego konkretnego typu gospodarowania (tu komunistycznego) jednym z filarów królestwa Bożego (obok celibatu czy pacyfizmu), wzmacnia w oczywisty sposób władzę przywódców, rozciągając ją na obszar, który w wielu innych systemach, również teokratycznych, pozostaje poza polem zainteresowania, albo w każdym razie poza zakresem religijnie legitymizowanej władzy panujących. Kontrola polityczna nad sposobami produkcji i konsumpcji, żądanie wyrzeczenia się dóbr na rzecz wspólnoty, nie mogą być więc postrzegane jako uzurpacja, ale, przeciwnie, jako warunek konieczny na drodze do millenijnego celu grupy. Ponadto, komunizm sprzyja spójności grupy, przeciwdziała bowiem rozwarstwieniu majątkowemu i indywidualistycznej mentalności. Podstawowy, z naszego punktu widzenia, podział wewnątrz grupy, podział polityczny, nie miał podłoża ekonomicznego (przywódcy wykonywali nawet pracę manualną i żyli w standardzie zbliżonym do pozostałych członków grupy), a jedynie religijne. Należy też zaznaczyć, że shakerski ustrój ekonomiczny sprzyjał utrzymaniu izolacji grupy, ważnej z powodów społecznych i religijnych, umożliwiał bowiem centralne zarządzanie całą aktywnością ekonomiczną w kierunku względnej samowystarczalności, a także

¹³⁵ Ten gnostyczny poniekąd rys shakeryzmu eksponuje silnie T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, PWN, Warszawa 1994, s. 156. Wydaje się jednak, że nazywanie shakerów „wyznawcami doktryny Maniego” (s. 149) idzie zbyt daleko – bez wątpienia w ich religii przeważały elementy chrześcijańskie.

¹³⁶ C. Straub, *An Honorable Harvest. Shakers and the Natural World*, United Society of Shakers, New Gloucester 2009, s. 3.

ograniczenie do minimum kontaktów poszczególnych członków ze otoczeniem zewnętrznym (funkcję tę spełniali *trustees*, odpowiedzialni za wszelkie transakcje ze „światem”).

8.4.3. Mormoni

Gospodarka mormońska różniła się znacząco od shakerskiej, była jednak w niemniejszym stopniu teokratyczna, tj. podporządkowana wartościom i celom religijnym. Wyodrębnimy najpierw jej najważniejsze cechy, następnie zaś spróbujemy je uzasadnić we właściwych jej, religijnych kategoriach.

Podstawowe cechy ekonomiki mormońskiej w XIX w. to:

1. *Centralne zarządzanie*. Kościół odgrywał w gospodarce mormońskiej fundamentalną i niezwykle aktywną rolę. Uczestniczył w tworzeniu systemu własności ziemi i innych zasobów, planowaniu i finansowaniu przedsięwzięć ekonomicznych, dystrybucji i redystrybucji zasobów, emisji pieniądza, regulacji cen, regulowaniu i prowadzeniu handlu ze światem zewnętrznym i wielu innych działaniach. Posługiwał się w tym celu szerokim repertuarem środków. Kościół miał do dyspozycji dochody pochodzące z dziesięciny (*tithing*), definiowanej jako dziesiąta część majątku, a w kolejnych latach dziesiąta część przyrostu majątku (dochodu) każdej z mormońskich rodzin. Dziesięcina mogła być płacona w gotówce, ale znacznie częściej, wobec stałego niedoboru pieniądza, uiszczano ją w naturze, w postaci plonów rolnych, żywego inwentarza czy pracy¹³⁷. Biura ds. dziesięciny (*tithing offices*), rozmieszczone we wszystkich mormońskich osadach, stanowiły jednocześnie sieć placówek pełniących rozmaite funkcje ekonomiczne: banków żywności w okresie niedoboru, rynków, na których można było wymienić własne produkty na inne niezbędne dobra (np. wnosząc wkład przekraczający wartość dziesięciny i odbierając nadwyżkę w innej postaci), zamienić wkład pracy na towary itp. O wszechobecności i swojej efektywności mormońskiej gospodarki barterowej świadczą choćby anegdoty o tym, jak to, chcąc się wybrać do teatru w Salt Lake City, a nie posiadając gotówki, należało zgłosić się do *tithing office* z kopą jaj albo korcem pszenicy, a następnie z pokwitowaniem udać się do kasy teatru¹³⁸. Dochody z dziesięcin

¹³⁷ L. Arrington, *Great Basin Kingdom...*, s. 134–137.

¹³⁸ Dziewiętnastowieczny satyryk Billy Nye opowiadał, zapewne nieco koloryzując, że pewnego razu wybrał się do teatru w Salt Lake City z indykiem, za którego otrzy-

oraz działalności gospodarczej Kościół przeznaczał na rozmaite cele społeczno-ekonomiczne, takie jak finansowanie imigracji mormonów europejskich do Utah, organizowanie robót publicznych dla rozwiązania problemów bytowych tych i innych uboższych członków wspólnoty, rozbudowa infrastruktury rolnej (irygacji), transportowej (kolej), czy komunikacyjnej (telegraf), finansowanie dalszego osadnictwa i rozwoju niektórych gałęzi przemysłu i inne.

2. Zasada *stewardship*. Własność, w tym ziemi, była zasadniczo indywidualna, ale w początkowym okresie Joseph Smith propagował formułę *stewardship*, zgodnie z którą wszyscy wierni mieli zapisywać swój majątek Kościołowi (czyli dokonać jego „poświęcenia” na rzecz Kościoła – tzw. *law of consecration*), a następnie otrzymywać go z powrotem – niekoniecznie w tej samej ilości, tylko w zależności od potrzeb – w użytkowanie, jako jego „zarządcy” (*stewards*)¹³⁹. Taki system pozwalał niwelować nierówności i racjonalniej zarządzać zasobami, szczególnie w okresie permanentnej niepewności, zagrożenia i ciągłych migracji, które były udziałem mormonów przez pierwsze dwa dziesięciolecia ich historii. System *stewardship* obowiązywał jeszcze przez jakiś czas w Utah, po czym zastąpiono go prywatną własnością, uzupełnioną o płaconą na rzecz Kościoła dziesięcinę.

3. *Kolektywizm*. W mormonizmie nie istniał nigdy komunizm podobny do shakerskiego, ale jednocześnie silna, podbudowana religijnie więź wspólnotowa przeciwdziałała wykształceniu się mentalności kapitalistycznej, nakierowanej na maksymalizację zysku. W efekcie można u mormonów zaobserwować różne pośrednie formy, nazwijmy to, kolektywnej aktywności ekonomicznej. Joseph Smith w połowie lat trzydziestych w Kirtland eksperymentował, być może pod wpływem shakerów, z ideą wspólnoty dóbr, nazwaną wówczas United Order (Order of Enoch), jednak nie było to dla członków Kościoła wiążące i nigdy nie spotkało się z szerszym odzewem¹⁴⁰. Koncepcja United Order odrodziła się w Utah

mał w kasie dwa bilety i dwa kurczaki reszty. A. Toponce, *Reminiscences of Alexander Toponce, Pioneer, 1839–1923*, Ogden 1923, s. 186.

¹³⁹ L. Arrington, *Great Basin Kingdom...*, s. 145–146.

¹⁴⁰ Na wpływ shakerów mogą wskazywać dwie poszlaki: po pierwsze, Kirtland w Ohio znajdowało się w pobliżu shakerskiej osady North Union, co umożliwiało kontakty pomiędzy członkami obu grup. Wiadomo o przynajmniej jednej misji wysłanej do North Union przez mormonów. Po drugie, Jesse Gause, który w 1832 r. zrobił błyskawiczną (choć krótkotrwałą) karierę u boku Josepha Smitha jako doradca Pierwszego Prezydium, na mormonizm nawrócił się właśnie z shakeryzmu. Powierzenie

w połowie lat siedemdziesiątych XIX w. w obliczu kryzysu ekonomicznego, przy czym stanowiła wówczas pewnego rodzaju ruch spółdzielczo-samopomocowy, który mógł przybierać, zgodnie z decyzją poszczególnych wspólnot, różne formy: od spółdzielni konsumenckich czy producenckich, po okresową wspólnotę dóbr, produkcji i konsumpcji¹⁴¹. Poza tym, przez cały omawiany okres, pewne przedsięwzięcia miały z zasady komunalny charakter. Dotyczyło to zwłaszcza głośnego mormońskiego systemu nawadniania pól, budowanego i zarządzanego wspólnymi siłami, który pozwolił przekształcić półpustynię Utah w urodzajne pola uprawne. Wielkim właścicielem był także Kościół, posiadający pola, pastwiska, stada oraz przedsiębiorstwa różnych branż, często tworzone na zasadzie partnerstwa publiczno-prywatnego z indywidualnymi przedsiębiorcami¹⁴².

4. *Samowystarczalność*. Dążenie do samowystarczalności było jednym z motywów przewodnich mormońskich koncepcji ekonomicznych aż do schyłku wieku XIX, gdy idea ta musiała już ponieść fiasko. Pełna autarkia nie była nigdy możliwa, choćby ze względu na konieczność sprowadzania pewnych towarów, zwłaszcza narzędzi, maszyn, odzieży czy, początkowo, używek, których nie dało się albo nie opłacało produkować lokalnie. Kościół podejmował jednak konsekwentne działania zmierzające do uniezależnienia mormońskiej ekonomiki od reszty Ameryki oraz, co stanowiło głębszy cel tych zamysłów, odizolowania Świętych od niewiernych. Promowano więc rozwój branż przemysłu, w których najsilniej odczuwano niedobory, monopolizowano handel, by ograniczyć do minimum kontakty zewnętrzne poszczególnych wyznawców, zachęcano do samowystarczalności (np. szycia własnych ubrań przez kobiety,

mu tej najwyższej, tuż po samym Przewodniczącym, funkcji w Kościele w kilka miesięcy, a może nawet tygodni po przejściu na mormonizm świadczy o fascynacji Smitha jego osobą i, zapewne, jego shakerskimi doświadczeniami wspólnotowymi. Zob. D. M. Quinn, *Jesse Gause: Joseph Smith's Little-Known Counselor*, „Brigham Young University Studies” 1983, vol. 23, No 4, s. 488–492; idem, *Mormon Hierarchy: Origins of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1994, s. 41–42; NiP 81 (objawienie z marca 1832 r. otrzymane przez Josepha Smitha, powołujące Gause’a na doradcę Prezydium, którego nazwisko zostało jednak potem, po jego szybkiej apostazji i ekskomunie w grudniu tego samego roku, wykreślone i zastąpione nazwiskiem jego następcy Fredericka Williama), <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament/dc/81?lang=eng> [23.09.2014]; H. Desroche, *The American Shakers...*, s. 263.

¹⁴¹ L. Arrington, *Introduction*, [w:] J. S. Boreman, *Crusade Against Theocracy...*, s. 25.

¹⁴² L. Arrington, *Great Basin Kingdom...*, s. 52–53, 93.

bojkotu niemormońskich kupców), zniechęcano do korzystania z używek, przeciwdziałano rozwojowi kopalnictwa kruszców, a przynajmniej udziałowi w nim mormonów, jako działalności wyzwalającej egoizm, rozrywającej więzi wspólnotowe (przywódcy Kościoła z odrazą obserwowali ofiary kalifornijskiej gorączki złota przelewające się przez Utah).

Poszczególne, wyróżnione wyżej elementy występowały w dziejach mormonów z różnym natężeniem i w rozmaitych formach, a rezultaty polityki ekonomicznej Kościoła odbiegały niekiedy daleko od jego oczekiwań. Bez wątpienia jednak z punktu widzenia mormonów polityka ta stanowiła realizację pewnej wizji głęboko zakorzenionej w ich koncepcjach religijnych. Uzasadnienie niektórych spośród wyodrębnionych cech, np. wspólnej (kościelnej) własności dóbr powierzonych tylko w użytkowanie poszczególnym wyznawcom (*stewardship*), odwoływało się do standardowego w chrześcijaństwie, przywołanego już w przypadku shakerów, wyobrażenia pierwotnej gminy chrześcijańskiej opisanej w Dziejach Apostolskich. Podnoszono ponadto, że cały świat jest kreacją i własnością Boga, oddaną ludziom w użytkowanie za pośrednictwem Kościoła. Ludzkie prawo własności nie jest więc absolutne, a niektóre składniki otoczenia przyrodniczego – np. lasy, woda, minerały – w ogóle nie powinny być przywłaszczane przez jednostki. Egalitaryzm i dążenia wspólnotowe wczesnego mormonizmu znajdowały też uzasadnienie w niektórych objawieniach skierowanych do Josepha Smitha¹⁴³.

U źródeł mormońskiej polityki ekonomicznej tkwiło jednak przede wszystkim charakterystyczne rozumienie roli Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich w historii. Jego celem była mianowicie budowa doczesnego, dosłownie rozumianego królestwa Bożego na ziemi, a konkretnie w basenie Wielkiego Jeziora Słonego. Celowi temu były podporządkowane wszelkie działania Kościoła. Wyjaśnia to jego aktywność we wszystkich obszarach życia wyznawców, nie tylko w sferze duchownej, ale także materialnej, ekonomicznej. Owo uderzające i odstręczające obserwatorów zewnętrznych powiązanie tych porządków, brak rozdziału na *sacrum* i *profanum*, albo może raczej sakralizacja doczesności jako przestrzeni, w której ma się wypełnić eschatologiczna obietnica – były dla mormonów sposobem realizacji przez Kościół misji, którą wyznaczył mu Chrystus dokonując jego odrodzenia w 1830 r. Aktywna rola Kościoła

¹⁴³ NiP 78, 3–6.

w gospodarce nie miała więc nic wspólnego z jakimiś świeckimi ideologiami, np. socjalizmem; Kościół działał tu raczej jako komitet centralnego planowania Królestwa. Jak stwierdza dobitnie najwybitniejszy znawca tego zagadnienia,

Program gospodarczy Kościoła okazał się kwestią dogmatu, a nie czysto świeckich uwarunkowań [...] Mormońska polityka ekonomiczna, w 1869 r. i tuż potem, była nieomal fanatycznie oddana zachowaniu niezależnej, ściśle kontrolowanej wspólnoty teokratycznej¹⁴⁴.

W praktyce realizacja tego zadania wymagała przejścia przez funkcjonariuszy Kościoła najważniejszych stanowisk zarządczych w sferze ekonomicznej. Owo łączenie funkcji świeckich i duchownych jest oczywiście cechą charakterystyczną hierokracji. U mormonów omawialiśmy je w poprzednim rozdziale w odniesieniu do sfery politycznej, ale w gospodarce ujawnia się w podobnym stopniu. Przewodniczący Kościoła był jednocześnie jego *trustee-in-trust*, czyli głównym administratorem i mandatariuszem. Duża część majątku Kościoła zapisana była właśnie na niego i innych wysokich hierarchów, szczególnie po przyjęciu przez Kongres przepisów ograniczających drastycznie wartość dopuszczalnego majątku Kościoła. Bieżącymi sprawami ekonomicznymi zarządzał głównie przewodniczący biskup (*Presiding Bishop*), w terenie zaś biskupi, stojący na czele poszczególnych parafii (*wards*), którym podlegały też wspomniane już biura ds. dziesięciny (*tithing offices*), faktyczne ośrodki życia gospodarczego mormonów. Powoływano też specjalne organizacje, np. zrzeszającą kapłanów (czyli mężczyzn) Szkołę Proroków (*School of the Prophets*) oraz przeznaczone dla mormonek Kobięce Towarzystwo Pomocy (*Women's Relief Society*), do których zadań należało propagowanie i wdrażanie założeń tworzonej przez liderów polityki społeczno-ekonomicznej Kościoła. Jej realizatorami byli wszyscy mormoni, od drobnych rolników po przedsiębiorców.

Kościół inicjował projekty, proponował tworzenie spółek, dostarczał pocho-
dzącą z dziesięciny pracę i inne zasoby, i wyznaczał każdemu rolę w budowaniu Królestwa [...] Mormoński ideał biznesmena, to nie kapitalista kalkulujący zyski, ale nadzorca wyznaczonej mu części Królestwa¹⁴⁵.

¹⁴⁴ L. Arrington, *Great Basin Kingdom...*, s. 244.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 130, 94.

Co bodaj jeszcze ważniejsze, formalnemu i faktycznemu łączeniu funkcji duchownych i doczesnych towarzyszyło wykorzystywanie przez przywódców, a w szczególności przewodniczącego Kościoła, swojego autorytetu religijnego do osiągania celów ekonomicznych. Publikacje, listy, kazania, a nawet wystąpienia w czasie konferencji generalnych Kościoła obfitowały w instrukcje dotyczące pożądanых (np. rozwijania określonych upraw czy gałęzi przemysłu) i niepożądanych (szukania złota, handlowania z obcymi itd.) działań, wezwania do łożenia, w gotówce, naturze lub w postaci pracy, na wyznaczone przez Kościół cele, krytykę uchylających się od płacenia dziesięciny. Brigham Young nie wahał się nawet powoływać na boskie objawienia jako źródło decyzji Kościoła w sprawach ekonomicznych. Dla przykładu, podczas konwencji poświęconej ustaleniu jednolitych cen na produkty rolne, zwołanej w dzień po konferencji generalnej Kościoła w 1865 r., Brigham Young oznajmił, że „na tej konwencji jest przedstawicielem Boga tak samo, jak na wczorajszej konferencji”¹⁴⁶. Jak już wspominaliśmy, sankcję religijną nadawano także świeckim, z niemormońskiego punktu widzenia, przedsięwzięciom, takim jak kolonizowanie nowych obszarów w celu wykorzystania znajdujących się tam zasobów naturalnych czy dogodnych warunków klimatycznych. Osadnicy byli traktowani jak misjonarze, wyznaczani i uroczyscie powoływani (*set apart*) w ceremonii przypominające wyświęcanie¹⁴⁷.

Ta sama religijna logika, która wyznaczała Kościołowi aktywną rolę w budowaniu doczesnego Królestwa, legitymizowała też cele mormońskiej polityki gospodarczej. W szczególności omówione wyżej dążenie do samowystarczalności miało podłoże głębsze niż tylko kalkulacja ekonomiczna, choć i na nią się powoływano. Nade wszystko autarkia oznaczała izolację, która pozwalała z kolei zachować czystość wiary i obyczajów, nieskażonych wpływami zewnętrznymi. Jeśli więc obawiano się doprowadzenia do Utah kolei albo powstania na tym terenie zakładów przemysłowych czy kopalń, to nie ze względu na awersję do nowoczesności właściwą choćby amiszom, ale w żadnym razie nie mormonom, tylko ze względu na napływ tysięcy obcych pod względem kulturowym i religijnym robotników, którym towarzyszyłyby hordy wszelkiej maści awanturników, naciągaczy, prostytutek, szulerów i włóczęgów. Z tej perspektywy

¹⁴⁶ *Journal History of the Church*, vol. 64, 10 października 1865, https://dcms.lds.org/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE282780 [25.09.2014].

¹⁴⁷ L. Arrington, *Great Basin Kingdom...*, s. 89, 167.

polityka ekonomiczna była zatem jeszcze jednym instrumentem, wraz z innymi opisanymi wcześniej narzędziami kontroli politycznej, służącym do utrzymania mormonów w ich świętej przestrzeni i świętym czasie¹⁴⁸. Rozpad tej przestrzeni, który za życia Brigham Younga – do końca lat siedemdziesiątych XIX w. – wydawał się jeszcze możliwy do powstrzymania, nastąpił nieuchronnie w końcu XIX stulecia, wraz ze skutecznym poddaniem Utah kontroli władz federalnych i przełamaniem monopolu Kościoła w sferze politycznej, społeczno-ekonomicznej i kulturowej.

8.5. Podsumowanie

Przedmiotem naszego zainteresowania w tym rozdziale były w szczególności regulacje o charakterze prawnym i towarzyszący im repertuar sankcji, jakimi dysponowali rządzący, zarówno opartych na groźbie zastosowania przemocy, jak i, przede wszystkim, silnie ugruntowanych w religijnym autorytecie przywódców. Specyficznym teokratycznym mechanizmem kontroli społecznej okazało się wykorzystanie pewnych zjawisk i koncepcji religijnych do zwiększenia intensywności władzy, osiągania celów rządzących i rozgrywania konfliktów politycznych. Przyjrzelśmy się w tym kontekście okresom odnowy religijnej, które przetoczyły się w zbliżonym czasie przez shakeryzm i mormonizm.

Również religijnie usankcjonowany ustrój ekonomiczny omawianych wspólnot, interpretowany tutaj jako jeden z mechanizmów władzy teokratycznej, przyczyniał się do spójności grupy i stabilności jej systemu politycznego. W opinii Leonarda Arringtona dotyczącej mormonów,

Przyjęcie i wspieranie programów działalności gospodarczej przez Kościół nadawało im sankcję dogmatu religijnego. To z kolei czyniło kościelną politykę gospodarczą nieporównanie efektywniejszą od jakiegokolwiek polityki świeckiej¹⁴⁹.

¹⁴⁸ O sakralizacji przestrzeni świadczy również fakt, że kolejne mormońskie miasta, na czele z Salt Lake City, budowane były według „planu Syjonu” opracowanego jeszcze przez Josepha Smitha, z geometrycznym układem ulic i centralnie ułożoną świątynią, mormońską *axis mundi*.

¹⁴⁹ L. Arrington, *Great Basin Kingdom...*, s. 34.

Omówione w tym rozdziale mechanizmy kontroli politycznej zdają się potwierdzać sformułowaną na początku hipotezę (TW. 5) o przewadze w teokracjach władzy zalegitymizowanej nad jej formami opartymi na przymusie. Rzuca się to w oczy szczególnie u shakerów, których przywódcy nie dysponowali żadnymi sankcjami fizycznymi (w grę wchodziła co najwyżej presja psychiczna, spod której można się było jednak stosunkowo łatwo uwolnić opuszczając po prostu grupę), a mimo to byli w stanie utrzymać zdumiewającą niekiedy jedność wspólnoty pod względem wiary, światopoglądu, celów, dążeń, zachowań. Udało się to osiągnąć poprzez takie ustrukturyzowanie mikroświata, w którym obracali się wyznawcy – dzięki stałemu układowi dnia, wypełnionego głównie pracą i modlitwą, izolacji od wpływów zewnętrznych oraz wszystkim opisanym mechanizmom kontroli – że „totalnie zintegrowana jednostka akceptuje normy *implicite* wpisane w wykonywaną rolę”¹⁵⁰, traktując je jako niearbitralne, co, z punktu widzenia teorii władzy trójwymiarowej, stanowi jej najwyższy przejaw.

¹⁵⁰ T. Żyro, *Boża plantacja...*, s. 158.

ZAKOŃCZENIE

Grupę religijną tworzą ludzie połączeni wspólnymi wierzeniami i praktykami. Gdy dodatkowo przyświeca im cel, którego osiągnięcie wymaga zbudowania odrębnych struktur społecznych – stworzenie wzorcowej wspólnoty chrześcijańskiej, wspólne doskonalenie się w oczekiwaniu na paruzję, budowa ziemskiego Królestwa – wytwarza się organizacja, a wraz z nią struktury i relacje władzy: system polityczny. Może on mieć charakter państwowy, *quasi*-państwowy albo całkowicie stroniący od charakterystycznych dla państwa metod sprawowania władzy. W każdym przypadku jednak struktury i mechanizmy systemu politycznego mogą się okazać eu- lub dysfunkcjonalne wobec wspólnoty politycznej, przybliżać ją lub oddalać od osiągnięcia określonych subiektywnie – w naszym przypadku w logice wiary – celów.

W toku przeprowadzonych analiz udało się, jak sądzę, wykazać, że teokracja może stanowić, z tego punktu widzenia, wybór instrumentalnie racjonalny. Purytańskie teokratyczne struktury władzy skutecznie zorganizowały działania kolonizacyjne i państwowotwórcze, zapewniając osadnikom – poprzez eliminowanie konkurencyjnych roszczeń – jedność religijną i moralną oraz poczucie misji. Shakerom udana instytucjonalizacja polityczna pozwoliła gładko przeobrazić się z pierwotnej wspólnoty charyzmatycznej w zrationalizowaną komunę, która, wierna swojemu ascetycznemu trybowi życia i millenijnym celom, przetrwała ponad dwa stulecia w ufundowanym na biegunowo różnym systemie wartości amerykańskim otoczeniu kulturowym. Mormoński system polityczny, oparty na niepodważalnej pozycji przywódców-proroków, okazał się zdolny do pokierowania olbrzymim wysiłkiem migracyjnym i osadniczym, interpretowanym również jako osiągnięcie millenijnych celów, później zaś, gdy

cele te trzeba już było porzucić, do skutecznej adaptacji w reakcji na presję otoczenia zewnętrznego – do, innymi słowy, wyprowadzenia mormonów z ich świętego czasu i przestrzeni i umożliwienia dynamicznego rozwoju w obrębie kultury amerykańskiej.

Zastanawiając się nad przyczynami owej względnej funkcjonalności władzy teokratycznej, odwoływaliśmy się w pierwszym rzędzie do sposobu jej legitymizacji. Wydaje się naturalne, że ludzie połączeni wyznawaniem wspólnych wartości i dążeniem do pewnych celów, za najbardziej predysponowanych do pokierowania ich urzeczywistnieniem będą uważać tych, których władza osadzona jest w tym samym porządku – tu: religijnym – z którego wywodzą się owe wartości i cele. Oprócz tej ogólnej konstatacji przeanalizowaliśmy jednak, w części pierwszej, konkretne przejawy sakralizacji władzy, nadania panującym nadprzyrodzonego statusu, w części drugiej zaś – konkretne idee religijne, legitymizujące władzę w omawianych wspólnotach.

Nie da się natomiast wykazać – a było to jedno z istotnych pytań badawczych postawionych na początku – całkowitej specyfiki elementów strukturalnych teokracji na tle innych typów systemów politycznych. Można wprowadzić wskazać niespotykane gdzie indziej rozwiązania instytucjonalne (np. udział funkcjonariuszy religijnych w sprawowaniu władzy w hierokracjach) czy polityczne wykorzystanie zjawisk *stricto* religijnych (ruchy odnowy religijnej), ale, z drugiej strony, teokracje posługują się tymi samymi albo podobnymi jak w innych systemach procedurami sukcesji władzy, tworzą takie same instytucje polityczne, stosują zbliżone metody kontroli politycznej. Co więcej, na wielu przywołanych w pracy przykładach dało się zaobserwować duże zróżnicowanie instytucjonalne wśród samych teokracji. Wydaje się zatem, że specyfika teokracji tkwi nie tyle w ich reżimie politycznym, sposobach obejmowania i sprawowania władzy, mechanizmach relacji pomiędzy rządzącymi a rządzonymi itd., ile w *religijnym sensie, jaki nadaje się tym składnikom systemu politycznego*. Teokracje czerpią pełnymi garściami z arsenału dostępnych instrumentów politycznych, interpretując je jednak we właściwych sobie kategoriach umowy między bogiem a wspólnotą, wypełniania powierzonej przezeń misji, działania zgodnie z otrzymanymi odeń, za pośrednictwem władców, wskazaniami.

Monografia niniejsza przynosi wiedzę na temat amerykańskich purytanów, shakerów i mormonów, ich wierzeń, organizacji społecznej, struktur politycznych. Największe znaczenie, z politologicznego punktu widzenia, ma jednak

zarysowana w niej koncepcja teokracji i związane z nią kategorie analityczne. Mam nadzieję, że koncepcja ta okaże się użyteczna dla badaczy związków między religią a władzą polityczną, a tym samym przyczyni się do rozwoju pasjonującej dziedziny badań, jaką stanowi politologia religii. Przyjęta przeze mnie procedura badawcza: analiza wierzeń religijnych pod kątem ich wpływu na różne aspekty świata społecznego i politycznego wyznawców – na postrzeganie przez nich rzeczywistości i wynikające stąd zachowania polityczne, na nadawanie sensu, przez pryzmat idei religijnych, relacjom władzy w obrębie wspólnoty politycznej i ich uprawomocnienie, na kształtowanie norm postępowania i sposobów ich egzekwowania itd. – da się zastosować do wielu innych historycznych i współczesnych teokracji.

W dzisiejszym świecie ten typ systemu politycznego pojawia się szczególnie często na gruncie islamu zarówno na poziomie państw (wspomniany wcześniej Iran, państwa arabskie, szczególnie z Półwyspu Arabskiego), *quasi*-państw (tzw. Państwo Islamskie) czy organizacji bądź ruchów politycznych, często fundamentalistycznych – wszędzie tam, gdzie władza czerpie swoje uzasadnienie, a system polityczny wzorce, z religii. Współczesne teokracje islamskie od badanych przeze mnie wspólnot amerykańskich dzielą oczywiście znaczące różnice: te pierwsze działają na bazie innego zestawu idei religijnych, w innym kontekście historycznym i kulturowym, są bardziej ekspansywne, ich cele są bardziej uniwersalne, a oddziaływanie polityczne ma zasięg globalny. Zarazem jednak, na elementarnym poziomie, sposób konstrukcji rzeczywistości jest we wszystkich tych przypadkach podobny. Opiera się na wizji ładu społeczno-politycznego (obowiązującego bądź to lokalnie, na potrzeby danej wspólnoty, bądź powszechnie) ustanowionego przez boga, która to wizja stanowi z kolei podstawę do: a) diagnozy rzeczywistości w charakterystycznych kategoriach religijnych i określenia na tej podstawie celów wspólnoty – zazwyczaj zły, zepsuty, grzeszny świat trzeba albo porzucić (shakerzy), albo nawrócić (mormoni, fundamentaliści muzułmańscy); b) ustanowienia struktur politycznych, nadania władcom pewnego statusu w stosunku do *sacrum* oraz zalegitymizowania ich panowania; c) stworzenia systemu norm i zasad, zwyczajowych lub prawnych, obłożonych sankcją religijną i egzekwowanych poprzez system kontroli politycznej w imię boga. W każdym przypadku zachodzi wyraźna zależność między treścią wierzeń religijnych a zachowaniami politycznymi ich wyznawców, i to zarówno na poziomie indywidualnym (specyficzna dla danej religii droga

do zbawienia, określająca postępowanie łaknących go jednostek), jak i zbiorowym (idee przymierza z Bogiem, narodu wybranego, specjalnej misji).

Zarysowany tu schemat wymagałby niewątpliwie pewnych modyfikacji w zastosowaniu do innych teokratycznych systemów politycznych, niemniej wyznacza on sporą część pola badawczego politologii religii. Nie całe wszakże, trzeba bowiem pamiętać, że dziedzina ta nie ogranicza się do badania teokracji. W obszarze jej zainteresowania znajdują się także przejawy politycznego oddziaływania religii w systemach o innych źródłach uprawomocnienia (np. kontraktualnych), m.in. w postaci ruchów religijnych, organizacji religijnych działających w charakterze grup nacisku, partii religijnych i innych podmiotów, a także rola światopoglądu religijnego w kształtowaniu ładu aksjonormatywnego w systemach nieteokratycznych. Ważne, by tematyka ta, obecna już w badaniach polskich i światowych, była dalej rozwijana z perspektywy konsekwentnie politologicznej.

ANEKS 1

STRUKTURA TEORETYCZNA PRACY

Pojęcia pierwotne

System; relacja; społeczeństwo; społeczny; wymiana; religia

Definicje

DEFINICJA 1. *Polityka – działania podmiotów społecznych zmierzające do zmiany lub utrwalenia istniejących stosunków władzy politycznej.*

DEFINICJA 2. *Podmiot społeczny – osoba lub powiązana ze sobą funkcjonalnie grupa osób, zdolna do swobodnego działania, wchodząca w relacje społeczne.*

DEFINICJA 3. *Władza – zdolność podmiotu społecznego do zamierzonego modyfikowania, w ramach pewnej asymetrycznej relacji społecznej, zachowania lub zakresu dostępnych możliwości innego podmiotu.*

DEFINICJA 3a. *Władza polityczna – władza, której zasięg obejmuje wszystkie podmioty danego systemu politycznego.*

DEFINICJA 4. *Kryteria pomiaru władzy*

- a) *Zasięg (extensiveness) – cecha określona przez liczbę podmiotów podlegających władzy, ewentualnie obszar, na jaki się ona rozciąga.*
- b) *Zakres (comprehensiveness) – cecha określona przez różnorodność sfer życia (rodzajów działań) podlegających władzy.*
- c) *Intensywność (intensity) – cecha określona przez to, jak wiele władca może wymagać w ramach określonego zakresu, tzn. jak daleko może się posunąć w swoim żądaniu posłuszeństwa ze strony poddanego.*

DEFINICJA 5. *Legitymacja – stan systemu politycznego, w którym rządzeni uznają roszczenie do posłuszeństwa wysuwane przez rządzących za uzasadnione.*

DEFINICJA 5a. *Legitymacja – stan systemu politycznego, w którym rządzeni uznają obowiązujące w nim reguły i warunki wymiany za słuszne, a zatem roszczenie do posłuszeństwa wysuwane przez rządzących – za uzasadnione.*

DEFINICJA 6. *Legitymizacja – a) proces zmierzający do uzyskania bądź podtrzymania legitymacji; b) uzyskanie legitymacji.*

DEFINICJA 7. *Delegitymizacja – a) proces zmierzający do utraty legitymacji; b) utrata legitymacji.*

DEFINICJA 8. *Transmitter przymusu – nośnik, materialny lub symboliczny, groźby zastosowania przez rządzącego przemocy wobec rządzonego.*

DEFINICJA 9. *Transmitter legitymacji – nośnik prawomocnego roszczenia do posłuszeństwa wysuwanego przez rządzącego wobec rządzonego.*

DEFINICJA 9a. *Formuła legitymizacyjna – transmitter legitymacji w postaci zespołu idei, wyobrażeń zbiorowych i wyjaśnień służących do uzasadnienia nierównej dystrybucji władzy w systemie politycznym.*

DEFINICJA 9b. *Rytuał polityczny – transmitter legitymacji w postaci działania kolektywnego w sposób symboliczny przetwarzającego i komunikującego treści formuły legitymizacyjnej, a także jednoczącego wspólnotę wokół wspólnych wartości i celów oraz budującego jej zbiorową tożsamość.*

DEFINICJA 10. *Teokracja – system polityczny wywodzący swą legitymację ze sfery nadprzyrodzonej.*

DEFINICJA 11. *System polityczny – układ podmiotów społecznych oraz instytucji, norm, zasad i procedur regulujących ich wzajemne relacje, w którego obrębie kształtują się stosunki władzy politycznej.*

DEFINICJA 12. *Demokracja – system polityczny oparty na większościowych procedurach zdobywania i sprawowania władzy politycznej.*

DEFINICJA 13. *Autokracja – system polityczny oparty na niewiększościowych procedurach lub nieproceduralnych (nieformalnych) sposobach zdobywania i sprawowania władzy politycznej.*

DEFINICJA 14. *Tradycjonalizm* – system polityczny wywodzący swą legitymację z tradycji.

DEFINICJA 15. *Merytokracja* – system polityczny wywodzący swą legitymację z zaufania rządzonych do wiedzy i kompetencji rządzących.

DEFINICJA 16. *Kontraktualizm* – system polityczny wywodzący swą legitymację z woli (zgody) rządzonych.

DEFINICJA 17. *Despotyzm (tyrania, dyktatura)* – system polityczny pozbawiony legitymacji.

DEFINICJA 18. *Liberalizm* – system polityczny o najniższym poziomie kontroli politycznej (w najmniejszym stopniu ograniczający wolność rządzonych).

DEFINICJA 19. *Autorytaryzm* – system polityczny o znacznym poziomie kontroli politycznej (w średnim stopniu ograniczający wolność rządzonych).

DEFINICJA 20. *Totalitaryzm* – system polityczny o najwyższym poziomie kontroli politycznej (w największym stopniu ograniczający wolność rządzonych).

DEFINICJA 21. *Funkcjonariusz religijny* – duchowny, kapłan, czarownik, szaman, prorok lub inna osoba odznaczająca się szczególną, w danej społeczności, relacją do sacrum, rozporządzająca zasobami religijnymi.

DEFINICJA 22. *Zasoby religijne* – dobra (nagrody) o pochodzeniu nadprzyrodzonym, uzyskiwane od bóstwa bądź poprzez uczestnictwo we wspólnocie religijnej.

DEFINICJA 23. *Potencjał polityczny doktryny religijnej* – zdolność doktryny religijnej do generowania uzasadnień dla władzy politycznej (jej legitymizowania).

DEFINICJA 24. *Kontrola społeczna – ogół mechanizmów regulacyjnych, które zapewniają zgodność zachowań jednostkowych z normami obowiązującymi w grupie.*

DEFINICJA 25. *Kontrola polityczna – mechanizmy kontroli społecznej świadomie wykorzystywane przez panujących.*

Twierdzenia

TWIERDZENIE 1 [O relacji między legitymizacją a efektywnością systemu politycznego]

TWIERDZENIE 1a. *Zdolność do osiągania przez system polityczny celów jest pozytywnie skorelowana z poziomem jego legitymacji.*

TWIERDZENIE 1b. *Skuteczne osiąganie celów zwrotnie legitymizuje system.*

TWIERDZENIE 2. *W każdym akcie władzy współwystępują, w różnych proporcjach, składniki (potencjalnego) przymusu i legitymacji.*

TWIERDZENIE 3 [O genezie władzy] – *Władza powstaje w wyniku nierównorzędnej wymiany, gdy jeden z podmiotów odpowiada uległością na dobra, których nie jest w stanie odwzajemnić.*

TWIERDZENIE 4. *Władza teokratyczna różni się od władzy opartej na uzasadnieniach niereligijnych wyższym poziomem akceptacji przez podwładnych formuły legitymizacyjnej.*

TWIERDZENIE 5. *Składnik legitymacji przeważa w teokracji nad składnikiem przymusu.*

TWIERDZENIE 6. Zbiór teokracji jest podzbiorem właściwym zbioru wyznaniowych systemów politycznych (inaczej: nie każde państwo wyznaniowe jest teokracją, ale każda teokracja jest państwem wyznaniowym).

TWIERDZENIE 7 [O genezie teokracji] – Teokracja powstaje w wyniku nawiązania nierównorzędnej relacji wymiany pomiędzy funkcjonariuszami religijnymi i, ewentualnie, współdziałającymi z nimi władcami świeckimi a wyznawcami.

TWIERDZENIE 8. Skłonność poszczególnych religii do tworzenia teokracji jest niejednakowa i zależy m.in. od potencjału politycznego ich doktryn.

TWIERDZENIE 9 [O warunkach stabilności teokracji] – Stabilność władzy teokratycznej zależy od zdolności rządzących do:

- a) wyeliminowania konkurencyjnych dostarczycieli dóbr religijnych,*
- b) przeciwdziałania siłowemu przejęciu dostępu do dóbr religijnych,*
- c) podtrzymania zapotrzebowania na dobra religijne, czyli przeciwdziałania sekularyzacji.*

TWIERDZENIE 10. Nie zachodzi wzajemnie jednoznaczna relacja pomiędzy źródłem legitymacji systemu politycznego, mechanizmem uprawomocnienia a procedurami zdobywania i sprawowania w nim władzy.

ANEKS 2

KONCENTRACJA WŁADZY W TEOKRACJI MORMOŃSKIEJ

1844 r.

Instytucja	Osoby	Liczba
Przewodniczący Kościoła	Joseph Smith	1
Doradcy przewodniczącego (członkowie Pierwszego Prezydium)	H. Smith, S. Rigdon, W. Law	3
Kworum 12 Apostołów	O. Hyde, H. Kimball, J. Page, O. Pratt, P. Pratt, W. Richards, G. A. Smith, W. Smith, J. Taylor, L. Wight, W. Woodruff, B. Young	12
Pierwszy patriarcha	Hyrum Smith	1
Rada Pięćdziesięciu	A. Babbit, A. Badlam, S. Bent, J. Bernhisel, U. Brown, R. Cahoon, W. Clayton, J. Coolidge, A. Cutler, J. J. Emmet, A. Fielding, J. Fullmer, P. Haws, D. Hollister, E. Hunter, O. Hyde, S. James, B. Johnson, H. Kimball, A. Lyman, W. Marks, G. Miller, J. Page, J. Parker, W. Phelps, O. Pratt, P. Pratt, C. Rich, L. Richards, W. Richards, P. Rockwell, J. Scott, G. A. Smith, H. Smith, John Smith, Joseph Smith, W. Smith, E. Snow, O. Spencer, J. Taylor, L. Whasson, N. Whitney, L. Wight, W. Woodruff, L. Woodworth, B. Young, J. Young	47
Trustee-in-Trust Kościoła	Joseph Smith	1
Burmistrz Nauvoo	Joseph Smith	1
Prezes Sądu Miejskiego	Joseph Smith	1
Rada Miejska Nauvoo (= Sąd Miejski)	D. Wells, O. Spencer, G. Harris, G. Smith, D. Huntington, W. Huntington, W. Clayton, S. Bennet	8
Dowódca Nauvoo Legion	Joseph Smith (w stopniu Leutnant-General)	1
Przewodniczący Nauvoo Stake	William Marks	1

1851 r.

Instytucja	Osoby	Liczba
Przewodniczący Kościoła	Brigham Young	1
Doradcy przewodniczącego (członkowie Pierwszego Prezydium)	H. Kimball, W. Richards	2
Kworum 12 Apostołów	E. T. Benson, O. Hyde, H. Kimball, A. Lyman, O. Pratt, P. Pratt, C. Rich, F. Richards, W. Richards, G. A. Smith, E. Snow, L. Snow, J. Taylor, W. Woodruff	14
Rada 50	A. Babbitt, E. T. Benson, S. Bent, J. Bernhisel, T. Bullock, R. Cahoon, A. Carrington, W. Clayton, H. Eldredge, J. Fielding, J. Fullmer, G. D. Grant, J. Grant, P. Haws, J. Heywood, E. Hunter, O. Hyde, B. Johnson, H. Kimball, J. D. Lee, C. Lott, A. Lyman, I. Morley, J. Pack, J. Parker, W. Phelps, O. Pratt, P. Pratt, Ch. Rich, F. D. Richards, L. Richards, W. Richards, O. Rockwell, A. Rockwood, S. Roundy, J. Scott, Ch. Shumway, G. A. Smith, J. Smith, E. Snow, L. Snow, W. Snow, D. Spencer, O. Spencer, J. Taylor, T. Turley, D. Wells, W. Woodruff, B. Young, John W. Young, Joseph Young ¹	51
Pierwszy patriarcha	John Smith	1
Trustee-in-Trust	Brigham Young	1
Gubernator Terytorium Utah	Brigham Young	1
Burmistrz Salt Lake City	Jedediah Grant	1
Przewodniczący Rady Ustawodawczej Terytorium Utah	Willard Richards	1
Marszałek Izby Reprezentantów Terytorium Utah	William Phelps	1
Dowódca Nauvoo Legion	Daniel Wells	1

¹ Powyższa lista członków Rady 50 pochodzi z 1849 r. (K. Hansen, *Quest for Empire. The Political Kingdom of God and the Council of Fifty in Mormon History*, University of Nebraska Press, Lincoln 1974, s. 225), w znakomitej większości pozostaje jednak aktualna również w odniesieniu do roku 1851.

1876 r.

Instytucja	Osoby	Liczba
1	2	3
Przewodniczący Kościoła	B. Young	1
Doradcy przewodniczącego (członkowie Pierwszego Prezydium	D. Wells, J. Young	2
Doradcy Pierwszego Prezydium (Assistant Counselors)	L. Snow, B. Young jr., A. Carrington, G. Cannon	4
Kworum 12 Apostołów	G. Cannon, A. Carrington, O. Hyde, O. Pratt, C. Rich, F. Richards, J. F. Smith, E. Snow, L. Snow, J. Taylor, B. Young jr, W. Woodruff	12
Pierwszy patriarcha	John Smith	1
Trustee-in-Trust Kościoła	Brigham Young	1
Sędziowie federalni dla Terytorium Utah	Michael Schaeffer (prezes), Jacob Boreman, Phillip Emerson	3
Gubernator Terytorium Utah	George Emery	1
Burmistrz Salt Lake City	D. Wells	1
Przewodniczący Rady Ustawodawczej Terytorium Utah	Lorenzo Snow	1
Marszałek Izby Reprezentantów Terytorium Utah	Orson Pratt	1
Dowódca Nauvoo Legion	Patrick Connor	1

Wskaźnik koncentracji władzy:

Wskaźnik	Rok		
	1844	1851	1876
N	77	75	28
O	54	51	21
K (N/O)	1,42	1,47	1,33

gdzie:

N – liczba stanowisk,

O – liczba osób piastujących te stanowiska,

K – wskaźnik koncentracji władzy,

$K = N/O$.

Uwaga: Analizę przeprowadzono w ważnych momentach w historii mormonizmu: 1844 – w przededniu śmierci Josepha Smitha; 1851 – tuż po stworzeniu struktur władzy na nowo zasiedlonym terytorium w Utah; 1876 – rok przed śmiercią Brigham Younga. Zestaw stanowisk dla poszczególnych lat jest różny, chodziło bowiem o wskazanie funkcji, z którymi w danym okresie wiązała się realna władza polityczna. I tak np. Rady Pięćdziesięciu nie uwzględniono w 1876 r., gdy zupełnie straciła już swoje znaczenie. W 1876 r. na liście pojawia się kilku niemormonów, których nie ma praktycznie wcale w dwóch poprzednich okresach, co odzwierciedla stopniowe tracenie przez Kościół monopolu politycznego w Utah.

Źródło: opracowanie własne na podstawie

K. Hansen, *Quest for Empire. The Political Kingdom of God and the Council of Fifty in Mormon History*, University of Nebraska Press, Lincoln 1974;
D. M. Quinn, *Mormon Hierarchy: Extensions of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1997;
Territory of Utah Legislative Assembly Rosters, 1851–1894, <http://archives.utah.gov/research/guides/legislative-assembly-rosters.pdf> [3.12.2014];
List of Justices of the Utah Supreme Court, http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Justices_of_the_Utah_Supreme_Court [4.12.2014].

WYKAZ SKRÓTÓW

Księgi biblijne

Ap	– Apokalipsa św. Jana
Dn	– Księga Daniela
Dz	– Dzieje Apostolskie
Ga	– List do Galatów
Kpł	– Księga Kapłańska (<i>Leviticus</i> , III Księga Mojżeszowa)
1 Krl	– Pierwsza Księga Królewska
2 Krl	– Druga Księga Królewska
1 Krn	– Pierwsza Księga Kronik
Lb	– Księga Liczb (<i>Numeri</i> , IV Księga Mojżeszowa)
Łk	– Ewangelia św. Łukasza
Oz	– Księga Ozeasza
Pwt	– Księga Powtórzonego Prawa (<i>Deuteronomium</i> , V Księga Mojżeszowa)
Rdz	– Księga Rodzaju (<i>Genesis</i> , I Księga Mojżeszowa)
1 Sm	– Pierwsza Księga Samuela
Wj	– Księga Wyjścia (<i>Exodus</i> , II Księga Mojżeszowa)

Pozostałe

2 Nefi	– Druga Księga Nefiego
NiP	– <i>Nauki i Przymierza</i>
NYPL	– New York Public Library
PWW	– <i>Perła Wielkiej Wartości</i>
SLSL	– Sabbathday Lake Shaker Library, New Gloucester, Maine

SPIS TABEL I RYSUNKÓW

Tabela 1. <i>Trzy wymiary władzy</i>	47
Tabela 2. <i>Typologia systemów politycznych według trzech kryteriów</i>	84
Tabela 3. <i>Warunki stabilności teokratycznego systemu politycznego</i>	151
Rysunek 1. <i>Rodzaje oddziaływań społecznych</i>	41
Rysunek 2. <i>Dwukierunkowy transponder legitymizacji (transponder legitymizacji-legitymacji)</i>	58
Rysunek 3. <i>Jednokierunkowy transponder legitymizacji</i>	58
Rysunek 4. <i>Źródła legitymacji i odpowiadające im rodzaje władzy</i>	60
Rysunek 5. <i>Klasyfikacja systemów politycznych według sposobu obejmowania i sprawowania władzy</i>	80
Rysunek 6. <i>Klasyfikacja systemów politycznych według źródła legitymacji władzy</i>	81
Rysunek 7. <i>Skala zakresu kontroli społecznej w systemie politycznym</i>	82
Rysunek 7a. <i>Klasyfikacja systemów politycznych według poziomu kontroli politycznej</i>	83
Rysunek 8. <i>System teokratycznej kontroli politycznej</i>	281

BIBLIOGRAFIA

Bibliografię sporządzono w układzie tematycznym, z krótkim krytycznym omówieniem niektórych pozycji, zwłaszcza z piśmiennictwa polskiego. Data w nawiasie kwadratowym przy niektórych starszych pracach oznacza datę ich pierwodruku, przy źródłach internetowych natomiast – datę ostatniego dostępu.

OGÓLNE

Ta część bibliografii zawiera wszystkie wykorzystane w książce prace politologiczne, religioznawcze, historyczne, socjologiczne, filozoficzne, teologiczne, antropologiczne i inne, niezwiązane bezpośrednio z purytanami, shakerami ani mormonami.

AJDUKIEWICZ Kazimierz, *Zarys logiki*, PZWS, Warszawa 1955.

An Early American Reader, ed. J. A. Leo Lemay, U.S. Department of State, Washington 2000.

ANDRESKI Stanisław, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, PWN, Warszawa 1992.

ANONIM (tzw. Gall), *Kronika polska*, Ossolineum, Wrocław 2008.

ANTOSZEWSKI Andrzej, *Teokracja*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 2002.

ANTOSZEWSKI Andrzej, *Wpływ polityczny*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 2002.

ANTOSZEWSKI Andrzej, HERBUT Ryszard, *Systemy polityczne współczesnego świata*, Arche, Gdańsk 2001.

ARENDT Hannah, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łągodzka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999.

BACHRACH Peter, BARATZ Morton, *Decisions and Non-Decisions: an Analytical Framework*, „American Political Science Review” 1963, vol. 57, No 3.

- BACHRACH Peter, BARATZ Morton, *Two Faces of Power*, „American Political Science Review” 1962, vol. 56, No 4.
- BAITY Elizabeth, *Ameryka przed Kolumbem*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1962.
- BANEK Kazimierz, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3/4.
- BANEK Kazimierz, *Religia a polityka w starożytnej Grecji*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1985.
- BARTYZEL Jacek, *Teokracja*, [w:] J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, Polwen, Radom 2007.
- BASZKIEWICZ Jan, *Myśl polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998.
- BEETHAM David, *The Legitimation of Power*, Palgrave MacMillan, Atlantic Hights, New York 1991.
- BENEDICT Ruth, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Muza, Warszawa 2002.
- BERGER Peter, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.
- BERLIN Isaiah, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] idem, *Cztery eseje o wolności*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- BERNHAGEN Patrick, *Power: Making Sense of an Elusive Concept*, „Journal of Postgraduate Research” 2003, No 2.
- Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1979.
- BLAU Peter, *Sprawiedliwość w wymianie społecznej*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej*, wyb. i opr. M. Kempny, J. Szmatka, PWN, Warszawa 1992.
- BLAU Peter, *Wymiana i władza w życiu społecznym*, Nomos, Kraków 2009.
- BLOCH Marc, *Królowie cudotwórcy*, Volumen-Bellona, Warszawa 1998.
- BOTTERO Jean, OUAKNIN Marc-Alain, MOINGT Joseph, *Najpiękniejsza historia Boga*, Cyklady, Warszawa 1998.
- BRZOZOWSKI Wojciech, *Państwo wyznaniowe a państwo ideologiczne*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Elipsa, Warszawa 2011.
- BURGOŃSKI Piotr, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Elipsa, Warszawa 2014.

- BURGOŃSKI Piotr, GIERYCZ Michał, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Elipsa, Warszawa 2014.
- CASANOVA José, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.
- CHMIELEWSKA Lucyna, *Przymierze biblijne w żydowskiej tradycji politycznej*, „e-Politikon” 2012, nr 3.
- COHEN Naomi G., *Theocracy and the State of Israel: Reflections of a Committed Religious Zionist*, „Judaism” 1989, vol. 38.
- COHN Norman, *W pogoni za millenium. Millenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- CONINGHAM Robin et al., *The State of Theocracy: Defining an Early Medieval Hinterland in Sri Lanka*, „Antiquity” 2007, No 81.
- CONSTANT Benjamin, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, „Arka” 1992, nr 42.
- The Constitution of the Empire of Japan (1889)*, <http://history.hanover.edu/texts/1889con.html> [1.12.2014].
- CZAJOWSKI Andrzej, *Władza polityczna. Analiza pojęcia*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 1, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1999, nr 1841.
- DAHL Robert, *The Concept of Power*, „Behavioral Science” 1957, vol. 2, No 3.
- DAHL Robert, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press, New Haven–London 2005.
- DAHL Robert, STINEBRICKNER Bruce, *Współczesna analiza polityczna*, Scholar, Warszawa 2007.
- DALEWSKI Zbigniew, *Ceremonia inauguracji władcy w Polsce w XI–XIII w.*, [w:] *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w.*, red. J. Banaszkiewicz, Instytut Historii PAN, Warszawa 1994.
- DALEWSKI Zbigniew, *Władza, przestrzeń, ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Neriton, Warszawa 1996.
- DANTE, *Monarchia*, Antyk, Kęty 2002.
- DIAMOND Jared, *Upadek*, przeł. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

- DURKHEIM Émile, *Samobójstwo*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- DZIRBA Andrzej, *Wódz i prorok-nadczłowiek a władca charyzmatyczny*, [w:] *Wokół socjologii polityki Maxa Webera*, red. P. Woroniecki, C. Olbromski, Wydawnictwo WSIE TWP, Olsztyn 2003.
- EBERLE Edward, *Church and State in Western Society. Established Church, Cooperation and Separation*, Ashgate, Farnham 2011.
- ELAZAR Daniel, *Covenant and Community*, „Judaism” 2000, vol. 49, No 4.
- ELIADE Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, PAX, Warszawa 1988.
- ELIADE Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, PAX, Warszawa 2008.
- Encyklopedia Biblii. Źródła, historia, tradycja*, red. J. Drane, Bertelsmann, Warszawa 2000.
- Encyklopedia historyczna świata*, t. 4, red. M. Salamon, A. Waśko, Opres, Kraków 2000.
- EPH'AL-JARUZELSKA Izabela, *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*, Warsaw University Press, Warszawa 2009.
- FERRERO Mario, *The Economics of Theocracy*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- FESTINGER Leon, RIECKEN Henry, SCHACHTER Stanley, *Gdy prorocstwo zawodzi*, WAM, Kraków 2012.
- FEYERABEND Paul, *Przeciw metodzie*, Siedmioróg, Wrocław 2001.
- FILIPOWICZ Stanisław, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988.
- FLAWIUSZ Józef, *Przeciw Apionowi*, ks. II, [w:] idem, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przeł. J. Radożycki, Rytm, Warszawa 1996.
- FRAENKEL Carlos, *Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, „Political Theory” 2010, vol. 38 (3).
- FRAZER James G., *Złota gałąź*, PIW, Warszawa 1971.
- GEERTZ Clifford, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX w.*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- GELAZY, *Czwarty traktat o więzach anatemy*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, PAX, Warszawa 1986.
- GELAZY, *List do cesarza Anastazego*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, PAX, Warszawa 1986.

- GIURIATO Luisa, *Combining Autocracy and Majority Voting: The Canonical Succession Rules of the Latin Church*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- GONDOWICZ Jan, *Najkrótszy słownik sekt i herezji kościoła wschodniego*, „Literatura na Świecie” 1989, nr 4 (213).
- GOULDNER Alvin, *Norma wzajemności. Preliminaria*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej*, wyb. i opr. M. Kempny, J. Szmata, PWN, Warszawa 1992.
- GÓRA-SZOPIŃSKI Dariusz, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Morpho, Zielona Góra 2015.
- GROTT Bogumił, *Słowo wstępne*, [w:] *Religia i polityka*, red. B. Grott, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2000.
- GULCZYŃSKI Mariusz, *Panorama systemów politycznych świata*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2004.
- HANSEN Morgens Herman, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, Dig, Warszawa 1999.
- HAUGAARD Mark, *Introduction* [do:] T. Parsons, *On the Concept of Political Power*, [w:] *Power: A Reader*, ed. M. Haugaard, Manchester University Press, Manchester–New York 2002.
- HAUGAARD Mark, *Power and Truth*, „European Journal of Social Theory” 2012, vol. 15, No 1.
- HELD David, *Models of Democracy*, Stanford University Press, Stanford 2006.
- HEYWOOD Andrew, *Teoria polityki*, przeł. M. Jasiński, PWN, Warszawa 2009.
- HINDESS Barry, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, PWN, Warszawa–Wrocław 1999.
- HINE Robert, FARAGHER John, *Pogranicza. Historia amerykańskiego Zachodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- HINTZ Marcin, *Objawienie*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003.
- HOBBS Thomas, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.
- HOBSBAWM Eric, RANGER Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

- HOEBEL Adamson, *Anthropology: the Study of Man*, McGraw-Hill, New York 1966.
- HOFFMANN Bert, *Charismatic Authority and Leadership Change: Lessons From Cuba's Post-Fidel Succession*, „International Political Science Review” 2009, vol. 30, No 3.
- HOMANS George, *Podstawowe procesy społeczne*, [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej*, wyb. i opr. M. Kempny, J. Szmatka, PWN, Warszawa 1992.
- HUNTINGTON Samuel, *Trzecia fala demokratyzacji*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2009.
- Islamic Republic of Iran Constitution*, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution-8.html> [13.01.2014].
- JELONEK Adam, *Rewolucja Czerwonych Khmerów 1975–1978: studium autarkicznego rozwoju*, Scholar, Warszawa 1999.
- JENKINS Phillip, *Mystics and Messiahs. Cults and New Religions in American History*, Oxford University Press, New York 2000.
- JOHNSON Paul, *Historia Żydów*, Platan, Kraków 2004.
- JOUVENEL Bertrand de, *Authority: The Efficient Imperative*, [w:] *Authority*, ed. C. J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1958.
- JOUVENEL Bertrand de, *Traktat o władzy*, Fijorr, Warszawa 2013.
- KALMUS Marek, *Tybet*, Pascal, Bielsko-Biała 2007.
- KANTOROWICZ Ernst, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, PWN, Warszawa 2007.
- KARSTEN Rafael, *Das alteperuanische Inkareich und seine Kultur*, Leipzig 1949.
- KARWAT Mirosław, *Sztuka manipulacji politycznej*, Adam Marszałek, Toruń 1999.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- KELLER Józef, *Religia*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa 1988.
- KERTZER David, *Rytuał, polityka, władza*, przeł. Z. Simbierowicz, Volumen, Warszawa 2010.
- KŁOCZOWSKI Jan A., *Fenomenologia religii*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2002.
- Kodeks Hammurabiego*, [w:] *Pomniki prawa*, red. R. Skeczkowski, Miscellanea, Koszalin 1996.

- KÖHN Livia, *Taoizm. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- KOŁAKOWSKI Leszek, *Krótką rozprawa o teokracji*, [w:] idem, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009.
- Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum” 4*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 1967.
- KOPALIŃSKI Władysław, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.
- KOWALSKI Jan W., *Reformatorzy chrześcijaństwa*, Iskry, Warszawa 1970.
- KUBIAK Zygmunt, *Dzieje Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003.
- KUDASIEWICZ Józef, *Biblia, historia, nauka*, Znak, Kraków 1986.
- KUHN Thomas, *Struktura rewolucji naukowych*, Aletheia, Warszawa 2001.
- KUKSEWICZ Zenon, *Zarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1986.
- KULPA Katarzyna, *Chiny*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, Warszawa 2001.
- KURCZEWSKI Jacek, *Kontrola społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. H. Domański et al., Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- LAKATOS Imre, *Falsyfikacjonizm i metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] idem, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995.
- LASKOWSKI Piotr, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Muza, Warszawa 2006.
- LE GOFF Jacques, *Bóg średniowiecza*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- LEEUEW Gerardus van der, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- LESZCZYŃSKI Damian, RASIŃSKI Lotar, *Nowy Lewiatan* [wstęp do:] B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, PWN, Warszawa–Wrocław 1999.
- LIPSET Seymour M., *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, przeł. G. Dziurdzik-Kraśniewska, PWN, Warszawa 1998.
- LOCKE John, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992.
- LUKES Steven, *Power: A Radical View*, MacMillan, London 1974.
- LUKES Steven, *Power: A Radical View*, Palgrave MacMillan, London 2005 (wyd. zmienione).
- MALINOWSKI Grzegorz, *Logika ogólna*, PWN, Warszawa 2010.

- Mała encyklopedia kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, PWN, Warszawa 1990.
- Mała encyklopedia prawa*, red. Z. Rybicki, PWN, Warszawa 1980.
- MAŁAJNY Ryszard M., *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)*, [w:] *Dziesięć lat konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załucka, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007.
- MAŁAJNY Ryszard M., *„Mur separacji” – państwo a Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1992.
- MANN Michael, *The Sources of Social Power*, vol. 1, [w:] *Power: A Reader*, ed. M. Haugaard, Manchester University Press, Manchester–New York 2002.
- MARCZEWSKA-RYTKO Maria, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
- MARGUL Tadeusz, *Jak umierały religie. Szkice z tanatologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- MÉTRAUX Alfred, *Ethnology of Easter Island*, Bishop Museum Press, Honolulu 1971.
- MICHALAK Ryszard, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Morpho, Zielona Góra 2014.
- MICHAŁOWSKI Roman, *Ideologia monarchiczna Piastów wcześniejszego okresu*, [w:] *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w.*, red. J. Banaszkiewicz, Instytut Historii PAN, Warszawa 1994.
- MIKOŁAJCZAK Tytus, *Kilka uwag na temat zmian w religii oficjalnej pomiędzy Cyrusem II a Dariuszem I*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 2.
- MILEWSKI Tadeusz, *Wstęp*, [w:] *AZTEK ANONIM, Zdobycie Meksyku*, Wrocław 1959.
- MILLS Charles W., *Elita władzy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- MINNERATH Roland, *Sobory*, PAX, Warszawa 2004.
- MISTRZ WINCENTY (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, Ossolineum, Wrocław 2008.
- MOSCATI Sabatino, *Świat Fenicjan*, PWN, Warszawa 1971.
- NEUBERGER Benyamin, *Religion and State in Europe and Israel*, [w:] *Parties, Elections and Cleavages. Israel in Comparative and Theoretical Perspective*, eds. R. Hazan, M. Maor, F. Cass, London 1999.

- The New Shorter Oxford English Dictionary*, vol. 2, ed. L. Brown, Clarendon Press, Oxford 1993.
- NONNEMAN Walter, *On the Economics of the Socialist Theocracy of the Jesuits in Paraguay (1609–1767)*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- NOONAN John jr., *The Believer and the Powers That Are*, Macmillan, London–New York 1987.
- NORMAN Alexander, *Secret Lives of the Dalai Lama*, Doubleday, New York 2008.
- NOWICKA Ewa, *Świat człowieka – świat kultury*, PWN, Warszawa 2001.
- NOZICK Robert, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2010.
- O'LEARY Brendan, *Theocracy and the Separation of Powers*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- OBERSTE Jörg, *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, WAM, Kraków 2010.
- OSIATYŃSKI Wiktor, *Stany Zjednoczone. Społeczeństwo i władza*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- OSTROWSKI Adam, *Savonarola*, PIW, Warszawa 1974.
- OTTO Rudolf, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, KR, Warszawa 1999.
- PAŁECKI Krzysztof, *Wprowadzenie do normatywnej teorii władzy politycznej*, [w:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- PANSARDI Pamela, *A Non-Normative Theory of Power and Domination*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy” 2012, vol. 16, No 5.
- PARADOWSKI Ryszard, *Metafizyczne i kulturowe podstawy politologii. Bóg i Przymierze jako metafory polityki*, [w:] *Metafory polityki*, t. 3, red. B. Kaczmarek, Elipsa, Warszawa 2005.
- PARADOWSKI Ryszard, *Platon, idea dobra i filozofia demokracji*, [w:] *Na gruzach Imperium: demokratyczna modernizacja w państwach regionu Europy Środkowej i Wschodniej*, red. A. Stępień-Kuczyńska, M. Potz, M. Słowikowski, Adam Marszałek, Toruń 2012.

- PARSONS Talcott, *On the Concept of Political Power*, [w:] *Power: A Reader*, ed. M. Haugaard, Manchester University Press, Manchester–New York 2002.
- PAWŁOWSKI Bogusław, *Teokracja*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 4, red. M. Marczevska-Rytko, E. Olszewski, Zakamycze, Kraków 2000.
- PERL Lila, *Theocracy*, Marshall Cavendish, New York 2008.
- PHILLIPS Kevin, *American Theocracy. The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*, Penguin Books, New York 2007.
- PIETRZAK Michał, *Prawo wyznaniowe*, PWN, Warszawa 1999.
- PIOTROWICZ Ludwik, *Kult panującego w starożytności*, PTPN, Poznań 2006.
- PLATON, *Państwo*, t. 1–2, Alfa, Warszawa 1999.
- PODRAZA Antoni, *Daleki Wschód w XVII w.*, [w:] *Wielka historia świata*, t. 7, red. A. Podraza, Fogra, Kraków 2005.
- POGGI Gianfranco, *Forms of Power*, Polity, Cambridge 2001.
- POPPER Karl, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, PWN, Warszawa 2006.
- POTZ Maciej, *Fikcje polityczne i legitymizacja władzy w demokracji*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” 2014, t. 17.
- POTZ Maciej, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2008.
- RAHIMI Babah, *Democratic Authority, Public Islam, and Shi’i Jurisprudence in Iran and Iraq: Hussain Ali Montazeri and Ali Sistani*, „International Political Science Review” 2012, vol. 33, No 2.
- RAWLS John, *Teoria sprawiedliwości*, PWN, Warszawa 2009.
- READ James, *Democracy, Conflict, and Collective Empowerment*, referat wygłoszony na XXII Światowym Kongresie Politologicznym, Madryt, lipiec 2012.
- Religia. Encyklopedia*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003.
- RIGBY T. Harry, *Władza i jej prawomocność w sowieckim systemie politycznym*, [w:] *Władza i polityka. Wybór tekstów ze współczesnej politologii zachodniej*, red. M. Ankwic, In Plus, Warszawa 1988.
- ROBERTSON David, *Słownik polityki, Sic!*, Warszawa 2009.
- RUNCIMAN Steven, *Manicheizm średniowieczny*, Książnica, Katowice 2007.
- RUNCIMAN Steven, *Teokracja bizantyjska*, Książnica, Katowice 2008.

- RUSSELL Bertrand, *Władza. Nowa analiza społeczna*, przeł. M. Kądzielski, Książka i Wiedza, Warszawa 2001.
- RZAŻEWSKI Kazimierz, SŁOMCZYŃSKI Wojciech, ŻYCZKOWSKI Karol, *Każdy głos się liczy! Wędrówka przez krainę wyborów*, Wydawnictwo Sejmo-we, Warszawa 2014.
- SARTORI Giovanni, *Teoria demokracji*, PWN, Warszawa 1998.
- SCATOLLA Merio, *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, PAX, Warszawa 2011.
- Secret ballot*, http://en.wikipedia.org/wiki/Secret_ballot [22.01.2015].
- SENEVIRATNE H. L., *Religion and Legitimacy of Power in the Kandyan Kingdom*, [w:] *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. B. L. Smith, Anima Books, Chambersburg 1978.
- SHIOSE Yuki, *Japanese Paradox: Secular State, Religious Society*, „Social Compass” 2000, vol. 47, No 3.
- SIERADZAN Jacek, *Szaleństwo w religiach świata*, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2007.
- SKRZYDLEWSKI Paweł, *Teokracja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008.
- SMITH Bardwell, *Kingship, the Sangha, and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon: An Interpretive Essay*, [w:] *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. B. L. Smith, Anima Books, Chambersburg 1978.
- SOBKOWIAK Leszek, *Legitymizacja polityczna*, [w:] *Studia z teorii polityki*, t. 2, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1998, nr 2003.
- SOBKOWIAK Leszek, *Manipulacja*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wydawnictwo Atła 2, Wrocław 2004.
- SOKÓŁ Wojciech, *Legitymacja*, [w:] *Polityka – Ustrój – Idee. Leksykon politologiczny*, red. M. Chmaj, W. Sokół, Mopol, Lublin 1999.
- SPINOZA Benedykt, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] idem, *Traktaty. Etyka*, przeł. I. Halpern, Hachette, Warszawa 2009.
- STARK Rodney, BAINBRIDGE William S., *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2007.
- STĘPNIEWSKI Lech, *Asasyni*, <http://www.lechstepniewski.info/czytanki/asasyni.html> [8.12.2014].
- STIRNER Max, *Jedyny i jego własność*, PWN, Warszawa 1995.

- STOMMA Ludwik, *Królów Francji wzloty i upadki. Sposobem antropologicznym wyłożone*, BGW, Warszawa 1994.
- SZCZEPAŃSKI Jan, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1970.
- SZYJEWSKI Andrzej, *Millenaryzm*, [w:] *Religia. Encyklopedia*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2003.
- THORNHILL Chris, *Political Legitimacy: A Theoretical Approach Between Facts and Norms*, „Constellations” 2011, vol. 18, No 2.
- TINDALL George, SHI David, *America. A Narrative History*, Norton & Company, New York–London 1992.
- TROELTSCH Ernst, *Kościół a sekta*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983
- TURNER Victor, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Nomos, Kraków 2006.
- TYLOCH Witold, *Judaizm, religia Żydów*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller et al., Iskry, Warszawa 1988
- TYMOWSKI Michał, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, FNP, Wrocław 1999.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4, red. S. Dubisz, PWN, Warszawa 2003.
- URBAŃCZYK Przemysław, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008.
- Utopia walcząca*, red. R. Brandwajn, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.
- WARZECHA Julian, *Historia dawnego Izraela*, Wyd. UKSW, Warszawa 2005.
- WEBER Max, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, [w:] idem, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995.
- WEBER Max, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002.
- WEBER Max, *Taoizm i konfucjanizm*, [w:] idem, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Nomos, Kraków 2006.
- WEBSTER David, *On Theocracies*, „American Anthropologist” 1976, vol. 78, No 4.
- WĘGRZECKI Janusz, *Wpływ, autorytet, dominacja. Teorie władzy i ich struktura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.
- WIATR Jerzy, *Socjologia polityki*, Scholar, Warszawa 2002.
- WIDENGREN Geo, *Fenomenologia religii*, Nomos, Kraków 2008.

- WIELOMSKI Adam, *Teokracja papieska 1073–1378*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2011.
- WIERUSZEWSKA-ADAMCZYK Maria, *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 13, PWN, Łódź 1971.
- WILLIAMS Peter, *America's Religions: From Their Origins to the Twenty-first Century*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1998.
- WILSON Bryan R., *Magic and the Millennium. A sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper & Row, New York 1973.
- WILSON Bryan R., *Religious Sects*, World University Library, London 1970.
- WINIARCZYK-KOSSAKOWSKA Małgorzata, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Scholar, Warszawa 1999.
- WITTMAN Donald, *Theocracy and the Evolution of Morals*, [w:] *The Political Economy of Theocracy*, eds. M. Ferrero, R. Wintrobe, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- WOJTASZCZYK Konstanty, *Kompendium wiedzy o państwie współczesnym*, Liber, Warszawa 2000.
- WÓJTOWICZ Andrzej, *Socjoekonomiczna interpretacja zachowań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1994, nr 4.
- WRONG Dennis, *Power. Its Forms, Bases and Uses*, Harper Colophon, New York 1980.
- WRÓBEL Sylwester, *Funkcjonalistyczne koncepcje władzy*, [w:] *Władza polityczna. Koncepcje i ujęcia zjawiska*, red. S. Wróbel, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997.
- ZAMĘCKI Łukasz, *Władza w teorii Stevena Lukesa*, Aspra-JR, Warszawa 2007.

PURYTANIE

Materiały źródłowe

- The Body of Liberties 1641 (The Liberties of the Massachusetts Collonie)*, http://emoglen.law.columbia.edu/twiki/pub/AmLegalHist/IncestInMass/Body_of_Liberties.pdf [26.01.2015].
- COTTON John, *Letter to lord Say and Sele*, 1636, <http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorsey1/41docs/21-cot.html> [14.01.2015].
- DAVENPORT John, *A Discourse about Civil Government in a New Plantation, whose Design is Religion*, Samuel Green and Marmaduke Johnson, Cambridge 1663.
- DUDLEY Paul, *Objections to the Bank of Credit Lately Projected*, Boston 1714, cyt. w: J. Green, *The Intellectual Construction of America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993.
- Fundamental Articles of New Haven*, 1639, <http://teachingamericanhistory.org/library/document/fundamental-articles-of-new-haven/> [27.04.2014].
- Fundamental Orders of Connecticut*, 1639, www.bartleby.com/43/7.html [27.04.2014].
- Government of New Haven Colony*, 1643 (*Fundamental Orders of New Heaven Colony*), http://avalon.law.yale.edu/17th_century/ct02.asp [27.04.2014].
- MATHER Increase, *Earnest Exhortation to the Inhabitants of New-England*, J. Foster, Boston 1676, <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1031&context=etas> [18.09.2014].
- Mayflower Compact*, 1620, pełny tekst na stronie Uniwersytetu Yale: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mayflower.asp [10.01.2015].
- Trial and Interrogation of Anne Hutchinson (1637)*, <http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorsey1/41docs/30-hut.html> [19.08.2014].
- WINTHROP John, *A Modell of Christian Charity*, 1630, http://www.winthrop-society.com/doc_charity.php [16.01.2015].

Opracowania

- ARONSON Marc, *Witch-hunt. Mysteries of the Salem witch Trials*, Simon & Schuster, New York 2003.

- BROWN Katherine, *The Controversy over the Franchise in Puritan Massachusetts, 1954 to 1974*, „William and Mary Quarterly” 1976, vol. 33, No 2.
- CALDER Isabel, *John Cotton and the New Haven Colony*, „The New England Quarterly” 1930, vol. 3, No 1.
- FISKE John, *The Beginnings of New England*, Houghton Mifflin Co., Boston–New York 1889.
- GOODHEART Lawrence, *Church, State, and Capital Punishment in Seventeenth-Century Connecticut*, [w:] *Religion and the State: Europe and North America in the Seventeenth and Eighteen Centuries*, eds. J. Stein, S. Donabed, Lexington Books, Plymouth 2012.
- HAWKE David, *Everyday Life in Early America*, Harper & Row, New York 1989.
- HENNETON Lauric, *Establishing a „due form of government, both civil and ecclesiastical”. A Reassessment of Theocracy, Aristocracy and Democracy in Early New England*, University of Créteil-Val de Marne 2000 [praca magisterska].
- HORTON Edward A., *The Culmination of the Puritan Theocracy*, Lockwood, Boston 1900.
- KORANYI Karol, *Powszechna historia państwa i prawa*, t. 3, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1959.
- LANGDON George Jr., *Pilgrim Colony. A History of New Plymouth 1620–1691*, Yale University Press, New Haven–London 1966.
- LOCKRIDGE Kenneth, *A New England Town. The First Hundred Years*, Norton & Co., New York–London 1985.
- MAŁAJNY Ryszard M., *Amerykańska wersja religious establishment*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Elipsa, Warszawa 2011.
- MCMANUS Edgar, *Law and Liberty in Early New England. Criminal Justice and Due Process 1620–1692*, University of Massachusetts Press, Amherst 1993.
- MILLER Perry, *The New England Mind. From Colony to Province*, Harvard University Press, Harvard 1953.
- MORGAN Edmund S., *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop*, Longman, New York 1999.

- PECK Anna, *Ameryka jako nowy Izrael: religijna i polityczna koncepcja „narodu wybranego” w protestantyzmie amerykańskim*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 1.
- POTZ Maciej, *Praca podoba się Bogu*, „Tygodnik Powszechny”, 23.10.2005.
- POTZ Maciej, *Religious Doctrine as a Factor of Stability of Political Systems. A Study of Two North American Theocracies*, „Politics and Religion Journal” 2013, vol. 7, No 2.
- POTZ Maciej, *Teologia teokracji. Religijna legitymizacja władzy u amerykańskich purytanów i mormonów*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 4.
- SEPKOWSKI Andrzej, *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Duet, Toruń 2008.
- SHABAN Faud, *For Zion’s Sake: Judeo-Christian Tradition in American Culture*, Pluto, London 2005.
- STAWIŃSKI Piotr, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, Polihymnia, Lublin 2012.
- STAWIŃSKI Piotr, *Demonizm i czary w życiu społecznym Purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Częstochowa 1997.
- UHDEN Hermann, *The New England Theocracy. A History of the Congregationalists in New England to the Revivals of 1740*, Gould and Lincoln, Boston 1858.
- WEBER Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994.
- WEBER Max, *Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*, [w:] idem, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestanckie „sekty” a duch kapitalizmu*, Aletheia, Warszawa 2010.
- ZAKAI Avihu, *Theocracy in New England: The Nature and Meaning of the Holy Experiment in the Wilderness*, „Journal of Religious History” 1986, vol. 14.
- ZIELIŃSKI Tadeusz, *Roger Williams. Twórca nowoczesnych stosunków państwo-Kościół*, Semper, Warszawa 1997.

SHAKERZY

Jak już wspomniano, polska literatura na temat shakeryzmu jest nader uboga. Na wyróżnienie zasługuje fragment książki Tomasza Żyry, poświęcony shakerom jako wspólnocie utopijnej. Nieco informacji, ze szczególnym uwzględnieniem ekstatycznych form kultowych z wczesnego okresu historii wspólnoty,

przynosi praca Jacka Sieradzana. Natomiast zdawkowy artykuł Michała Drożdża zawiera kilka poważnych błędów rzeczowych, m.in. określenie kwaków jako sekty średniowiecznej (s. 120), przesunięcie daty przybycia shakerów do Ameryki na 1720 r., kiedy grupa w ogóle jeszcze nie istniała (s. 118), czy całkowite pominięcie Ann Lee wśród przywódców shakerskich (s. 120). Interesującym polonikiem jest relacja Juliana Ursyna Niemcewicza z pobytu w osadzie shakerskiej (New Lebanon) podczas jego podróży po Ameryce w 1798 r. Zamieszczony tam rysunek „pary szekrów” (s. 228) stanowi najprawdopodobniej pierwsze znane przedstawienie graficzne shakerów (M. L. Richmond, *Shaker Literature*, t. 2, Hancock Mass. 1977, s. 89).

Większość prac obcojęzycznych (głównie amerykańskich) na temat shakerów traktuje bądź o historii grupy, bądź o wybranych aspektach jej życia (rzemiosło, sztuka, religia itp.). Interesujący mnie aspekt polityczny funkcjonowania wspólnot shakerskich najwnikliwiej omawiają Desroche, Whitworth i Brewer, a także, z perspektywy feministycznej, Humez, przy czym są to raczej ujęcia socjologiczne, nie zaś politologiczne.

Materiały źródłowe

An Improved Edition of the Church Covenant, 1829, [w:] *The Constitution of the United Societies of Believers (called Shakers)*, Watervliet 1833 [reprint: AMS, 1978].

BATES Paulina, *Divine Book of Holy and Eternal Wisdom*, [w:] *Mother's First-Born Daughters. Early Shaker Writings on Women and Religion*, ed. J. Humez, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1993.

BISHOP Rufus, *A Journal or Register of passing events, 1839–49*, rkps 2 w NYPL.

CARR Frances, *Introduction*, [w:] *Mother Lucy's Sayings Spoken at Different Times and under Various Circumstances*, „The Shaker Quarterly” 1968, No 8. *The Covenant of the Church at Harvard, Mass. 1814*, rkps w SLSL.

ELKINS Hervey, *Fifteen Years in the Senior Order of Shakers*, Dartmouth Press, Hanover 1853.

EVANS Frederick, *Shakers. Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Government, and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing*, Appleton and Co., New York 1859.

- Gorham Covenant*, 1810, rkps w SLSL.
- GREEN Calvin, *The Biographic Memoir of the Life, Character, and Important Events, in the Ministration of Mother Lucy Wright*, rkps w SLSL.
- GREEN Calvin, *Biographical Account of the Life, Character and Ministry of Father Joseph Meacham, the Primary Leader in Establishing the United Order of the Millennial Church*, 1827, rkps w SLSL.
- GREEN Calvin, *Biographical Memoir of Calvin Green*, t. 3, rkps w SLSL.
- GREEN Calvin, WELLS Seth, *A Summary View of the Millennial Church or United Society of Believers, Commonly Called Shakers*, C. van Benthuyssen, Albany 1848.
- JOHNSON Theodore, *Life in the Christ Spirit. Observations on Shaker Theology*, United Society, Sabbathday Lake, Maine 1969.
- Korespondencja Lwa Tołstoja z shakerami*, transkrypcja i opr. M. Potz, <http://repozytorium.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/1128> [19.12.2014].
- Letters from a Young Shaker William S. Byrd at Pleasant Hill*, ed. S. Stein, University Press of Kentucky, Lexington 1985.
- MEACHAM Joseph, *A Concise Statement of the Principles of the Only True Church*, Huskell and Russell, Bennington 1790.
- Millennial Laws or Gospel Statutes and Ordinances Adapted to the Day of Christ's Second Appearing* [1821 r.], przedruk w: „Shaker Quarterly” 1967, vol. 7.
- Millennial Laws or Gospel Statutes and Ordinances Adapted to the Day of Christ's Second Appearing* [1845], przedruk w: ANDREWS Edward D., *The People Called Shakers. A Search for the Perfect Society*, Dover Publications, New York 1963.
- New Lebanon Ministry to Rufus Bishop*, 22.03.1821, Western Reserve Shaker Collection, New Lebanon Correspondence.
- NIEMCEWICZ Julian U., *Podróże po Ameryce 1797–1807*, red. E. Kipa, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1959.
- Pleasant Hill Covenant*, 1814, [w:] *The Constitution of the United Societies of Believers (called Shakers)*, Watervliet 1833 [reprint: AMS, 1978].
- Records kept by Order of the Church 1780–1855*, rkps 7, NYPL.
- Testimonies of the Life, Character, Revelations and Doctrines of our Ever Blessed Mother Ann Lee and the Elders with Her; Through Whom the Word of Eternal*

- Life Was Opened in This Day of Christ's Second Appearing: Collected from Living Witnesses*, eds. R. Bishop et al., Weed, Parsons & Co, Albany 1868 [1816].
- Union Village Covenant, 1810*, [w:] *The Constitution of the United Societies of Believers (called Shakers)*, Watervliet 1833 [reprint: AMS, 1978].
- Watervliet, Ohio Covenant, 1818*, [w:] *The Constitution of the United Societies of Believers (called Shakers)*, Watervliet 1833 [reprint: AMS, 1978].
- WHITBEY John, *Beauties of priestcraft or a short account of Shakerism*, New Harmony Gazette, New Harmony 1826.
- WHITE Anna, TAYLOR Leila, *Shakerism. Its Meaning and Message*, Fred Heer, Columbus 1905.

Opracowania

- ANDREWS Edward D., *The People Called Shakers. A Search for the Perfect Society*, Dover Publications, New York 1963.
- ANDREWS Edward D., ANDREWS Faith, *Visions of Heavenly Sphere: a Study in Shaker Religious Art*, University Press of Virginia, Charlottesville 1969.
- ANDREWS Edward D., ANDREWS Faith, *Work and Worship Among the Shakers*, Dover Publications, New York 1974.
- BREWER Priscilla, *Shaker Communities, Shaker Lives*, University Press of New England, Hanover–London 1986.
- CAMPION Nardi, *Mother Ann Lee. Morning Star of the Shakers*, University Press of New England, Hanover–London 1990.
- COHEN Daniel, *Not of the World. A History of Commune in America*, Follett, Chicago 1973.
- DESROCHE Henri, *American Shakers. From Neo-Christianity to Presocialism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1971.
- DROŹDŹ Michał, *Etyka pracy shakerów*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu w Tarnowie” 2011, nr 2.
- EVERETT Edward, *The Shakers*, „North American Review” 1823, vol. 16, No 38.
- FOSTER Lawrence, *Women, Family, and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse University Press, Syracuse 1991.

- FRANCIS Richard, *Ann the Word. The Story of Ann Lee, Female Messiah, Mother of the Shakers, The Woman Clothed With the Sun*, Arcade Publishing, New York 2001.
- GARRETT Clarke, *Origins of the Shakers*, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1987.
- HORGAN Edward, *The Shaker Holy Land*, The Harvard Common Press, Harvard–Boston 1987.
- HUMEZ Jean, „*The Heavens are Open*”. *Women’s Perspectives on Midcentury Spiritualism*, [w:] *Mother’s First-Born Daughters. Early Shaker Writings on Women and Religion*, ed. J. Humez, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1993.
- HUMEZ Jean, *Weary of Petticoat Government: The Specter of Female Rule in Early Nineteenth-Century Shaker Politics*, „Communal Societies” 1991, No 11.
- KERN Louis J., *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981.
- MACLEAN John, *A Sketch of the Life and Labors of Richard McNemar*, Franklin Chronicle, Franklin 1905.
- MEADER Robert, *The Vision of Brother Philemon*, „The Shaker Quarterly” 1970, No 10.
- MORSE Flo, *The Shakers and the World’s People*, Dodd, Mead and Co., New York 1980.
- NICKLESS Karen, NICKLESS Pamela, *Trustees, Deacons and Deaconesses: the Temporal Roles of the Shaker Sisters 1820–90*, „Communal Societies” 1987, vol. 7.
- NORDHOFF Charles, *Communitistic Societies of the United States*, Schocken Books, New York 1965 [1875].
- PATERWIC Stephen, *The A to Z of the Shakers*, Scarecrow Press, Lanham 2009.
- PATERWIC Stephen, HADD Arnold, *Gospel Ministry*, „The Shaker Quarterly” 1996, vol. 24.
- POTZ Maciej, *American Shakers – Dying Religion, Emerging Cultural Phenomenon*, „Studia Religiológica” 2014, vol. 47, No 4.
- POTZ Maciej, *Legitimation Mechanisms as Third-Dimension Power Practices: the Case of the Shakers*, „Journal of Political Power” 2012, vol. 5, No 3.

- PROCTER-SMITH Marjorie, *Women in Shaker Community and Worship. A Feminist Analysis of the Uses of Religious Symbolism*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1985.
- RICHMOND Mary L., *Shaker Literature. A Bibliography*, t. 1–2, Shaker Community, Hancock Mass. 1977 [Znakomita, wyczerpująca bibliografia pism shakerów i poświęconej im literatury].
- SASSON Diane, *The Shakers: The Adaptation of Prophecy*, [w:] *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, ed. T. Miller, State University of New York Press, Albany 1991.
- STEIN Stephen, *Shaker Experience in America*, Yale University Press, New Haven–London 1992.
- STRAUB Carl, *An Honorable Harvest. Shakers and the Natural World*, United Society of Shakers, New Gloucester 2009.
- WHITWORTH John, *God's Blueprint. A Sociological Study of Three Utopian Sects*, Routledge & Kegan Paul, London–Boston 1975.
- ŻYRO Tomasz, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, PWN, Warszawa 1994.

MORMONI

Znaczna część polskiej literatury na temat mormonizmu to prace pisane z pozycji katolickich, o charakterze apologetyczno-krytycznym. Dla przykładu można tu wymienić teologiczną rozprawę Wójtowicza, na ogół rzetelnie, choć krytycznie przedstawiającą doktrynę mormonów, czy książkę Leśniaka poświęconą głównie mormońskiej eklezjologii (o nastawieniu autora świadczy już choćby fakt, że słowo „eklezjologia” w odniesieniu do mormonów konsekwentnie ujmuje on w cudzysłów). Zawiera ona kilka błędów, głównie w warstwie historycznej (np. Nauvoo znajdowało się w Illinois, nie w Missouri, Independence zaś właśnie w Missouri – s. 28; przyczyny aresztowania Josepha Smitha były inne, niż podaje autor, w więzieniu zabito zaś tylko braci Smith, dwaj inni członkowie Kościoła przeżyli – s. 28).

Kilka opublikowanych w ostatnim dziesięcioleciu artykułów naukowych porusza różne aspekty mormonizmu, m.in. doktrynę i organizację (Jakubowski), historię w Ameryce (Karczewska) i w Polsce (Kucharska), rolę rodziny (Miszczak). Większość z nich obarczona jest błędami rzeczowymi. Dla przy-

kładu, Miszczak wydanie zakazu wielożeństwa przez władze Kościoła datuje na 1862 zamiast 1890 r. (s. 128). Jakubowski pisze o „zbrojnym zajęciu” przez mormonów ziem w Utah (s. 318), gdy w rzeczywistości była to kolonizacja niemal bezludnych terenów; Kirtland umieszcza w Missouri (s. 319), zamiast w Ohio; Brigham Young był gubernatorem terytorium, nie zaś stanu Utah (status stanu Utah uzyskało dopiero w 1896 r.), Nauvoo zaś w 1838 r. jeszcze nie istniało (s. 336). Karczewska podaje, że wraz z Josephem Smithem i jego bratem w więzieniu zginęli dwaj inni członkowie Kościoła (s. 189), podczas gdy w rzeczywistości uszli oni z życiem; Dolina Jeziora Słonego nie leżała w „stanie Meksyk” (s. 190), tylko w państwie meksykańskim, a w wyniku wojny została przejęta w okresie osiedlania się tam mormonów przez Stany Zjednoczone; opowiadając o masakrze w Mountain Meadow autorka pisze, że Amerykanie zostali tam wymordowani przez mormonów (s. 192), tak jakby mormoni nie byli w swej większości Amerykanami; twierdzenie, że „z punktu widzenia Kościoła mormońskiego poligamia była konieczna, by utworzyć stan o odpowiedniej liczbie ludności” (s. 193) jest zupełnie bezpodstawne – motywacja wielożeństwa była przede wszystkim teologiczna, a związek między poligamią a zwiększoną rozrodczością jest sam w sobie wątpliwy; Radzie Dwunastu Apostołów nie przewodniczył Prezydent (Przewodniczący) Kościoła, tylko jej przewodniczący (najstarszy stażem apostoł), członkowie zaś „Pierwszej Prezydencji” nie muszą być apostołami (s. 194); I poprawka do konstytucji federalnej nie zakazywała subwencji dla Kościołów panujących w poszczególnych stanach (s. 209) – odnosiła się ona wówczas tylko do władz federalnych, a takie subwencje w niektórych stanach obowiązywały jeszcze do lat trzydziestych XIX w.; wreszcie, odraza do poligamii nie mogła być przyczyną niechęci do mormonów w Ohio i Missouri (s. 210), bo wówczas nie była ona jeszcze przez nich praktykowana (być może z wyjątkiem pierwszych potajemnych prób samego tylko Smitha). Wszystkie te błędy nie przekreślają jednak wartości wymienionych prac. Artykułem odnoszącym się najbardziej bezpośrednio do zajmującej mnie tematyki jest tekst Przemysława Mazura, kompetentnie i interesująco (pomimo błędnej nazwy pierwotnego Kościoła mormońskiego – s. 104 i dalekiego od prawdy twierdzenia, że wszystkich odmawiających praktykowania poligamii „bezwzględnie ekskomunikowano” – s. 111) omawiający teokrację mormońską do końca okresu Nauvoo, choć z perspektywy historycznej, nie zaś politologicznej.

W literaturze angielskojęzycznej najważniejszą pracą na temat politycznych aspektów mormonizmu jest bezsprzecznie dwutomowa praca ekskomunikowanego mormońskiego historyka Michaela D. Quinna: *Mormon Hierarchy: Origins of Power* (*Hierarchia mormońska: narodziny władzy*) i *Mormon Hierarchy: Extensions of Power* (*Hierarchia mormońska: rozszerzenia władzy*). To imponujące, oparte na rozległej bazie źródłowej, pieczołowicie udokumentowane dzieło omawia takie zagadnienia, jak organizacja struktur przywódczych Kościoła i wewnętrzne walki w ich obrębie, procedury następstwa władzy i kryzys sukcesyjny po śmierci Smitha, idea doczesnego Królestwa Bożego, rola przemocy w mormonizmie, zaangażowanie polityczne Kościoła w XIX i XX w., narastający współcześnie „kult” przewodniczącego-proroka, koncentracja i centralizacja władzy w mormonizmie itp. Inne wartościowe prace w całości lub w znacznej części poświęcone interesującej mnie tematyce wyszły spod piór m.in. Arringtona (o mormońskiej gospodarce), Hansena (o królestwie Bożym i Radzie Pięćdziesięciu) czy Biglera (o mormońskiej teokracji w Utah).

Materiały źródłowe

- An Act Containing Provisions Applicable to the Laws of the Territory of Utah*, 14.01.1854, [w:] *Acts, Resolutions, and Memorials Passed at the Several Annual Sessions of the Legislative Assembly of the Territory of Utah*, Joseph Cain, Great Salt Lake City 1855.
- An Act to Establish a Territorial Government for Utah*, 9 Stat. 453 (1850 r.).
- BENSON Ezra T., „Fourteen Fundamentals in Following the Prophet”, przemówienie wygłoszone na Brigham Young University 26.02.1980, <http://speeches.byu.edu/?act=viewitem&id=88> [11.07.2014].
- BOREMAN Jacob S., *Crusade Against Theocracy: the Reminiscences of Judge Jacob Smith Boreman of Utah, 1872–1877*, ed. L. Arrington, „The Huntington Library Quarterly” 1960, vol. 24, No 1.
- BRANDENBURY Lemuel, BROCCCHUS Perry, HARRIS Broughton, *The Spiritual Wife Doctrine of the Mormons Proved From the Report of the Judges of the Utah Territory to the President of the United States. Given Entire from the New York Herald of January the 10th, 1852*, R. Edwards, Cheltenham 1852.

- „Church of Jesus Christ of Latter Day Saints”, <http://www.strangite.org> [28.01.2015]. [Strona internetowa Kościoła mormońskiego identyfikującego się z Jamesem Strangiem].
- „Community of Christ”, www.cofchrist.org [31.01.2015]. [Strona internetowa Community of Christ, dawniej Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, drugiego pod względem wielkości po LDS odłamu mormonizmu].
- The Compiled Laws of the Territory of Utah, Containing all the General Statutes Now in Force*, Deseret News Steam, Salt Lake City 1876.
- Constitution of the State of Deseret with the Journal of the Convention which Formed it and the Proceedings of the Legislature Consequent Thereon*, [w:] 31st Congress, 1st Session, House of Representatives, Miscellaneous 18, 1850 r. [w zbiorach Mariott Library, University of Utah].
- Edmunds-Tucker Act*, 24 Stat. 636 (1887 r.).
- Journal History (Church of Jesus Christ of Latter-day Saints)*, <https://eadview.lds.org/findingaid/CR%20100%20137> [29.01.2015]. [Prowadzona nieprzerwanie od 1830 r. kronika Kościoła, złożona głównie z wycinków prasowych, protokołów spotkań i tym podobnych materiałów].
- Journal of Discourses*, <http://jod.mrm.org/1> [28.01.2015]. [Zbiór kazań, przemówień okolicznościowych przywódców i innych dokumentów z życia Kościoła mormońskiego z lat 1854–1886].
- Księga Mormona. Jeszcze jedno świadectwo o Jezusie Chrystusie*, Intellectual Reserve 1981.
- LEE John D., *A Mormon Chronicle. The Diaries of John. D. Lee, 1848–76*, vol. 1, eds. R. G. Cleland, J. Brooks, Huntington Library Press, San Marino (California) 1955.
- Meet Today's Prophets and Apostles*, <https://www.lds.org/prophets-and-apostles/what-are-prophets?lang=eng> [23.05.2014].
- Mormons in Transition*, <http://mit.irr.org/scanned-images-of-entire-1833-book-of-commandments-and-1835-doctrine-and-covenants> [1.02.2015]. [Trzy wersje mormońskiego zbioru objawień: *Book of Commandments* z 1833 r. i dwa wydania *Doctrine and Covenants* (z 1835 i 1971 r.) w układzie synoptycznym].
- Nauka i Przymierza (Doctrine and Covenants)*, <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament?lang=eng> [28.01.2015]. [Zbiór objawień otrzymanych przez

- przywódców Kościoła mormońskiego, w przeważającej większości Josepha Smitha].
- „Nauvoo Expositor” 7.06.1844, https://dl.dropboxusercontent.com/u/247197956/newspapers/Nauvoo_Expositor_1844.pdf [6.11.2014].
- Ordinance regulating elections, passed by General Assembly, Nov. 12 1849* [w zbiorach Marriot Library, University of Utah].
- Perła Wielkiej Wartości (Pearl of Great Price)*, <https://www.lds.org/scriptures/pgp?lang=eng> [28.01.2015]; [wydanie książkowe (niemormońskie) np. J. Smith, *Pearl of Great Price*, Filiquarian Publishing 2006. Zbiór tekstów zredagowanych i „przetłumaczonych” przez Josepha Smitha, przy czym mormoni nie traktują go jako bezpośredniego autora tej książki, tak jak nie uchodzi on za autora, tylko tłumacza *Księgi Mormona*].
- Poland Act*, 18 Stat. 253 (1874 r.).
- PRATT Orson, *The Kingdom of God, part I*, [w:] idem, *A Series of Pamphlets*, R. James, Liverpool 1851.
- Revelation of November 24, 1889, Given Through Wilford Woodruff*, Salt Lake City, [w:] *Revelations 1880–1890*, ed. O. Krant, Pioneer Press, Dugway 1970.
- Revelation of September 26, 1886 Given Through John Taylor*, Centerville, Utah, [w:] *Revelations 1880–1890*, ed. O. Krant, Pioneer Press, Dugway 1970.
- SMITH Joseph, *Letter to James Strang*, 18.06.1844, przedruk w: RUSSELL William, *King James Strang: Joseph Smith’s Successor?*, [w:] *Mormon Mavericks*, eds. J. Sillito, S. Staker, Signature Books, Salt Lake City 2002.
- SMITH Joseph et al., *History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Deseret Books 1978; w Internecie: http://www.boap.org/LDS/History/History_of_the_Church [29.01.2015].
- SMITH Joseph F., *Doctrines of Salvation*, t. 1, Bookcraft, Salt Lake City 1954.
- STOUT Hosea, *On the Mormon Frontier: The Diary of Hosea Stout 1844–1861*, ed. Juanita Brooks, University of Utah Press, Salt Lake City 1964.
- TOPONCE Alexander, *Reminiscences of Alexander Toponce, Pioneer, 1839–1923*, Ogden 1923.
- WATT G. D., *Conclusion of President Young’s Trip to Sanpete*, „Deseret News”, 27.07.1865, <http://udn.lib.utah.edu/cdm/compoundobject/collection/deseretnews2/id/15927/rec/30> [27.01.2015].
- WOODRUFF Wilford, *Wilford Woodruff’s Journal*, ed. S. Kenney, Signature Books, Midvale 1985.

Opracowania

- ALEXANDER Thomas, „*To Maintain Harmony*”: *Adjusting to External and Internal Stresses, 1890–1930*, [w:] *The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past*, ed. D. M. Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992.
- ALEXANDER Thomas, *Utah, The Right Place*, Gibbs Smith, Salt Lake City 2003.
- ALLEN James, *The Significance of Joseph Smith’s „First Vision” in Mormon Thought*, [w:] *The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past*, ed. D. M. Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992.
- ANDERSON Lavina F., *DNA Mormon: D. Michael Quinn*, [w:] *Mormon Mavericks. Essays on Dissenters*, eds. J. Sillito, S. Staker, Signature Books, Salt Lake City 2002.
- ARRINGTON Leonard J., *Brigham Young: American Moses*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1986.
- ARRINGTON Leonard, *Great Basin Kingdom. An Economic History of Latter-day Saints, 1830–1900*, Harvard University Press, Cambridge 1958.
- ARRINGTON Leonard, *Introduction*, [w:] *Crusade Against Theocracy: the Reminiscences of Judge Jacob Smith Boreman of Utah, 1872–1877*, ed. L. Arrington, „The Huntington Library Quarterly” 1960, vol. 24, No 1.
- BENCH Curt, *Introduction*, [w:] *The Parallel Book of Mormon. The 1830, 1837 and 1840 editions*, Smith-Pettit Foundation, Salt Lake City 2008.
- BIGLER David, *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847–1896*, Utah State University Press, Logan 1998.
- BOWMAN Matthew, *The Mormon People. The Making of an American Faith*, Random House, New York 2012.
- BRINGHURST Newell, *Fawn McKay Brodie and Her Quest for Independence*, [w:] *Mormon Mavericks. Essays on Dissenters*, eds. J. Sillito, S. Staker, Signature Books, Salt Lake City 2002.
- BRODIE Fawn, *No Man Knows My History. The Life of Joseph Smith*, Vintage Books, New York 1995.
- BROOKS Juanita, *Mountain Meadow Massacre*, University of Oklahoma Press, Norman 1950.
- CANNON II Kenneth, *After the Manifesto: Mormon Polygamy, 1890–1906*, [w:] *The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past*, ed. D. Michael Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992.

- CRAWLEY Peter, *The Constitution of the State of Deseret*, „Brigham Young University Studies” 1989, vol. 29, No 4.
- DAVIES Douglas, *The Invention of Sacred Tradition: Mormonism*, [w:] *The Invention of Sacred Tradition*, eds. J. R. Lewis, O. Hammer, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- DURHAM Reed Jr., HEATH Steven, *Succession in the Church*, Bookcraft, Salt Lake City 1970.
- FOSTER Lawrence, *Polygamy and Mormon Women*, [w:] *Major Problems in the History of the American West: Documents and Essays*, ed. C. A. Milner II, D. C. Heath, Lexington 1989.
- FOSTER Lawrence, *Women, Family, and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse University Press, Syracuse 1991.
- GORDON Sarah, *The Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America*, „Journal of Supreme Court History” 2003, vol. 28, No 1.
- HANSEN Klaus, *The Metamorphosis of the Kingdom of God: Toward a Reinterpretation of Mormon History*, [w:] *The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past*, ed. D. M. Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992.
- HANSEN Klaus, *Quest for Empire. The Political Kingdom of God and the Council of Fifty in Mormon History*, University of Nebraska Press, Lincoln 1974.
- IVINS Stanley, *Notes of Mormon Polygamy*, [w:] *The New Mormon History. Revisionist Essays on the Past*, ed. D. M. Quinn, Signature Books, Salt Lake City 1992.
- JAKUBOWSKI Wojciech, *Doktryna, kult i organizacja Kościoła mormonów*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8.
- KARCZEWSKA Olga I., *Mormoni amerykańscy w XIX wieku. Dzieje i ideały wychowawcze*, „Saeculum Christianum” 2010, t. 17, nr 2.
- KERN Louis J., *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1981.
- KUCHARSKA Anna, *Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich w Polsce*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2007, nr 2.
- LEONARD Glen, *The Mormon Boundary Question in the 1849–50 Statehood Debates*, „Journal of Mormon History” 1992, vol. 18, No 1.

- LEONARD Glen, *Nauvoo. A Place of Peace, a People of Promise*, Deseret Book, Salt Lake City 2002.
- LEŚNIAK Antoni, *Mormoni: amerykański wynalazek religijny*, Maternus Media, Tychy 2001.
- LINFORD Orma, *The Mormons, the Law, and the Territory of Utah*, „The American Journal of Legal History” 1979, vol. 23, No 3.
- MAZUR Przemysław, *Teokracja mormonów w latach 1830–1844*, „Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 6.
- MISZCZAK Ewa, *Rodzina w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 1 (211).
- MURDOCK Orris A., *Succession of Joseph III*, Deseret News, Salt Lake City 1913.
- NOORD Roger van, *King of Beaver Island. The Life and Assassination of James Jessie Strang*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1988.
- O'DEA Thomas, *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago 1957.
- PETERSON Paul, *The Mormon Reformation of 1856–57. The Rhetoric and the Reality*, „Journal of Mormon History” 1989, vol. 15, No 1.
- PIERCE David, *Theocracy to Democracy. Some Transitions of Government in Territorial Utah*, Princeton 1967 [praca dyplomowa].
- PINEGAR Ed, ALLEN Richard, *Unlocking the Doctrine and Covenants. A Side-by-Side Commentary*, Covenant Communications, American Fork 2008.
- POTZ Maciej, *A Contemporary Religious Political Movement: LDS Church's Nation-wide Political Campaigns*, „Annales UMCS Sectio K: Politologia” 2015, vol. 22, nr 1.
- POTZ Maciej, *Religious Doctrine as a Factor of Stability of Political Systems. A Study of Two North American Theocracies*, „Politics and Religion Journal” 2013, vol. 7, No 2.
- POTZ Maciej, *Teologia teokracji. Religijna legitymizacja władzy u amerykańskich purytanów i mormonów*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 4.
- QUINN D. Michael, *Jesse Gause: Joseph Smith's Little-Known Counselor*, „Brigham Young University Studies” 1983, vol. 23, No 4.
- QUINN D. Michael, *Mormon Hierarchy: Extensions of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1997.
- QUINN D. Michael, *Mormon Hierarchy: Origins of Power*, Signature Books, Salt Lake City 1994.

- QUINN D. Michael, *The Mormon Succession Crisis of 1844*, „Brigham Young University Studies” 1976, vol. 16, No 2.
- RIESS Jana, BIGELOW Christopher, *Mormonism for Dummies*, Wiley, Indianapolis 2005.
- SEARLE Howard, *The Mormon Reformation of 1856–57*, Brigham Young University, Provo 1956 [praca magisterska].
- SHIELDS Steven, *The Latter Day Saint Movement: A Study in Survival*, [w:] *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, ed. T. Miller, State University of New York Press, Albany 1991.
- SHIPPS Jan, *Mormonism. The Story of a New Religious Tradition*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1985.
- STEGNER Wallace, *The Gathering of Zion. The Story of the Mormon Trail*, University of Nebraska Press, Lincoln–London 1981.
- Utah Court System*, na stronie Utah State Archives, www.archives.state.ut.us/research/guides/courts-system.htm#UJW2emfmcY4 [22.01.2015].
- WÓJTOWICZ Artur, *Bóg Mormonów*, WAM, Kraków 2003.

SUMMARY

American Theocracies. Sources and Mechanisms of Power Sanctioned Religiously

The book is a political science study of theocracy – defined as a type of power legitimized by religion – which uses some North American political systems as its empirical basis. In the first, theoretical part, an original conception of theocracy as a distinctive type of a political system is developed; it is complemented with the analysis of the techniques of sacralisation of power and the origins of theocratic power, derived from the theory of social exchange. The second, empirical part of the book focuses on certain dimensions of political systems of selected North American religious groups (Puritans, Shakers, Mormons), such as their political regimes, succession procedures or mechanism of political control.

The main purpose of the book is to demonstrate that theocracy may, in certain conditions, become an optimum solution ensuring stability of a political system. The research questions concern, among other things, mechanisms of religious legitimation of power, conditions of stability of theocracies, the role of coercion in theocratic power relations. The study adopts a political science (rather than religious studies) approach: religious beliefs are treated as components of legitimation formulas, generating justifications for the existing power relations, and, from the individual perspective – as motivators for social and political action.

INDEKS OSOBOWY

W indeksie uwzględniono nazwiska osób występujących zarówno w tekście, jak i w adnotacjach. Ze względu na specyfikę pracy ujęto w nim również imiona postaci legendarnych

- A**aron 174–175, 256, 260, 269
Abinadi 174
Abraham 105, 163
Achemenidzi, dyn. 126
Achiasz 108, 214
Adamski Franciszek 20, 364
Ajdukiewicz Kazimierz 18, 353
Aleksander III (właśc. Rolando Bandinelli),
 papież 122
Aleksander Wielki, kr. macedoński 78,
 111–112, 307
Alexander Thomas 264–275, 378
Al-Farabi 103
Allen James 260, 378
Allen Richard 221, 380
Alma 174
Anastazy, cesarz wschodniorzymski 121,
 356
Anderson Lavina 154, 378
Andreski Stanisław 85, 353
Andrews Edward 186, 287, 290–291,
 307, 309, 370–371
Andrews Faith 287, 307, 371
Andros Edmund 243
Ankwicz Michał 52, 362
Anonim (tzw. Gall) 125, 353
Antoszewski Andrzej 34, 73, 82, 353, 363
Apion 70, 102, 356
Arendt Hannah 31–32, 37, 55, 353
Aronson Marc 243, 366
Arrington Leonard 195, 270, 293, 302,
 325–327, 329–331, 375, 378
Arystoteles 33
Asurbanipal, król asyryjski 99
Aśoka 144
Atatürk 88
Augustyn, św. 122
Avery Giles 309
Awerroes 103
Aztek Anonim 98, 360
Babbit Almon 344–345
Bachrach Peter 43–44, 47–48, 235,
 353–354
Badlam Alexander 344
Bainbridge William 17, 136–137, 141, 363
Baity Elizabeth 124, 354, 384
Banaszkiewicz Jacek 125, 355, 360
Banek Kazimierz 14, 98, 110, 113, 354
Baratz Morton 43–44, 47–48, 235,
 353–354
Barns John 288
Bartyzel Jacek 71, 115, 354
Baszkiewicz Jan 117–119, 123, 203, 354
Bates Paulina 309, 312, 369
Beetham David 53–54, 57, 62, 354
Bench Curt 261, 378
Benedict Ruth 313, 354

Indeks osobowy

- Beniamin 177
Bennet John 228
Bennet Samuel 344
Benson Ezra 176, 345, 375
Bent Samuel 344–345
Berger Peter 95–96, 354
Berlin Isaiah 61, 150, 354
Bernhagen Patrick 38, 354
Bernhisel John 344, 345
Bigelow Christopher 181, 256, 381
Bigler David 179, 183, 195, 265–267, 271, 273, 293, 296–297, 315–316, 375, 378
Bishop Ebenezer 213, 216–217
Bishop Job 213
Bishop Rufus 213–214, 216, 310, 369–371
Blau Peter 64, 66–67, 354
Bloch Marc 99, 125–126, 131, 256, 354
Bockelson Jan (Jan z Lejdy) 127
Boreman Jacob Smith 270, 292–293, 327, 346, 375, 378
Borkowski Paweł 118, 363
Bottero Jean 105, 354
Bowman Matthew 269, 272, 378
Bradford William 238
Brandenburg Lemuel 266–267, 270, 292, 375
Brandwajn Roman 142, 364
Brewer Priscilla 308, 313, 369, 371
Briggs Jason 229
Bringhurst Newell 154, 378
Brocchus Perry 266–267, 270, 292, 375
Brodie Fawn 154, 180–181, 193, 196, 260, 378
Brooks Juanita 193, 271, 296, 317, 376–378
Brown Katherine 210, 246, 367
Brown Lesley 70, 361
Brown Uriah 344
Brzozowski Wojciech 89–90, 354
Buchanan James 267
Budda Siakjamuni (waśc. Siddhartha Gotama z Śakjów) 144–145, 206
Burgoński Piotr 14, 75, 101–102, 354, 355
Burr David 266
Byrd Charles 305
Byrd William 305, 370
Cahoon Reynolds 344–345
Calder Isabel 241, 243, 367
Campion Nardi 250, 371
Cannon Angus 183
Cannon George 294, 346
Cannon II Kenneth 198, 378
Carr Frances 212, 255, 369
Carrington Albert 154, 345–346
Casanova José 144–145, 355
Castro Fidel 201
Castro Raul 201
Cezar Juliusz (Gaius Iulius Caesar) 111–112
Chamenei Ali 116
Charity Christian 162, 366
Childeryk III, król Austrazji i Franków 125
Chmaj Marek 51, 363
Chmielewska Lucyna 105, 164, 355
Chodubski Andrzej 21
Chomeini Ruhollah 116
Clark Asenath 213
Clayton William 344–345
Cohen Daniel 178, 371
Cohen Naomi 109, 355
Cohn Norman 127, 295, 355
Coningham Robin 144, 355
Connor Patrick 346
Constant Benjamin 85, 355
Coolidge J. 344
Cotton John 152, 169, 241, 243, 366–367
Cowdery Olivier 154, 175, 185, 220, 251, 257, 260

Crawley Peter 264–266, 270, 379
 Crosby J. 266
 Cumming Alfred 267
 Cutler Alpheus 229, 315, 344
 Cyrus II, kr. perski 110, 360
 Czajowski Andrzej 28, 35, 355

Dn [krypt.] zob. Daniel

Dahl Robert 30, 33, 40, 42–45, 47, 49, 234, 355
 Dalewski Zbigniew 130–131, 208, 355
 Daniel 191–192, 349
 Dante Alighierii 203, 355
 Dariusz I, kr. perski 110, 126, 360
 Davenport John 169–170, 240, 243, 366
 Davies Douglas 259, 379
 Dawid, król Izraela 107–108, 114, 166
 Dawson John 266
 Day Henry 266
 Demostenes 205, 357
 Desroche Henri 217, 249, 254, 322, 327, 369, 371
 Diamond Jared 139, 155, 355
 Domański Henryk 279, 359
 Donabed Sargon 284, 367
 Drane John 109, 356
 Drożdż Michał 369, 371
 Drummond William 266–267
 Dubisz Stanisław 70, 364
 Dudley Paul 321, 366
 Durham Reed Jr. 219, 226, 379
 Durkheim Émile 74, 92, 356
 Dusentschur Johann 127
 Dzirba Andrzej 59, 356
 Dziurdzik Andrzej 52, 358
 Dziurdzik-Kraśniewska Grażyna 50, 155, 359

Easton David 44

Eaton Teophilus 238
 Eberle Edward 153, 356

Eckles Delano 266
 Edmunds George 182, 273, 376
 Elazar Daniel 166, 356
 Eldredge Horace 345
 Eleazar 106
 Eliade Mircea 98, 144, 356
 Eliasz 108, 214
 Elizeusz 108, 214
 Elkins Hervey 295–296, 300, 369
 Emerson Philip 346
 Emerson Richard 67
 Emery George 346
 Emmet James 344
 Eph'al-Jaruzelska Izabela 108, 356
 Eszmunazar, kr. Sydonu 114
 Euzebiusz z Cezarei 118
 Evans Frederick 322–323, 369
 Everett Edward 301, 371

Faragher John 179, 357

Ferrero Mario 71, 92, 106, 203, 318, 356–357, 361, 365
 Ferris Benjamin 266
 Festinger Leon 127, 190, 356
 Feuerbach Ludwig 120
 Feyerabend Paul 19, 356
 Fielding Amos 344
 Filipowicz Daniła 127
 Filipowicz Stanisław 131–132, 146, 356
 Fillmore Millard 266, 269
 Fiske John 237–238, 242–244, 282, 367
 Flawiusz Józef 70, 102, 356
 Flenniken Robert 266
 Foster Lawrence 178–179, 190, 321, 366, 371, 379
 Foucault Michael 27, 46, 357, 359
 Fourier Charles 142
 Fraenkel Carlos 103, 356
 Francis Richard 190, 212, 250, 372
 Frazer James 99–100, 356
 Friedrich Carl 39, 358

Indeks osobowy

- Fryderyk I Barbarossa, cesarz niemiecki 123
Fullmer John 344–345
- G**
Gadacz Tadeusz 70, 97, 172, 357–358, 362, 364
Garrett Clarke 188–189, 372
Gause Jesse 154, 326–327, 380
Gdulewicz Ewa 88, 360
Geertz Clifford 132, 356
Gelazy I, papież 121, 356
Gendud Drub 205
Gierycz Michał 14, 102, 354, 355
Giuriato Luisa 203–204, 357
Gondowicz Jan 127, 357
Goodheart Lawrence 284–285, 367
Goodrich Sr. Hannah 214
Gordon Sarah 182, 379
Gorton Samuel 244
Gouldner Alvin 67, 357
Góra-Szopiński Dariusz 14–15, 357
Gracjan, cesarz rzymski 113
Grant George 345
Grant Jediah 314–315, 317, 345
Green Calvin 212–213, 215–217, 300, 309–310, 370
Grott Bogumił 14, 357
Grzegorz VII (właśc. Hildebrand OSB), papież 122
Gulczyński Mariusz 73, 75, 115, 357
Gurley Zenos 229
- H**
Hadd Arnold 212–213, 255
Halpern Ignacy 104, 363
Hammer Olav 259, 379
Hammurabi, kr. babiloński 106, 110, 358
Hansen Klaus 192–194, 196–197, 345, 347, 375, 379
Hansen Morgens 205, 357
Harlow Calvin 212, 214–215
Harris Broughton 266–267, 270, 292, 375
Harris George 344
Harris Martin 154, 257
Haugaard Mark 31–32, 96, 148, 312, 357, 360, 362
Hawke David 320–321, 367
Haws Peter 344–345
Hazan Reuven 88, 360
Heath Steven 219, 226
Held David 49, 357
Henneton Lauric 210, 246, 248, 367
Henryk IV, cesarz niemiecki 123
Herbut Ryszard 34, 73, 82, 353, 363
Heywood Andrew 54, 357
Heywood Joseph 345
Hickman William 296
Hindess Barry 27, 48, 357, 359
Hine Robert 179, 357
Hintz Marcin 172, 357
Hobbes Thomas 27, 63, 165, 357, 359
Hobsbawm Eric 61, 259, 357
Hocknell John 214
Hoebel Adamson 282, 358
Hoffmann Bert 59, 201, 358
Holeman Jacob 266
Hollister D. 344
Homans George 65, 358
Hooker Thomas 243
Horgan Edward 307–308, 372
Horton Edward 243–244, 367
Humez Jean 213, 308–309, 312, 314, 369, 372
Hunter Edward 344–345
Huntington Dimick 344
Huntington Samuel 52, 358
Huntington William 344
Hurt Garland 266
Hutchinson Anne 152–153, 167, 170, 244, 366
Hyde Orson 344–346
- I**
Innocenty III (właśc. Lotario Segni), papież 122, 130

Innocenty IV (właśc. Sinibaldo Fieschi),
papież 122, 130
Ivins Stanley 317, 379
Izajasz 174

J
Jakub Apostoł 175, 181, 260
Jakubowski Wojciech 373–374, 379
James Samuel 344
Jan Apostoł (Jan Ewangelista) 117, 175,
188, 191, 260, 312
Jan Chrzciel 175, 186, 260
Jan od Krzyża, św. (właśc. Juan de Ye-
pes y Alvarez) 172
Jasiński Michał 54, 357
Jayasekera U. 100
Jayavarman II, kr. khmerski 144
Jehaumilk, król fenicki 114
Jehojada 166, 191
Jelonek Adam 144, 358
Jenkins Phillip 152, 358
Jeremiasz 186
Jeroboam 108
Jezus Chrystus 117, 163, 172, 174, 186,
192, 196, 240, 251, 254, 307, 376
Johnson Benjamin 344–345
Johnson Paul 106, 358
Johnson Theodore 160, 188, 370
Jouvenel Bertrand de 39, 124, 358
Jozue 106
Józef 174–175
Judas 204

K
Kaczmarek Bohdan 171, 361
Kalmus Marek 98, 358
Kalwin Jan 78, 87, 90–91, 166
Kambyzes, kr. perski 126
Kantorowicz Ernst 119, 132, 358
Karczewska Olga 280, 373–374, 379
Karolingowie, dyn. 120
Karol Wielki, kr. Franków, cesarz 120
Karsten Rafael 98, 358

Karwat Miroslaw 34–35, 358
Kądzielski Marek 27, 363
Keller Józef 108, 147, 358, 364
Kempny Marian 65, 354, 357–358
Kendal Hannah 289
Kenney Scott 293, 377
Kern Louis 178–179, 372, 379
Kertzer David 128–129, 358
Kimball Heber 269, 344–345
Kipa Emil 370
Kłoczowski Jan 97, 358
Kocjan Krzysztof 120, 359
Kohelet 142
Köhn Livia 114, 359
Kolumb Krzysztof 124, 354, 384
Kołakowski Leszek 74, 359
Konstantyn Wielki 117–118, 144, 189
Kopaliński Władysław 214, 359
Koranyi Karol 241, 243, 367
Kowalski Jan 78, 359
Krant O. 184, 377
Kubiak Zygmunt 111, 359
Kucharska Anna 373, 379
Kudasiewicz Józef 180, 359
Kuhn Thomas 18, 359
Kuksewicz Zenon 103, 359
Kulpa Katarzyna 112, 359
Kunz Tomasz 144, 355
Kurczewski Jacek 279, 359
Kurdziel Włodzimierz 95, 354

L
Lakatos Imre 18, 359
Landon Ruth 213
Langdon George Jr. 210, 237, 319,
367
Laskowski Piotr 142, 359
Law William 154, 306, 344
Lee Ann 160, 185–186, 188, 190,
211–215, 249–254, 289, 305, 308,
312, 324, 369–372
Lee John 193, 293, 296, 345, 376

Indeks osobowy

- Leeuw Gerardus van der 98, 100–101, 110, 359
Lee William 212
Le Goff Jacques 120, 359
Lehi 174
Leibniz Gottfried 17
Lemay Leo J. A. 171, 353
Leonard Glen 218, 223–224, 229–230, 265, 379, 380
Leszczyński Damian 48, 359
Leśniak Antoni 177, 373, 380
Lewis Ioan 314
Lewis James 259, 379
Lindsay Bertha 255
Linford Orma 292, 294, 380
Lipset Seymour 49–50, 53, 155, 359
Locke John 165, 359
Lockridge Kenneth 247–248, 319, 367
Lott Cornelius 345
Lukes Steven 30, 42–48, 54, 235, 262, 280, 359, 365
Lyman Amasa 344–345
- Ł**agodzka Anna 31, 353
- M**.P. [krypt.] zob. Potz Maciej
Maciej Apostoł 204
Maciejko Paweł 54, 361
MacLean John 310, 372
Madej Wojciech 31, 353
Mahdi 127
Majmonides 103
Malinowski Bronisław 64
Malinowski Grzegorz 73, 359
Małajny Ryszard 19, 88, 240–241, 360, 367
Mann Michael 37, 147–148, 360
Maor Moshe 88, 360
Marczewska-Rytko Maria 13, 21, 71, 137, 360, 362
Margański Janusz 139, 355
Margul Tadeusz 145, 360
Marks Karol 142, 147
Marks William 221–222, 229, 344
Marsh Thomas 154
Martin Henry 266
Mather Cotton 243
Mather Increase 243, 320–321, 366
Mather Richard 243
Mazur Przemysław 306, 374, 380
McKay David 276
Mcmanus Edgar 243, 245–246, 285–286, 304, 367
Mcneamar Richard 309–311, 313, 372
Meacham David 212–213, 215
Meacham Joseph 211–214, 216, 231, 249, 253, 289, 307, 370
Meader Robert 309, 372
Melchizedek 130, 143, 256
Merowingowie, dyn. 120, 125
Meslier Jean 142
Métraux Alfred 205, 360
Miantonomo 244
Michalak Ryszard 14–15, 357, 360
Michałowski Roman 125, 360
Mikołajczak Tytus 110, 360
Milerski Bogusław 70, 97, 172, 357–358, 362, 364
Milewski Tadeusz 98, 360
Miller George 344
Miller Perry 164, 167, 302, 367
Miller Timothy 212, 315, 373, 381
Miller William 190
Mills Charles 42, 48, 360
Milner II Clyde A. 178, 379
Minnerath Roland 204, 360
Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek) 125, 360
Miszczak Ewa 173, 373–374, 380
Moingt Joseph 105, 354
Mojżesz 104, 106, 163, 175, 257, 284
Montazeri Hussain Ali 116, 362

Morgan Edmund 152, 209, 238, 367
 Morley Isaac 345
 Moroni 186
 Morrill Justin 182
 Morris Joseph 297
 Morse Flo 308, 372
 Moscati Sabatino 114, 360
 Mosjasz 174, 176–177, 181
 Murdock Orris 230, 380

Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów
 186, 307

Natan 108
 Nefi 174–175, 261
 Neuberger Benyamin 88, 360
 Nickless Karen 255, 372
 Nickless Pamela 255, 372
 Niemcewicz Julian 369, 370
 Nietzsche Friedrich 142, 147
 Nonneman Walter 77–78, 318, 361
 Noonan John Jr. 178, 182, 361
 Noord Roger van 227, 380
 Nordhoff Charles 189–190, 372
 Norman Alexander 206, 361
 Nowicka Ewa 282, 361
 Nozick Robert 54, 361
 Nye Billy 325

Oz [krypt.] zob. Ozeasz

Oberste Jörg 119, 361
 O'Brien Margaret 310–311, 313
 O'Dea Thomas 178, 298, 380
 Olbromski Cezary 59, 356
 O'Leary Brendan 106, 361
 Olszewski Edward 71, 362
 Omar Mohammad 116
 Osiatyński Wiktor 42, 361
 Ostrowski Adam 78, 361
 Otton III, cesarz niemiecki 119
 Otton IV, cesarz niemiecki 122
 Otto Rudolf 97, 361

Ouaknin Marc-Alain 105, 354
 Ozeasz 109, 349

Pack John 345

Page Hiram 257
 Page John 154, 228, 344
 Pahlavi Reza, szach irański 114
 Pałeczki Krzysztof 27–28, 361
 Pansardi Pamela 64, 361
 Paradowski Ryszard 82, 170–171, 361
 Parish, rodzina 296
 Parker John 344–345
 Parris Samuel 244
 Parsons Talcott 31–32, 357, 362
 Partington John 215
 Paterwic Stephen 188, 213, 255, 287,
 310, 313, 372
 Paweł, św. 117, 124, 251
 Pawłowski Bogusław 71, 362
 Peck Anna 164, 368
 Pepin Mały, kr. Franków 125
 Perl Lila 71–73, 362
 Peterson Paul 294, 297, 316, 318, 380
 Phelps William 344–345
 Phillips Kevin 74, 362
 Phips William 243
 Piastowie, dyn. 125, 360
 Pierce David 219–220, 265, 266, 380
 Pietrzak Michał 86, 91, 362
 Pinegar Ed 221, 380
 Piotr Apostoł, św. 130, 175, 186, 260
 Piotrowicz Ludwik 110–111, 362
 Piszczek Zdzisław 113, 360
 Platon 61, 82, 85, 361–362
 Pocahontas 186
 Podraza Antoni 125, 362
 Poggi Gianfranco 37, 97, 141, 146, 362
 Poland Luke P. 273, 377
 Palsby Nelson 42
 Popper Karl 82, 362
 Pote Elisha 311–312

- Potter Ada 216
 Potz Maciej 49, 63, 82, 88, 111, 114, 151, 165, 171, 182, 187, 253–254, 276, 300, 302, 305, 319, 322, 361, 362, 368, 370, 372, 380, 397
 Pratt Orson 192, 226, 344–346, 377
 Pratt Parley 344–345
 Procter-Smith Marjorie 214, 314, 373
 Prokopiuk Jerzy 313, 354
 Proudhon Pierre 142
 Ptolemeusze, dyn. 109
- Quinn Michael** 154, 186, 191–194, 197–198, 219–221, 223–224, 226, 229, 251–252, 257, 260–261, 265, 272, 276, 296–298, 327, 347, 375, 378–381
- Radożycki Jan** 70, 102, 356
 Rahimi Babah 116, 362
 Rahner Hugo 121, 356
 Rand Eleazar 289
 Ranger Terence 61, 259, 357
 Rasiński Lotar 48, 359
 Rawls John 165, 362
 Read James 36, 38, 362
 Reynolds George 182
 Richards Franklin 192, 345–346
 Richards Levi 344–345
 Richards Willard 269, 344–345
 Rich Charles 344–346
 Richmond Mary 369, 373
 Riecken Henry 127, 190, 356
 Riess Jana 181, 256, 381
 Rigby Harry 52, 362
 Rigdon Sidney 9, 154, 219–220, 222–225, 231, 257, 261, 344
 Robertson David 72, 362
 Rockwell Porter 296, 344–345
 Rockwood Albert 345
 Romney George 183
- Rose Stephen 266
 Roundy Shadrach 345
 Runciman Steven 117–119, 362
 Russell Bertrand 27, 363
 Russell William 227
 Rybicki Zygmunt 283, 360
 Rzążewski Kazimierz 205, 363
- Sm** [krypt.] zob. Samuel, król Izraela
 Sabataj Cwi 127
 Salamon Maciej 125, 356
 Salomon, kr. Izraela 107–108, 114, 180, 214
 Samuel, kr. Izraela 107–108, 114, 117, 163, 166, 174, 204, 349
 Sartori Giovanni 85, 363
 Sasson Diane 212, 373
 Saul, kr. Izraela 108, 163, 204
 Savonarola Hieronim 78, 361
 Scatolla Merio 118–120, 122, 363
 Schachter Stanley 127, 190, 356
 Schaeffer Michael 346
 Scott Dred 182
 Scott John 344–345
 Searle Howard 315, 381
 Seneviratne H. L. 77, 363
 Sepkowski Andrzej 171, 368
 Shaban Faud 164, 368
 Shaffer John 268
 Shepard James 215
 Shi David 116, 195, 320, 362, 364
 Shields Steven 229, 315, 381
 Shiose Yuki 112, 363
 Shipps Jan 263, 381
 Shumway Charles 345
 Siemowit 125
 Sieradzan Jacek 21, 363, 369
 Sillito John 154, 227, 377–378
 Simbierowicz Zygmunt 128, 358
 Sistani Ali 116, 362
 Skeczkowski Roman 110, 358

- Skrzydlewski Paweł 71–72, 77, 89, 363
 Slocum John 21
 Słomczyński Wojciech 205, 363
 Słowikowski Michał 82, 361
 Smith Bardwell L. 76, 100, 145, 363
 Smith Emma 180, 221
 Smith George 197, 344, 345
 Smith Hyrum 185, 218, 220, 222–223, 225, 344
 Smith III Joseph 222, 229
 Smith John 264, 344–346
 Smith Joseph 21, 143, 154, 174–178, 180, 184–186, 191–194, 196–197, 208, 218–219, 222–228, 231, 249–251, 257–263, 270, 306, 315, 326–328, 331, 344, 347, 374–375, 377–378, 380
 Smith Joseph Fielding 198, 226, 297, 346
 Smith Joseph Sr. 258
 Smith Lucy 305
 Smith William 228, 344
 Smoot Reed 198
 Snow Erastus 344–346
 Snow Lorenzo 345–346
 Snow Warren 296, 345
 Sobkowiak Leszek 34, 53, 155, 363
 Sokół Wojciech 51, 53, 55, 57, 363
 Sonam Gyatso 205
 Songcen (Songtsen) Gampo, król tybetański 98, 205
 Spencer Daniel 345
 Spencer Orson 344–345
 Spinoza Benedykt 103–104, 363
 Staker Susan 154, 227, 377, 378
 Stark Rodney 17, 136–137, 141, 363
 Stawiński Piotr 19, 167–168, 244, 368
 Stefan, św. 130
 Stegner Wallace 192, 298, 300, 381
 Stein Joshua 284, 367
 Stein Stephen 186, 190, 289, 305, 307–308, 370, 373
 Stewart Amos 217
 Stewart Philemon 309–310, 313
 Stępień-Kuczyńska Alicja 21, 82, 361
 Stępniewski Lech 40, 363
 Stiles George 266, 273
 Stinebrickner Bruce 30, 40, 49
 Stirner Max 142, 363
 Stomma Ludwik 99, 364
 Stoppino Mario 64
 Stout Hosea 271, 296, 377
 Strang James 9, 226–229, 231, 376–377, 380
 Straub Carl 324, 373
 Sustow Iwan 127
 Szczepański Jan 279, 294, 364
 Szczubiałka Michał 54, 361
 Szlachta Bogdan 71, 115, 354
 Szmatka Jacek 65, 354, 357–358
 Szmulik Bogumił 27, 361
 Szyjewski Andrzej 128, 187, 364
 Szymanek Jarosław 89, 240, 354, 367

T
 Tabnit z Sydonu 114
 Taylor John 184, 344–346, 377
 Taylor Leila 215, 305, 371
 Thatcher Moses 154
 Thornhill Chris 50, 66, 364
 Tindall George 195, 320, 364
 Tołstoj Lew 146, 322, 370
 Toponce Alexander 326, 377
 Troeltsch Ernst 20, 364
 Tucker John 183, 273, 376
 Turley Theodore 345
 Turner Victor 128, 364
 Tyloch Witold 108–109, 364
 Tymowski Michał 100–101, 138, 155, 364

U
 Uhden Hermann 241–242, 368
 Urbańczyk Przemysław 100, 146, 364
 Urimilk, król fenicki 114

Indeks osobowy

Usakiewicz Wojciech 132, 356

Ward Nathaniel 243

Wardley James 213, 249

Wardley Jane 213, 249

Warzecha Julian 107, 364

Waszyngton Jerzy 186, 196, 307

Waśko Anna 125, 356

Watt G. D. 197, 377

Weber Max 20, 29, 30, 33, 37–38,
53–54, 59–60, 62, 85, 100, 112–114,
167–168, 181, 204, 248, 253, 262,
319, 353, 356, 364, 368

Webster David 77, 139, 140, 262, 364

Wells Daniel 344–346

Wells Freegift 310–311

Wells Seth 217, 370

Węgrzecki Janusz 34, 56, 364

Whasson Lorenzo 344

Whitbey John 300, 371

White Anna 215, 305, 371

Whitmer David 154, 220, 257

Whitney Newell 344

Whittaker James 186, 211–216, 231,
249–250, 253, 289, 305, 307, 312

Whitworth John 190–191, 288, 369,
373

Wiatr Jerzy 33, 36, 364

Widengren Geo 98, 101, 364

Wielcy Mogołowie, dyn. 92

Wielomski Adam 71, 73, 113, 115, 119,
121–122, 123, 130, 256, 354, 365

Wieruszewska-Adamczyk Maria 280–
281, 303, 365

Wight Lyman 154, 229, 344

Willard Samuel 243

Williams Frederick D. 223, 327

Williams Peter 190, 365

Williams Roger 152–153, 168, 170, 244,
368

Wilson Bryan 21, 189, 365

Winiarczyk-Kossakowska Małgorzata
88, 365

Winthrop John 152–153, 162–163, 170,
209, 238–239, 244, 366, 367

Wintrobe Ronald 71, 106, 203, 318,
356–357, 361, 365

Wittman Donald 71, 365

Wojtaszczyk Konstanty 73, 365

Woodruff Wilford 177, 183–184, 268,
293, 317, 344–346, 377

Woodworth Lucien 344

Woroniecki Paweł 59, 356

Worster Abijah 308

Wójtowicz Andrzej 136, 365

Wójtowicz Artur 174, 373, 381

Wright Lucy 186, 211,–213, 216, 249,
289, 307, 370

Wrong Dennis 34, 39–40, 365

Wróbel Sylwester 31, 44, 365

Young Brigham 21, 179, 181–182, 186,
194–195, 222–223, 225, 227–228,
261, 263, 265–270, 292–294,
296–297, 300, 314–317, 330–331,
344–347, 374–375, 378–381, 384

Young John W. 345

Young Joseph 344–346

Young jr. Brigham 346

Young Seraph 179

Zakai Avihu 169, 245, 368

Zamęcki Łukasz 44, 46, 48, 365

Zieliński Tadeusz 19, 152, 168, 368

Zięba-Załucka Halina 88, 360

Znamierowski Czesław 27, 165, 357

Żmigrodzki Marek 27, 361

Życzkowski Karol 205, 363

Żyro Tomasz 324, 332, 368, 373

OD REDAKCJI

Maciej Potz (ur. 1977) jest magistrem stosunków międzynarodowych Uniwersytetu Łódzkiego i doktorem nauk politycznych Uniwersytetu Śląskiego. Od 2006 r. pracuje na stanowisku adiunkta w Katedrze Systemów Politycznych Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ. Jego zainteresowania naukowe obejmują politologię religii, teorię polityki i religioznawstwo. Jest autorem monografii na temat relacji państwo–religia w USA (*Granice wolności religijnej*, Fundacja Nauki Polskiej, Wrocław 2008) oraz artykułów w czasopismach krajowych i zagranicznych (m.in. *Legitimation Mechanisms as Third-Dimension Power Practices. The Case of the Shakers*, „Journal of Political Power” 2012, vol. 5, No 3; *Disentangling Democracy*, [w:] *European Culture in Diversity*, eds. K. Kujawińska-Courtney et al., Cambridge 2011; *Religious Doctrine as a Factor of Stability of Political Systems. A Study of Two North American Theocracies*, „Politics and Religion Journal” 2013, vol. 7, No 2). Jako stypendysta Fundacji Nauki Polskiej prowadził badania dotyczące shakerów i mormonów w Stanach Zjednoczonych.