

Maciej Potz

Teokracje amerykańskie

Źródła i mechanizmy władzy
usankcjonowanej religijnie



W WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Politologia Religii

Teokracje amerykańskie

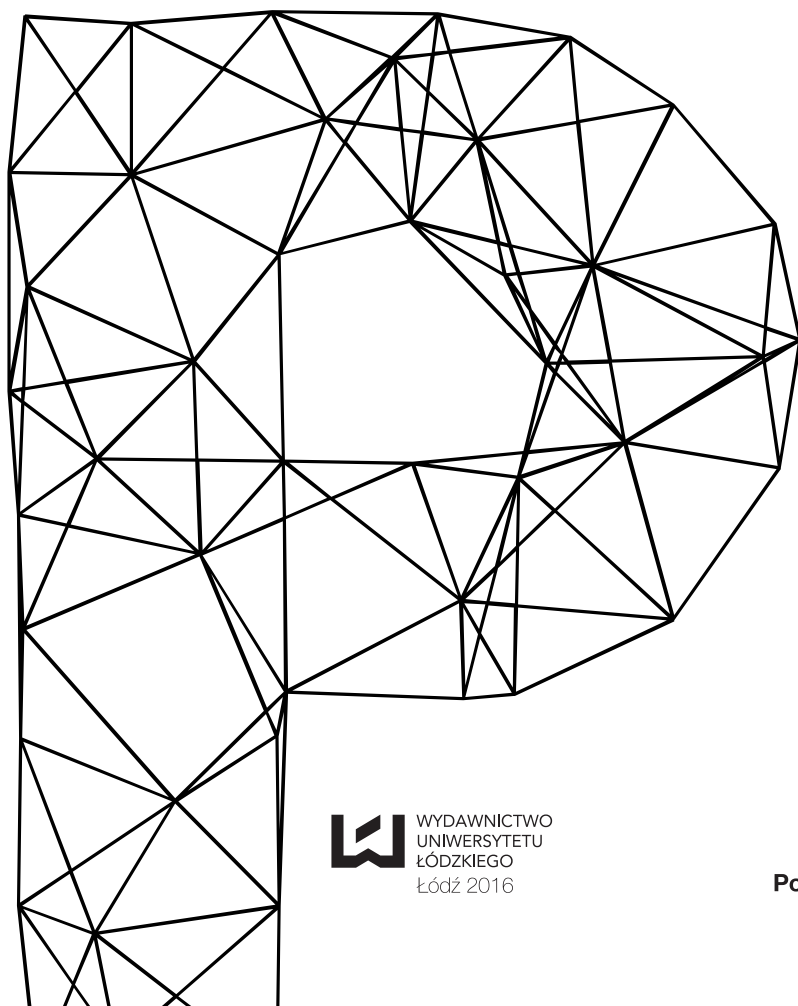


WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

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

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

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

*Dla Sylwii oraz
Julci, Hani i Kasi*

SPIIS 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 uprawomocnienia 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 uprawomocnienia 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.