

Bolesław Gielata

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 41/2, 147-163

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: 1. Posłannictwo Kościoła. — 2. „Anthropos” w służbie misji. — 3. Nakaz misyjny Chrystusa a Kościołi wschodni. — 4. Geneza pojęć religijnych u Ketów*.

1. Posłannictwo Kościoła

Kościół prowadzi różnorodną działalność. W toczących się dyskusjach często pojawia się sprawa dominacji jakiejś dziedziny jego działalności lub niedowartościowania czy wręcz zaniedbywania jakiegoś odcinka posłannictwa Chrystusa. Obecnie mocno podkreśla się palącą potrzebę działalności misyjnej. Dokumenty soborowe, wypowiedzi papieży, liczne publikacje teologiczne, zjazdy, kongresy i działalność duszpasterska postawiły sprawę misji w centrum obecnej działalności Kościoła. Podkreśla się, że misje wypływają z samej natury Kościoła i dlatego ani Kościół, ani jakkolwiek wyznawca Chrystusa, nie może się od tej działalności uchylać.

Argumentacja jest słuszna i nie wymaga dyskusji. Chrystus rzeczywiście złożył Kościół dla zbawienia wszystkich ludzi, wszystkich kontynentów i wszystkich czasów. Podkreślanie jednak tej istotnej działalności Kościoła nie powinno prowadzić do stopniowania wartości czy większej konieczności jakiegokolwiek dziedziny oddziaływania Kościoła. Należy z naciskiem podkreślić nierozdzielność jedność posłannictwa Chrystusa. Chrystus jest zbawieniem świata. Kościół ma jedno naczelne zadanie: zbawiać świat Chrystusem. Racją istnienia Kościoła jest Chrystus, którego ma dawać ludziom. To jest jedyne jego posłannictwo. Wypływa ono z jego natury i dlatego usprawiedliwia jego istnienie i jest racją, dla której Kościół nazwany jest Chrystusowym. Wszystkie zatem dziedziny różnorodnej działalności Kościoła z natury swej są tej samej rangi, są tak samo wartościowe i tak samo konieczne. Na tej podstawie można wnosić, że duszpasterstwo parafialne wypływa tak samo z natury Kościoła, jak i działalność misyjna. Duszpasterstwo chorych jest takim samym apostołstwem, jak kaznodziejstwo, katecheza itd. Wszystkie te dziedziny działalności dają Chrystusa, zbawiają przez Niego, doprowadzają ludzi do Niego. Są więc z natury swojej realizacją jedyne go posłannictwa, z jakim Chrystus posłał swój Kościół na cały świat.

Trudno jednak nie widzieć daleko idących różnic pomiędzy poszczególnymi dziedzinami działalności Kościoła. Nie można utożsamiać pracy na terenach misyjnych z duszpasterstwem parafialnym lub z dialogiem ekumenicznym. Nie trzeba wielkiej znajomości tych dziedzin, by dostrzec zasadnicze różnice między nimi. Pominąwszy bardzo zróżnicowaną kwestię zasobów materialnych i ilości zaangażowanego personelu, wyłania się cały szereg różnic dotyczących

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bolesław Gielata SVD, Pieniężno.

sposobów głoszenia Chrystusa i charakteru odbiorców słowa Bożego. Można więc postawić pytanie, skąd bierze się to rozczłonkowanie na różniące się między sobą dziedziny działalności Kościoła w realizowaniu jednego i nierozdzielnego posłannictwa Chrystusowego?

Przyjawszy jedynność posłannictwa Chrystusowego, należy poszczególne dziedziny działalności Kościoła określić jako różne sposoby jego realizacji. Katecheza, duszpasterstwo ogólne i specjalne, misje, ekumenizm i dialog z niewierzącymi, będąc z natury jednym i tym samym i o jednakowej wartości posłannictwem Chrystusowym, są różniącymi się od siebie sposobami jego urzeczywistnienia. Te różne sposoby wypełniania posłannictwa Chrystusowego zostały wypracowane z potrzeby uwzględnienia różnych typów odbiorców przepowiadanej Ewangelii. Różnorodna działalność Kościoła wypływa z nakazu Chrystusa, by z Ewangelią dotrzeć do wszystkich ludzi. W tym powszechnym rozkazie tkwi podstawa do podejmowania zróżnicowanych sposobów przedkładania Ewangelii wszystkim ludziom. Ponieważ ludzie są różni, ponieważ czasy się zmieniają, dlatego muszą powstawać różne sposoby realizacji posłannictwa Chrystusa. Powszechny charakter posłannictwa Chrystusowego jest źródłem różnorodnej działalności Kościoła, a jej zróżnicowany przedmiot jest bezpośrednią przyczyną tej różnorodności.

W zależności od typu odbiorców słowa Bożego wyspecjalizowały się różne dziedziny działalności. Duszpasterstwo wypełnia posłannictwo wobec ludzi żyjących w krajach, gdzie Chrystus jest już znany; na pojęcie misji składają się te wszystkie przedsięwzięcia, które mają na celu głoszenie Chrystusa w tych krajach, gdzie nie jest On jeszcze znany. Rozbicie chrześcijaństwa podyktowało ekumeniczną formę poszukiwania autentycznej nauki Chrystusowej o jedności wierzących w Niego. Zjawisko rozszerzającego się ateizmu wpłynęło na utworzenie specjalnego sekretariatu, którego zadaniem jest zachęcać do dialogu z niewierzącymi i podawać najlepsze sposoby zapoznawania z Chrystusem.

Wyspecjalizowane sposoby realizowania posłannictwa Chrystusowego nie są wynikiem taktyki Kościoła, który za wszelką cenę chce zdobywać coraz to nowych wyznawców i utrzymać już zdobytych. Wysiłki, by wszystkim ludziom na świecie możliwie najlepiej przekazywać Ewangelię, wpływają z faktu, że Kościół poznaje samego siebie, jakim ma być z woli Bożej. Kościół nie tylko poznaje swoją naturę, nie tylko uświadamia sobie dane mu przez Chrystusa dobra, ale równocześnie uświadamia sobie posłannictwo przekazywania tych dóbr wszystkim ludziom. P a w e ł VI stwierdza, że z tego poznania wypływa obowiązek rozpowszechniania Ewangelii, nauczania wszystkich narodów oraz podejmowania trudów apostołskich dla zbawienia świata. By być dobrym chrześcijaninem nie wystarczy samo trwanie w wierze. Dobra prawdy i łaski, w które Chrystus wyposażył swój Kościół, z natury swej wymagają, by je przekazywać i rozdawać innym (por. *Ecclesiam suam*, 64). Rozdawanie dóbr Chrystusowych musi odbywać się w rozmaity sposób, by odmiennie myślący ludzie, w różny sposób zaznajomieni z Ewangelią, doszli do uznania, że dobra te są ich własnością.

Tak różnorodnie realizowane przez Kościół posłannictwo jest jedno i niepodzielne. Nie można go niczym ograniczać, zacieśniać do jednego tylko sposobu jego przeprowadzania i uzasadniać, że ten właśnie odcinek wypływa z natury Kościoła. Z natury swej Kościół jest zobowiązany do dawania Chrystusa wszystkim. Z natury swej jest również zobowiązany nieustannie podejmować starania, by wynajdywać coraz to nowe sposoby jak najskuteczniejszego dawania wszystkim Chrystusa. W dalszej konsekwencji chrześcijanin, o ile chce, by termin ten przysługiwał mu adekwatnie, nie może ograniczyć się do jednej tylko dziedziny działalności Kościoła, a wykluczyć lub zaniedbać inne. Chrześcijaństwo jest religią przeciwstawiania się wszelkiemu ograniczaniu, wnosi wszędzie pełnię, poszerzenie horyzontów. Chrześcijanin nie powinien zamknąć się w getcie jednego tylko sposobu przekazywania Ewangelii, bo to nie jest

posłannictwo Chrystusa. On nakazał głosić wszystkim. Zawodowe czy amatorskie związanie się z jedną dziedziną działalności nie może zamykać oczu na całość posłannictwa. Kto prowadzi intensywną i bardzo owocną pracę duszpasterską, nie może ze swoich zainteresowań wykluczyć troski o to, by misje ukazywały niechrześcijanom prawdziwego Chrystusa, nie może wrogo ustosunkować się do ruchu ekumenicznego, nie może nie podejmować prób nawiązania dialogu z niewierzącymi.

Stopień włączenia się w realizację posłannictwa Chrystusowego jest uzależniony od stopnia poznania Chrystusa. Sobór i ostatni papież podkreślają, że przyczyną intensywnej działalności Kościoła duszpasterskiej, misyjnej, ekumenicznej itd., jest uświadomienie sobie przez Kościół, kim jest z woli Chrystusa. Z poznania tego wypływa głębokie poczucie palącej potrzeby głoszenia całemu światu Chrystusa. Jeżeli pozna się dogłębnie, czym jest Kościół, nie ma miejsca na obojętność. Ustosunkowanie się do posłannictwa Chrystusowego jest wskaźnikiem stopnia poznania samego Chrystusa. Pełne poznanie domaga się pełnego włączenia się w realizację Jego posłannictwa. Jakikolwiek zamykanie się na to posłannictwo, ograniczanie go do jednej tylko dziedziny, musi z konieczności być zaliczone do stadium niezajomości Chrystusa, do stadium niemowlęstwa chrześcijańskiego, kiedy brak jeszcze pełnego rozeznania kim się jest i co się posiada.

Studium jedności posłannictwa Chrystusowego i różnych sposobów jego realizacji wskazuje również na potrzebę odpowiedniego rozdzielania posiadanych przez Kościół środków. Przy podziale środków materialnych, przydziale tej czy innej dziedzinie działalności personelu, jedyną zasadą powinna być możliwość skutecznej realizacji posłannictwa Chrystusowego. Istnieje ogromna dysproporcja stojących do dyspozycji środków materialnych i pracującego personelu w różnych dziedzinach działalności Kościoła. W działalności bezpośrednio misyjnej pracuje około 7% kapłanów katolickich (por. *Zahlenangaben über Priester und Priesterberufe*, Herder—Kor. 22(1968)291). Gdy zwróci się uwagę na liczbę katolików w porównaniu z liczbą niechrześcijan, dysproporcja ta wychodzi jeszcze jaskrawiej. Toczą się dyskusje nad możliwościami przesunięcia większych środków materialnych i większej ilości personelu do tych dziedzin działalności, by mogły one skutecznie głosić Chrystusa. Są już konkretne wyniki tych dyskusji: duszpasterstwo parafialne organizuje pomoc materialną i modlitewną dla pracy bezpośrednio misyjnej, a kler diecezjalny zgłasza się do okresowej lub nawet stałej pracy na terenach misyjnych.

Dojrzałe i pełne przyjęcie chrześcijaństwa zobowiązuje do pełnej realizacji posłannictwa Chrystusowego, jakim jest dawanie Chrystusa wszystkim. Stopień zaangażowania się w realizację całości tego posłannictwa wpływa ze stopnia osobistego poznania Chrystusa i Jego Kościoła.

Ks. Bolesław Gielata SVD, Pieniężno

2. "Anthropos" w służbie misji

Z wzrostem znaczenia etnologii i religioznawstwa jest konieczne, by także działalność misjonarzy w tych dziedzinach była intensywniejsza i owocniejsza. Ponieważ rozwój każdej nauki zależy od odpowiednich czasopism, W. Schmidt uważał za konieczne wydawanie własnego czasopisma, które w pierwszym rzędzie byłoby przeznaczone dla misjonarzy, ułatwiając im publikowanie prac etnograficznych i lingwistycznych i pobudzając ich do ruchliwszej i owocniejszej działalności w tych dziedzinach nauki. Na tych założeniach powstał w 1906 r. „Anthropos” — międzynarodowe czasopismo etnograficzno-lingwistyczne. Ścisła łączność „Anthropos” z misjonarzami, która tak wielokrotnie potwierdziła się w jego historii, zasługuje na specjalne uznanie.

Plan założenia pisma zrodził się powoli z kontaktu z misjonarzami, którzy dostarczali materiału z lingwistyki i etnografii. Schmidt oddałby się zapewne innej dziedzinie nauki, gdyby kontakty z misjonarzami SVD w Togo (1892), w Nowej Gwinei (1896) nie skierowały jego zainteresowań na języki i kultury ludów pierwotnych. Jako 72-letni uczony tak to sformułował: „Zamiar założenia *Anthropos* powstał dość wcześnie, w 1903 r. lub nawet wcześniej. Zapoznawając się z literaturą etnograficzną znalazłem rozproszone w różnych fachowych albo misyjnych czasopismach, różne prace etnograficzne misjonarzy, częściowo bardzo cenne, ale i mniej wartościowe, które jednak po odpowiednim pouczeniu misjonarzy, mogły stać się naukowo wartościowe. Stwierdziłem też, że rozrzucone po fachowych czasopismach prace misjonarzy, nie były wykorzystane — zresztą były one dość rzadkie — i niedocenione. Spotykałem zarzuty, że misjonarze, mając czas i okazję do obserwacji, nie wykorzystują ich. Wytykano im nieraz uszczypliwie, że w swoje przyczynki naukowe wplatają zagadnienia związane z Objawieniem i interesy misjonarskie. Dotychczas misjonarze dostarczali materiał innym, którzy go nieraz nadużywali do swoich teorii, wybierając to co im odpowiadało, jak to czynił przede wszystkim J. G. Frazer (por. *Anthropos*, 1912, 259—61). Można by to zmienić, gdyby się dysponowało własnym czasopismem, w którym publikowanoby prace misjonarzy, pouczano ich, w razie potrzeby miarkowano kompetentnymi uwagami i tak ich naukowe osiągnięcia zyskałyby niepomierne na znaczeniu”.

Schmidt rozglądał się za takim czasopismem, lecz go nigdzie nie znalazł. Zwrócił się w tej sprawie do Arnolda Janssen a, założyciela SVD (*Societas Verbi Divini*), u którego znalazł zrozumienie. Zdawał sobie sprawę z tego, że trzeba zaangażować całe dzieło misyjne, co wówczas nie było drobnostką, gdyż większa centralizacja dzieła misyjnego dokonała się dopiero później. Schmidt zwrócił się do wszystkich przełożonych generalnych zakonów, a w niektórych wypadkach również do prowincjalnych z prośbą, by swoim misjonarzom zalecili prenumeratę i współpracę z „*Anthropos*”. Trzeba przyznać, że odniósł nieoczekiwany sukces. Osobiste i listowne kontakty z przełożonymi zgromadzeń misyjnych i z innymi instytucjami kościelnymi przypadają głównie na 1904 r. Jak wynika z broszury *Epistolae commendatitiae pro ephemeride internationali ethnologico-linguistica Anthropos*, założenie „*Anthropos*” spotkało się z powszechną aprobatą. Toteż ukazanie się pierwszego numeru czasopisma w 1906 znalazło uznanie i mogło odgąć w większym zakresie liczyć na współpracę misjonarzy. Nadzieje te nie zostały zawiedzione, czego dowodem jest cała historia „*Anthropos*”.

W ramach tego artykułu nie sposób wyliczyć wszystkich misjonarzy współpracowników w 65 latach istnienia „*Anthropos*”. Wystarczy wskazać na indeksy jego roczników i różne podsumowania, by się przekonać jak wielu misjonarzy publikowało w nim swoje prace. Również przedstawienie proporcjonalnego udziału poszczególnych zakonów i zgromadzeń we współpracy z „*Anthropos*” prowadziłoby zbyt daleko, chociaż byłoby to bardzo ciekawe. Okazałoby się bowiem, że współpraca wielu zgromadzeń była ciągła i intensywna. Tutaj musimy zadowolić się sumarycznym przeglądem, podkreślając godnych szczególnej uwagi autorów.

Misjonarze-współpracownicy rekrutują się ze starych i w rozkrzewianiu wiary od wieków czynnych zakonów jak benedyktynów, augustynów, karmelitów, premonstratensów, dominikanów, franciszkanów, kapucynów i jezuitów oraz nowszych i najnowszych zgromadzeń misyjnych. Przedstawicielem karmelitów jest Anastazy Maria de Saint-Elie z Bagdadu i Gereon misjonarz w Indiach. Zakon benedyktynów jest reprezentowany głównie przez Kongregację St. Otilien z misją w Tanganice. Z zakonu franciszkańskiego należy wspomnieć o misjonarzach z Ameryki Północnej (z Brazylii, Boliwii i i.) i o Kruse znawcy Munduruków. Z zakonu kapucynów należy zaliczyć do współpracowników „*Anthropos*” misjonarzy z Karoliny (pod przewodem

bpa S. Wallesera, który później pracował w Kansu, Chiny), z Araukanii i innych terenów misyjnych Ameryki Pd. Misjonarze-jezuici dostarczyli szczególnie w pierwszych latach licznych i cennych materiałów z Madagaskaru (P. Camboué, H. M. Dubois, Soury-Lavergne i P. de la Devèze), z Indii (w nowszych czasach szczególnie V. Rosner i V. d'Souza), z Afryki, Ameryki Pn. i Pd.

Jeszcze znaczniejszy jest udział członków tych zgromadzeń, które od 17 w. zostały założone specjalnie dla misji zagranicznych, lub w znacznej części swej działalności temu zadaniu się poświęciły jak: misjonarze św. Wincentego a Paulo, redemptoryści. Członkowie *Seminaire des Missions Etrangères de Paris* zastąpili się około etnografii Chin i Indochin, np. B. A. Bourlet, L. Cadière, Ch. Gilhodes, A. Schotter. Ojcowie Ducha Św. zasílali „*Anthropos*” licznymi artykułami o Afryce; np. Msgr A. Le Roy, który już przed założeniem tego pisma był pionierem badań etnograficznych misjonarzy, a dla pierwszego rocznika napisał artykuł programowy *Le rôle scientifique des missionnaires*, aż do Ch. Estermanna piszącego jeszcze dla ostatnich roczników. Z oblatów (OMI) obok innych misjonarzy z Ameryki Pn. i Afryki na szczególną wzmiankę zasługuje A. G. Morice badacz szczepu Déné i jego języka. Wśród wielu zgromadzeń misyjnych założonych w 19 w. działalność naukowa szła w parze z pracą apostołską. Z Oceanii maryści dostarczyli wiele znakomitych przyczynków do poznania kultury i języka Wysp Fidżi, Salomona, Nowych Hebrydów i Archipelagu Tonga. Jeszcze znaczniejsza była współpraca misjonarzy Serca Jezusowego np. P. Drobrego, C. Laufera, J. Meiera, G. Peekela z Oceanii i G. Hulstaerta z misji afrykańskich.

Skoro mowa o Afryce, trzeba pamiętać o *Missionarii Africae* tj. ojcach białych, gdyż obok misjonarzy Serca Jezusowego oni są najsilniej ze zgromadzeń misyjnych reprezentowani w „*Anthropos*”. Spośród 25 współpracowników, których należałoby tu wyliczyć, najwybitniejszym był niewątpliwie P. Schumacher, znawca Ruandy. Synowie N. Serca Jezusowego (Misjonarze z Werony) przede wszystkim J. P. Crazzolera, W. Hofmayr i Santandrea dokonali w Afryce pd.-wsch. znamiennych badań. Ze specyficznie afrykańskich zgromadzeń misyjnych zasługują na uwagę misjonarze z Mill-Hill. Pallotyni dostarczyli cennych materiałów o Kamerunie i o Australii. E. A. Worms był uznanym autorytetem dla kultur i języków australijskich. Z salwatorianów należy podkreślić Msgr C. Beckera i innych misjonarzy w Assamie, z salezjanów G. Costa również z Assamu i niektórych misjonarzy z Brazylii. Zgromadzenie misyjne z Scheut (CICM), o ile chodzi o liczbę współpracowników, wcale nie stoi w tyle za jezuitami, misjonarzami S. Jezusowego i ojcami białymi; dzielą się oni na Afrykę (np. A. de Clercq, L. Bittremieux), Azję wschodnią (najwybitniejszy mongolista A. Mostaert), Filipiny (F. Lambrecht i przede wszystkim M. Vanoverbergh znakomity znawca Negrytów i innych szczepów na Luzonie).

Wreszcie na końcu tej bynajmniej niepełnej listy współpracowników trzeba wspomnieć o członkach *Societas Verbi Divini* (SVD) współpracujących z „*Anthropos*”, których jest ponad 50. W Togo i Nowej Gwinei praca etnograficzna i lingwistyczna rozpoczęła się zapowiadająco, jak to widać z pierwszych roczników „*Anthropos*”. Podczas gdy w Togo praca ta została przerwana podczas I wojny światowej na skutek utraty tej misji, to na Nowej Gwinei trwa po dziś dzień i stanowi poniekąd główny ośrodek badań misjonarskich dla „*Anthropos*”. Ze starszych współpracowników należy tu wspomnieć m.in. J. Schebestę, Fr. Vormanna; z młodszych H. Aufenangera i A. Gerstnera. Również pozostałe tereny misyjne SVD są reprezentowane np. Chiny, Indie, Indonezja, gdzie szczególnie odznaczył się P. Arndt jako etnolog i lingwista. Wkrótce po zakończeniu I wojny światowej dołączyli się do redakcji „*Anthropos*” dwaj misjonarze z Mozambiku P. Schebesta

i M. Schulien, jak również M. Gusinde, który przez długie lata pracował w Chile i tam znany był jako badacz szczepów Ziemi Ognistej. M. Gusinde był przygotowany do badań naukowych przez specjalistyczne studia na uniwersytetach w Europie. Ta praktyka, by dawnych misjonarzy kształcić na uniwersytetach, a następnie zatrudniać w pracy naukowej, była przez kierownictwo generalne SVD później częściej stosowana. I tak z obecnych 37 członków „Anthropos” ponad 2/3 rekrutuje się z byłych aktywnych misjonarzy, albo tych, którzy spędzili długie lata w krajach zamorskich.

Do tego sumarycznego przeglądu współpracowników należy dołączyć kilka ogólnych stwierdzeń: 1. Choć zaproszenie do współpracy skierowane było wprawdzie do misjonarzy pochodzących z Europy wzgl. Ameryki, to jednak dążeniem Schmidta od początku było pozyskanie również współpracowników rodzimych. Już w pierwszych rocznikach „Anthropos” znajdujemy prace kapłanów obrządku wschodniego z Syrii i Mezopotamii (Msgr P. Aziz, B. Chémali, M. Kyriakos, M. Safi, L. J. Tfinkdji, A. Zebouin i już wspomniany karmelita Anastazy Maria de Saint-Elie). Później dołączyli się inni przedstawiciele krajowego kleru diecezjalnego i zakonnego np. z Indii (S. G. Prakasar OMI, V. d'Souza SJ, kapłan diecezjalny J. Thaliath), z Chin (kapłan diecezjalny Tu Er-wei) i z Afryki (Th. Kamainda OP, seminarzyści z Yaunde). 2. Obok misjonarzy-kapłanów zapraszano do współpracy braci misyjnych wzgl. siostry. Cenionymi współpracownikami byli m. i. br. Otto (Marianhill) i br. Herman Müller (MSC). 3. Tak samo pożądanymi byli lekarze i inni świeccy pomocnicy misyjni, również krajowi. Już w 1909—10 znajdujemy w „Anthropos” prace J. Sechefo (z kraju Bassuto), później pojawiają się kilkakrotnie artykuły krajowych katechetów, nauczycieli i innych wykształconych przedstawicieli ludu, jak również świeckich misjonarzy europejskich wzgl. amerykańskich. 4. Zaproszenie do współpracy skierowane było wyraźnie tylko do misjonarzy katolickich, ale nie było ono rozumiane ekskluzywnie. Toteż już bardzo wczesnie ukazywały się w „Anthropos” artykuły misjonarzy ewangelickich. R. A. Fassmann był pierwszym z nich, który opublikował w nim *Die Gottesverehrung bei den Bantu-Negern* (A. 4, 1909, 574—581). Po nim nastąpili inni znacomie badacze-misjonarze jak: H. A. Junod, J. Ittmann i H. v. Sicard, do których dołączył się ostatnio H. W. Debrunner i wielu innych. 5. Od początku Schmidt myślał o tym, by obok misjonarzy, współpracowników „Anthropos” pozyskać również wśród uczonych specjalistów bez względu na ich wyznanie. Konieczność tej współpracy bardzo podkreślał. To oczywiście zmniejszyło ilość artykułów misjonarzy w późniejszych rocznikach. Jednak charakter czasopism przez to zasadniczo się nie zmienił.

Należy jeszcze uwzględnić udział misjonarzy w dołączonych do „Anthropos” seriach monograficznych. Z 50 tomów 38 zawiera prace misjonarzy; *Micro-Bibliotheca* „Anthropos” wydała drukiem 40 pozycji, wśród których 27 pochodzi od misjonarzy. Do tego dochodzą zainicjowane przez Schmidta *Annali Lateranensi*, *Monumenta Serica* i *Folklore Studies* (obecnie *Asian Folklore Studies*), w których misjonarzom umożliwia się publikowanie prac naukowych.

Wynika z tego, że między misjonarzami i „Anthropos” od początku istniała ścisła współpraca i że misjonarze wyświadczali pismu wybitne przysługi w etnologii i lingwistyce. A co uczynił „Anthropos” dla misji?

„Anthropos” wyświadczyl misjonarzom i ich apostołskiej działalności pod wieloma względami cenne przysługi. Przez zachęcanie i pobudzanie do obserwacji etnograficznych popierał u misjonarzy wiedzę o ludach misjonowanych. W ten sposób wiele aspektów kultury tych ludów znalazło się w polu zainteresowań misjonarzy, a ich zrozumienie i uwzględnianie w metodzie misjonowania posiada zasadnicze znaczenie. Dzięki systematycznemu opracowaniu i przedstawianiu kultur i języków różnych ludów i publikowaniu tych prac misjonarzom zwrócono uwagę na odpowiednie sposoby misjonowania.

W ten sposób pracę misyjną ułatwiano i uczyniono owocniejszą. Wzrosło poważanie i znaczenie misjonarzy w świecie naukowym na skutek ich osiągnięć naukowych. Wielu misjonarzy, z których tylko kilku zostało tu wspomnianych, są uznawanymi autorytetami w dziedzinach swoich specjalności. By to wszystko osiągnąć potrzeba było ze strony „Anthropos” wiele cichej i wytrwałej pracy: obszernej korespondencji z misjonarzami, porad i pouczeń podczas studiów i dalszego dokształcania, a wreszcie ukrytej i rozległej pracy nad przygotowaniem manuskryptów misjonarzy do druku. Fakty te dostatecznie ujawniają owocną symbiozę w pracy między „Anthropos” i misjonarzami. Z jednej strony jego powstanie było zapoczątkowane działalnością misjonarzy, którzy dostarczali cennych artykułów, z drugiej strony „Anthropos” dodawał misjonarzom wciąg nowych bodźców do badań, pomagając im w misyjno-naukowej pracy.

Można by się jednak pytać, czy W. Schmidt wyznaczył „Anthropos” jeszcze inne zadania, np. by jego stosunek do metody misyjnej i do misjologii w ogóle był ściślejszy? Jakież cele wytyczył czasopismu i jakimi motywami starał się pozyskać misjonarzy dla współpracy? Jasno wynika to z zaproszenia do współpracy oraz z cyrkularza wysłanego do biskupów misyjnych. Dwie zasadnicze myśli wysuwają się na pierwszy plan: 1° autorytet nauki katolickiej i szacunek dla Kościoła, 2° odpieranie błędnych poglądów, które bazują na materiale etnograficznym. By temu zadaniu sprostać misjonarze powinni wykorzystywać tę „nadzwyczaj pomyślną sposobność i działać dla dobra sprawy według sił w etnologii i językoznawstwie, jak to czynili misjonarze dawniejszych stuleci. Przy tym powinni na ogół ograniczyć się do opisu własnych obserwacji, rezygnując z daleko sięgających porównań oraz obszernych teorii, ale otwarcie i z szacunkiem podchodzić do faktów”. Misjonarz przekonany o tym, że natura i nadnatura nie mogą nigdy rzeczywiście być w sprzeczności, nawet z religijno-apologetycznych względów nie będzie prawdziwych faktów znieszczał lub mniej dokładnie przedstawiał czy nawet ukrywał.

W. Schmidt mógł poprzeć swoje postulaty wydanymi przez Leona XIII dyrektywami dla badań historycznych. Schmidt podkreślał, że materiały przesłane przez misjonarzy powinny być syntetycznie opracowane, przez specjalistów w kraju, lecz nigdzie nie spotyka się wyraźnego nastawienia na metodę misyjną albo nawet na teologię misji, jak to ostatnio twierdzono (Burgmann, Anthropos 61 (1966) 1—8). W 1905 r. jeszcze nie było należyście rozwiniętej katolickiej misjologii i Schmidt nie mógł jej uwzględnić. Ogólnie zdawano sobie sprawę, że zalecona misjonarzom współpraca w etnologii i lingwistyce dodatnio wpłynie także na metodę misyjną, co wyraźnie wynika z wielu pism polecających, które Schmidt otrzymywał i na które często się powoływał. Zależało mu zawsze na dokładnym rozgraniczeniu zakresu kompetencji i metody etnologii i językoznawstwa od czysto misjonarskich spraw, na co wskazują jego publikacje w następnych dziesiątkach lat. W r. 1919 podczas kursu misyjnego w Düsseldorfie zabrał głos w dyskusji, gdzie tylko wskazywał na fakty etnograficzne, a wysuwanie misyjno-metodycznych i pastoralnych wniosków pozostawiał samym misjonarzom. Ta sama zasadnicza postawa uwidacznia się w sprawozdaniach „Semaine d’Ethnologie Religieuse”, które organizował z Fr. Bouvier SJ, a później z H. Pinard de la Boullaye SJ. W sprawozdaniach z pierwszego zjazdu (Louvain 1912) znajdują się ogólne uwagi metodyczne dotyczące studium etnologii i religioznawstwa oraz praktyczne pouczenia o obserwacji zjawisk etnograficznych i lingwistycznych, zaczerpniętych u doświadczonych misjonarzy-badaczy, lecz nie ma tu nic o metodzie misyjnej. W aktach drugiego zjazdu w Lowanium (1913) podano jako cel: „La Semaine d’Ethnologie Religieuse est fondée avant tout, pour introduire à l’étude technique et objective des religions non chrétiennes”. W następnych zjazdach (1922, 1925 i 1929) określono ich cel jako „Introduction à l’étude ethnologique, historique, psychologique des religions”.

Schmidt w różnych publikacjach nawiązując do przygotowanej w roku

jubileuszowym (1925) Watykańskiej Wystawy Misyjnej i założonego Museo Missionario-Etnologico Lateranense w 1926—27, wyraźnie wskazuje na możliwość wykorzystania etnologii do celów misjonarskich. „Wystawa Misyjna ma w łatwo zrozumiałych przeglądach przedstawić kraje kultury tych ludów, wśród których misjonarz pracuje, a których znajomość jest zasadniczym warunkiem owocnej pracy wśród nich”. W referacie *L'etnologia e la sua importanza per il metodo dell'attività missionaria* daje konkretne misyjno-metodologiczne propozycje związane z faktami etnologicznymi jak: inicjacja młodzieży, matkoprawie, prawo matriarchatu, awunkulat, koczownicze formy życia, warstwy socjalne, uroczyste obrzędy itp. Jak żywo Schmidt interesował się konkretną sytuacją misyjną i z niej wypływającymi możliwościami i zadaniami, pokazują także inne artykuły z późniejszych lat, opublikowane po jego podróży do Ameryki i Azji Wschodniej (1935).

Jednak zawsze pozostał konsekwentny w dokładnym metodycznym rozgraniczeniu etnograficznej pracy badawczej od misjonarskiego wykorzystania jej wyników. W „Anthropos” nie ukazał się żaden artykuł o metodzie misjonowania. To nie jest przypadek, ponieważ Schmidt jeszcze w r. 1940 wyraźnie się wypowiedział, że „niefachowe, niekompetentne uwagi”, do których należały również „interesy misjonarskie”, powinny być raczej z dala trzymane od „Anthropos” i innych specjalistycznych publikacji Instytutu Anthropos. Dla wykorzystania etnologii dla celów misjonarskich, nawet gdyby to czynili etnologowie, należy znaleźć miejsce w fachowych czasopismach misjologicznych. Tą zasadą kierowali się również inni członkowie Instytutu Anthropos, chociażby wskazać na liczne artykuły G. Höltkera, H. Hubera, P. Schebesty.

Niedawno określono cel i zadanie „Anthropos” jako wyrobienie sposobów dojścia do kultury ludzkiej i odkrycie w niej tych warunków i związków, które okazują się ludzkim warunkiem umożliwiającym Objawienie czyli *missio Verbi incarnati*. Celem „Anthropos” powinno być wypracowanie takich struktur, które umożliwiają dojście do człowieka Słowa Bożego i które ponadto wskazują drogi, jakimi Dobra Nowina winna być głoszona, względnie co należy uczynić, aby Słowo mogło dojść do ludzkości. Takie określenie specyficznego zadania „Anthropos”, jak to z dotychczasowych wywodów wynika, nie może powołać się na idee, które dla Schmidta były miarodajne przy zakładaniu tego czasopisma. Wypowiedź ta jest tylko o tyle słuszna, o ile „Anthropos” i cała etnograficzna praca badawcza wykonują konieczne przygotowanie dla tego poznania, a tym samym służą misjom.

Zapewne idea, która Schmidtowi przy założeniu „Anthropos” przyświecała, nie musi pod każdym względem być miarodajną, skoro nawet u niego można zauważyć z biegiem czasu niektóre przesunięcia akcentu. Jednak wydaje się niestosowne, by „Anthropos” wyznaczyć inne zadanie niż to, jakie zostało wyrażone w jego podtytule, mianowicie *Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*. W zakresie etnologicznym „Anthropos” pod różnymi względami już się zmienił, gdyż obok specyficznego historyczno-kulturowego rozpatrywania zagadnień etnologicznych dopuszczono również inne aspekty i kierunki badań, a „Anthropos” będzie nadal otwarty na nowe problemy naukowe. Jednak wyłącznie teologicznych aspektów i kierunków do badań nie uważał nigdy za swoje zadanie i dotychczas nie przedłożył przekonywających racji, które mogłyby spowodować odstępianie od tego stanowiska. Należałoby natomiast życzyć sobie jeszcze ściślejszej współpracy poszczególnych etnologów z misjologią i z teologią w ogóle. Rezultaty tej współpracy należy opublikować nie w „Anthropos”, lecz w publikacjach o innym charakterze. By taką współpracę ułatwić kierownictwo generalne SVD Instytut Anthropos przeniosło w 1962 do St. Augustin i tam założyło Instytut Misjologiczny.

Główne znaczenie „Anthroposu” dla misji polega na szeroko prowadzonych

etnologiczno-językoznaucznych badaniach, które mogą być wykorzystane przez misjologię. I dlatego przez swoją służbę dla wiedzy etnologicznej „Anthropos” pomaga również tym, którzy podjęli się zadania przekazania najwyższych, bo nadprzyrodzonych, dóbr duchowych, tzn. służby misjonarzom na całym świecie, dla których został powołany do życia¹.

Ks. Teofil Chodździło SVD, Lublin

3. Nakaz misyjny Chrystusa a Kościół Wschodni

B. Spuler pisząc o sytuacji Kościoła Wschodniego wyraził opinię, że Kościół bizantyński wypełniał misyjny nakaz Chrystusa w sposób budzący podziw i zdumienie¹. Stwierdzenie to, jak każde zresztą uogólnienie, jest niedokładne i wymaga precyzji. Wywołało też słuszny sprzeciw ze strony znanego misjologa J. Głazika². Jest on zdania, że można mówić o pracy apostołskiej Kościoła bizantyńskiego na szeroką skalę, lecz tylko do chwili rozdzielenia się Kościołów rzymskiego i bizantyńskiego³.

Słuszność takiego stanowiska potwierdzają zarówno historycy Kościoła bizantyńskiego⁴, jak i kultury bizantyńskiej⁵. Kościół Wschodni może się bowiem poszczycić zdobyciem dla chrześcijaństwa Armenii w tym czasie, kiedy w Rzymie chrześcijanie jeszcze byli prześladowani. Działalność misyjna prowadzona była wówczas głównie przez nestorian i monofizytów obejmujących swymi wpływami. Azję Środkową aż po Chiny (nestorianie), oraz Etiopię i Arabię (monofizyci). Za rządów Michała III Bizancjum przygotowuje godne podziwu przedsięwzięcie — nawrócenie Słowian. Dopiero wzrastające wpływy tureckie w Azji Mniejszej, wyprawy krzyżowe, które zamieniły obszar Kościoła Wschodniego w arenę działań wojennych i ostatecznie rok 1453, rok klęski zadanej przez Turków osmańskich, sparaliżowały całkowicie działalność misyjną Kościoła bizantyńskiego.

Spośród wszystkich autokefalicznych wspólnot Kościoła Wschodniego, prawosławny Kościół rosyjski posiada wyjątkową pozycję jako jedyny, który w późniejszych wiekach przyczynił się do rozszerzenia wiary chrześcijańskiej⁶. Fakt ten zasługuje na uwagę tym więcej, że prawosławny Kościół rosyjski przez setki lat jurysdykcyjnie był zależny od patriarchatu konstan-

¹ Por. T. Chodździło, 60-lecie „Anthropos” (1906—1966), *Collectanea Theologica* 38 (1968) z. 1, 142—45; J. Henninger, *Im Dienste der Mission: 60 Jahre Anthropos (1906—1966)*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 25 (1967) 206—221; A. Burgmann, *Sechzig Jahre Anthropos*, *Anthropos* 61 (1966) 1—8; K. Piskaty, *Völkerkunde und moderne Mission unter Naturvölkern, Festschrift Paul J. Schebesta zum 75. Geburtstag*, Wien-Mödling 1963, 509—514; H. Huber, *Missiologie „im Felde”*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14 (1958) 41—48; R. Rahmann, *Fünfzig Jahre „Anthropos”*, *Anthropos* 51 (1956) 1—18; W. Schmidt, *Die Errichtung des „Anthropos-Institutes”*, *Anthropos* 27 (1932) 275—277.

² B.) Spuler, *Die Gegenwartsfrage der Ostkirchen*, Wiesbaden 1948, 20.

³ J. Głozik MCS, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster Westfalen 1954.

⁴ Tamże, 245.

⁵ Np. H. Gregoire, *Kościół bizantyński*, w: *Bizancjum*, Warszawa 1964, 111—119.

⁶ Np. Hans-Wilhelm Haussig, *Historia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 1969, 42—55.

⁷ J. Głozik, *dz. cyt.*, 246.

typopolskiego i dopiero stopniowo dojrzywał do autokefalii⁷. Dążność do autokefalii nasilała się równolegle z budzącym się poczuciem narodowości.

W okresie usamodzielniania się Kościoła rosyjski pomijał obowiązek misyjny względem pogan na rzecz spraw własnego Kościoła. Zajęcie takiej postawy należy tłumaczyć częściowo jego zależnością od Kościoła bizantyńskiego, który już wówczas nie dawał przykładu apostołstwa zewnętrznego. Dopiero powstanie instytucji patriarchatu dało Kościołowi rosyjskiemu większą swobodę działania⁸. Jest rzeczą charakterystyczną, że właśnie w tym okresie, Kościół rosyjski zaczyna odznaczać się działalnością misyjną na zewnątrz, często jednak nie z własnej pobudki, lecz na polecenie władz cywilnych. Ta zależność od władz cywilnych ma decydujące znaczenie dla zrozumienia misji w Kościele rosyjskim⁹.

Oficjalna dogmatyka i egzegeza nie wypracowały rosyjsko-prawosławnej teorii misyjnej. Pewnych wskazówek odnośnie działalności misyjnej udzielają nam jedynie księgi liturgiczne. W jednym z rytuałów znajduje się uroczystość mszalna z okazji „sproszenia Ducha Świętego na wspólnotę, która udaje się w świat by głosić Ewangelię”¹⁰. Nomokanonom tzw. Wielkiego Rytuału (*Bołšoj Trebnik*) wskazuje zadania dzieła misyjnego i obowiązek prowadzenia przez Rosję pracy misyjnej wśród otaczających ją ludów¹¹.

Słowo misja (ros. *missija*) stosunkowo późno weszła w użycie. Znajdujemy je dopiero w połowie 18 wieku we wskazówkach dla misjonarzy pracujących w Chinach. Zlatynizowana forma wskazuje na zapożyczenie tego wyrażenia ze świata zachodniego.

Później powszechnie są w użyciu takie określenia jak: *misjonerstwo* — działalność misyjna, *misjonerskiej* — misyjny. Wcześniej niż w kołach kościelnych słowo misja było używane w dyplomacji na oznaczenie urzędowego przedstawicielstwa w obcym kraju. Nie jest jednak wykluczone, że nazwa ta, którą posługiwano się w dyplomacji, zaczerpnięta była z kręgu kościelnego, ponieważ pierwszymi dyplomatami „misji” rosyjskiej byli duchowni prawosławni.

Bliższe wyjaśnienia tego wyrażenia podaje encyklopedia rosyjska wydana przez Brockhause-Efron¹², gdzie występuje rozróżnienie misji w pojęciu węższym i szerszym. W pierwszym znaczeniu rozumiano parafie przy cudzoziemskich kościołach np. w Rzymie, Jerozolimie, Konstantynopolu, Atenach. Zadaniem tych misjonarzy, przeważnie ze stanu mniszego, było odprawianie służby Bożej przy poselstwie zagranicznym. W takim kontekście słowo misja rozumiane było jako „posłanie”.

Misję w znaczeniu szerszym rozumiano jako rozkrzewianie wiary w ścisłym powiązaniu z rozwojem państwa rosyjskiego i rozwojem życia mniszego. Podkreślona jest tu tylko działalność rozkrzewiania wiary bez elementu „posłania”.

Oznaczenia, które były w użyciu przed wprowadzeniem pojęcia misja na określenie działalności misyjnej wśród pogan — pomijają również moment posłania, a wyrażają jedynie samą działalność religijną albo jej cel. Tak subiektywny sens wyrażają słowa: *rozpostranienie very* = rozkrzewienie wiary,

⁷ Por. Aristide Brunello, *Le Chiese orientali e l'unione*, Missimo-Milano 1966, 266—270.

⁸ Por. A. M. Ammann, *Ostslawische Kirchengeschichte*, Wien 1950, 235.

⁹ Por. J. Głazik, *dz. cyt.*, 248.

¹⁰ *Służebnik*, Kiev 1639.

¹¹ *Bołšoj Trebnik*, Moskwa 1651.

¹² *Enciklopedičeskij slovar*, wyd. Brockhaus-Efron, Sankt Petersburg 1890—1907, t. 19, 446.

¹³ Por. J. Głazik, *dz. cyt.*, 250, 251.

¹⁴ A. N., *O misionerstwie*, Pravoslavnyj Sobesednik 1910, I, 746—762.

Propoved = głoszenie, przepowiadanie, *prosvetienie* = oświecenie itp. Na oznaczenie natomiast misjonarzy używano takich słów jak: *propovednik* = głosiciel, *prosvetitiel* = oświecający, albo też ogólnie: *dejatel* = działający. Nie spotykamy wówczas słów, które by wyłącznie wyrażały działalność misyjną¹⁵. Dopiero w ciągu 19 wieku w monograficznych opracowaniach teologowie prawosławni zajęli się wyjaśnianiem znaczenia słowa „misja”. W przeciwieństwie do okresu poprzedzającego, opracowania te bardziej akcentują w działalności misyjnej moment „posłania”, a ponadto wyraźniej podkreślają powszechny obowiązek misyjny.

Główny nurt myśli można ująć następująco. Początek i podstawę działalności misyjnej stanowią słowa Pana u Mt 28, 18—20 i Mk 16, 15. Działalność ta rozumiana jest jako zobowiązujący nakaz¹⁴, któremu podlega każdy wierzący. Wypełnienie tego nakazu, podobnie jak sama wiara, musi być sprawą serca i sumienia: „z obfitości serca usta mówią” (Mt 12, 34; por. Rz 10, 10 i 2 Kor 4, 13).

Łaska posłania¹⁵ i rozkaz Chrystusa ewangelizacji wszystkich ludzi nie są udziałem wszystkich wiernych, lecz przynależą tylko wybranym (por. Ef 4, 11). W Kościele jest więc właściwa instytucja misyjna z bezpośrednimi pełnomocnikami — misjonarzami. Biskupi jako następcy Apostołów są właściwymi posiadaczami tej łaski, oni też wyszukują dla posługi słowa pomocników, protektorów i misjonarzy. Praca misyjna jest pełna łaski, jest obowiązkową służbą i bożym nakazem. Misja jest posłaniem przez Boga i dlatego musi zbudzić w misjonarzu świadomość wielkości i świętości powołania¹⁶.

Dlatego też wszyscy wybrani na misjonarzy winni się przygotować przez post i modlitwę w swojej pracy. Jakichkolwiek prac misyjnych powinni podejmować się tylko za wiedzą swojego biskupa i z jego błogosławieństwem¹⁷.

V. M. Skvorcov rozróżnia pracę misyjną zewnętrzną i wewnętrzną¹⁸. Przez misję zewnętrzną rozumie głoszenie wiary tym, którzy są „w ciemnościach...” (Łk 1, 19), innowiercom, poganom, Mahometanom i Żydom. Misja zewnętrzną stawia światło wiary Chrystusowej przed pogańskimi zabobonami. Przeciwstawia chrześcijańską kulturę okrutnym i dzikim zwyczajom życia u pogan. Celem i owocem misji wewnętrznej jest nowy człowiek, który zostaje wprowadzony do nowej ojczyzny, nie tylko sercem i duchem, ale także z całym swoim życiem, rodziną i środowiskiem.

Misja wewnętrzna ma wyższość nad misją zewnętrzną. Tego rodzaju waloryzacja, zdaniem Skvorcova, jest podbudowana wskazówką Jezusa skierowaną do apostołów przy okazji pierwszego rozesłania, by nie wstępowali na drogę pogan, lecz zwrócili się do zagubionych owieczek domu Izraela (por. Mt 10, 6). Przy uzasadnianiu działalności misyjnej podkreśla się również słowa Chrystusa skierowane do apostołów, by podejmowali się wszystkich trudności apostołskich, aby podejmowali je w cierpliwości (por. 1 Tes 5, 14); by nawracali do prawdy tych, którzy się od niej oddalili (por. Jk 5, 19); by utwierdzali słabych i wątpiących (por. Jud 22). Dopiero wówczas, kiedy najbardziej palące potrzeby własne będą zaspokojone, powinno się podejmować misję zewnętrzną i przynosić światło i radość łaski Chrystusowej wszelkiemu stworzeniu.

Podkreślanie pierwszeństwa misji wewnętrznej wynika z podstawowych do-

¹⁵ V. M. Skvorcov, *Missionerskij posoch*, Sankt Petersburg 1912.

¹⁶ O sposobach obrażenia inovercev k prawosławnoji vere, *Prawoslawnyj Sobesednik* 1858, I, 451—482.

¹⁷ T. Barsov, *Sbornik dejstvujščich i rukovodstvennych cerkownych i cerkowno-graždanskich postanowlenij po wedomstvu pravoslawnago ispovedanija*, Sankt Petersburg 1855, t. I, n. 891.

¹⁸ V. M. Skvorcov, *dz. cyt.*, 7—10.

gmatów wiary Kościoła prawosławnego oraz z jego szczególnej struktury¹⁹.

Specyficzny charakter struktury Kościoła prawosławnego często nieznanymi i niedostępnymi dla człowieka zachodniego jest między innymi przyczyną nierozumienia misji prawosławnych²⁰.

Ks. Leonard Górka SVD, Pieniężno

4. Geneza pojęć religijnych u Ketów

W badaniach nad możliwościami zjednoczenia wszystkich religii świata powinno się zwrócić również uwagę na zagadnienie powstawania nowych symboli religijnych, wierzeniowych i kulturowych form¹. Są one bowiem religijne w tym sensie, że stanowią podstawę do wyodrębnienia się coraz to nowych ugrupowań religijnych. Badanie struktury pojęć religijnych, wyszukiwanie przyczyn ich kształtowania się prowadzi do wykrywania istotnych elementów tych pojęć, które, zdaniem R. Panikkar², są wspólne dla wszystkich religii świata, i eliminowanie pochodnych uwarunkowań, które religie między sobą rozdzielają.

Wykrycie stałych i zmieniających się elementów w pojęciach religijnych, a także wyszukiwanie przyczyn wpływających na te zmiany, jest możliwe przez analizę religii, która w ciągu swoich dziejów była pod różnymi wpływami. Przedmiotem takiej analizy może być religia ludu Ketów znad Jeniseju w Syberii, pozostającego do czasów rewolucji październikowej na poziomie kultur łowiecko-koczowniczych. Keci przywędrowali na północ Syberii z bardziej południowych terenów tego olbrzymiego kraju. Zamieszkiwali kolejno różne rejony geograficzne, byli pod wpływami rozmaitych układów klimatycznych, posiadali różne sposoby gospodarki, budowali różne mieszkania³. Wszystkie te kolejno po sobie następujące zmiany oddziaływały na wierzenia religijne, które przybierały coraz to nową postać. Religia tak wkomponowana jest w ich życie, że opowiadania religijne, różne wierzenia stanowią źródło do poznania ich dziejów. Ukazują one piękną krainę na

¹⁹ J. Glazik, *dz. cyt.*, 252.

²⁰ Por. P. Evdokimov, *L'action missionnaire de l'Église orthodoxe, Église vivante* 12 (1960) 413. Cały tom jest poświęcony zagadnieniu: Kościół prawosławny a misje.

¹ Pojęcie religijne to uzewnętrznione w formie wierzeniowej, w symbolu lub w formie kultowej przekonanie religijne człowieka wierzącego.

² Por. R. Panikkar, *Die Religionen und die Religion*, München 1965, 11.

³ Wiadomości o Ketach pochodzą głównie od M. A. Castren, *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845—1849*, St. Petersburg 1856; *Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker*, St. Petersburg 1857; *Versuch einer Jenissei-ostjakischen und Kottischen Sprachlehre*, St. Petersburg 1858. J. W. Anuczin badał Ketów w latach 1905—1908 i opublikował główne dzieło o instytucji szamanów u Ketów: *Oczerk szamanstwa u Jenisejskich Ostjakow*, St. Petersburg 1914. Jest tu najdokładniejszy opis stroju szamańskiego w całej literaturze światowej. H. Findeisen badał Ketów w latach 1927—1928. Opublikował wiele prac: *Reisen und Forschungen in Nordsibirien. Skizzen aus dem Lande der Jenisseiostjaken*, Berlin 1929; *Die Kunstkreise Nordasien*, Berlin 1930; *Die Tier als Gott, Dämon und Ahne. Eine Untersuchung über das Erlegen des Tieres in der Altmenschheit*, Stuttgart 1956; *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker*, Stuttgart 1957 i inne. Początkowo Ketów nazywano Jenisejskimi Ostjakami, ale dziś nazwa ta całkowicie wyszła z użycia.

południu, gdzie kiedyś Keci dostatnio żyli. Panowała tam wysoka kultura, znana była obróbka żelaza, budowano murowane domy. Powstał jednak jakiś naród i przepędził ich na niegościnne tereny północnej Syberii. Już podczas wędrówki na północ spotykały Ketów różne przeciwności i cierpienia, ale dopiero na północy Syberii zaczęło się ich pełne trudu i męki życie. Nękały ich ciemności, zimno, głód i przeróżne choroby⁴.

Pojęcia religijne Ketów nie przedstawiają jednolitego obrazu. Istnieje kilka różniących się opowiadań o tym samym przedmiocie. Najwyższe bóstwo nieba „Es” uznawane jest za stworzyciela wszystkich rzeczy, za opiekuna wszystkich stworzeń, za żywiciela człowieka, a równocześnie Keci podają, że bóstwo to nie pracuje. Siedzi sobie w swym szałasie i niczym się nie zajmuje. Jeden raz tylko w roku składa życzenia i daje rozkazy wszystkim stworzeniom. Według jednych podań bóstwa tego nikt nie widział, ponieważ patrzeć w jego stronę grozi ślepotą. Inne opowiadania mówią, że jest to stary mężczyzna z długą czarną brodą, nosi takie samo jak Keci ubranie. Mieszkaniem bóstwa „Es” jest lśniący pałac znajdujący się ponad siódmym niebem, albo po prostu szałas podobny do budowanych przez Ketów ziemianek.

W opisach tych widać wyraźnie nagromadzenie różnych poglądów na „Es”, które nawet wydają się wzajemnie wykluczać pewne jego cechy. Właściwy sens tych wierzeń można ustalić w oparciu o ich konfrontację z całym środowiskiem kulturowych i geograficznych, a także z historią Ketów. Analiza pojęć religijnych wykazuje, że Keci wierzyli i wierzą w to samo bóstwo nieba „Es”. Ich przekonania o nim zasadniczo się nie zmieniły. Zmieniła się tylko szata wyrażeniowa tych przekonań w zależności od zmieniającego się środowiska. Środowisko to bowiem było dla nich źródłem, z którego czerpali obrazy do łatwego i zrozumiałego ogółowi wyrażenia wewnętrznych przekonań o bóstwie. Gdy Keci mieszkali na południu, gdzie była wyższa kultura, zupełnie inaczej wyrażali swoje przekonania o bóstwie, a zupełnie inaczej wyrażali te same prawdy wtedy, gdy znajdowali się na północy Syberii. Keci byli przekonani o transcendencji bóstwa „Es”. Mieszkając na południu wyrażali tę wiarę w obrazie wspaniałego pałacu, lśniącego od światła, w którym mieszkał „Es”. Kiedy jednak zostali przepędzeni na północ Syberii znaleźli się w zupełnie innych warunkach życiowych, mieszkaniowych. Nowsze generacje w ogóle nie widziały nigdy murowanego. Nie mogły sobie wyobrazić pałacu. Znali tylko zbudowane przez siebie szałasie lub ziemianki. Obraz mieszkającego w lśniącym pałacu bóstwa wyglądał na bajkę. Keci postanowili przepracować swoje pojęcia i nadać im kształt bazujący na rzeczywistości. Stąd swoje przekonania o transcendencji „Es” wyrazili w obrazie niepracującego bóstwa.

Chcąc zrozumieć obraz niepracującego bóstwa, należy zbadać poglądy Ketów na samą pracę i niepracowanie. Keci tworzyli najmniejszą grupę etniczną Syberii. Zostali przepędzeni przez silniejsze plemiona z południa na północ Syberii. Żyli głównie z rybołówstwa i myślistwa. Życie wymagało wielu trudów. Pomijając bardzo ostry i przykry klimat, gnębił ich często głód. Życie ich stało się szczególnie ciężkie, kiedy wyruszali na wędrówki myśliwskie. Mieszkali wtedy w nędznych szałasach, często byli zziębnięci i zgłodniałi do tego stopnia, że marzyli jak o największym szczęściu, by dostać się znnowu do ogniska, przy którym można będzie się ogrzać. Mimo tak męczących wypraw myśliwskich, na których zdobywali nawet wiele cennych futer, byli ludem bardzo ubogim. Ich ubóstwo spowodowane było okropnym wyzyskiem ze strony kupców i administracji carskiej ściągającej niemilosierne tzw. jasak, a także nieroztropnym trwonieniem pieniędzy na wódkę, do której

⁴ Według relacji H. Findeisena najczęściej chorują na gruźlicę, na oczy i często spotyka się choroby umysłowe.

mieli nie dający się powstrzymać pociąg. Stałe ubóstwo zmuszało ich do ciągłej, nigdy nie kończącej się i beznadziejnej pracy. Mimo tak wielkich wysiłków, nic się w ich życiu nie zmieniło. Stąd też zupełnie zrozumieli staję się podkreślany przez badaczy wstręt Ketów do pracy. Kobiety były leniwe, pracowały niechętnie i bardzo niedbale. Mężczyźni lubili nade wszystko wesołe towarzystwo. Największym marzeniem było siedzieć w szałasie koło ogniska i słuchać bajek. Jak mocne musiało być to pragnienie próżniaczego spędzenia czasu można poznać z zakazu opowiadania bajek podczas lata, kiedy najbardziej się rozleniwiali. Keci marzyli o takich czasach, kiedy nie będą musieli ani wychodzić na polowanie, ani łowić ryb, kiedy będą mogli bez pracy mieć wszystko potrzebne do życia. Życie takie byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby mieli dosyć pieniędzy na zapłacenie jaskaku i na zakup żywności. W ten sposób obraz szałasów z ogniskiem, przy którym siedzi wesoła kompania, zlał się w mentalności Ketów w jedno z pojęciem bogactwa i wielkiej szczęśliwości.

Gdyby taki pogląd na bogactwo i na specjalnie wyróżniającą się pozycję w życiu społecznym przenieśli na bóstwo nieba „Es”, to jego bezczynność byłaby wyrazem jego bogactwa, tzn. takiego bogactwa, które pozwala mu nie pracować. Czy jednak Keci przenieśli to swoje pojęcie bogactwa na „Es”? Wydaje się, że tak. Przemawia za tym zdecydowany pogląd, że „Es” jest panem całego świata i troszczy się o wszystko, co potrzebne jest człowiekowi. Pogląd o bezczynności „Es” nie może być zaprzeczeniem tak powszechnego uznania go za władcę aktualnego świata, ale jest metodycznym odsuwaniem drobiazgowych zajęć i przesuwaniem ich na inne wyższe istoty⁵. Zdaje się więc, że Keci uznając władztwo „Es” nad światem mówili, że nie pracuje, ponieważ chcieli w ten sposób wyrazić przekonanie, że on nie potrzebuje pracować, że jest bogaty i szczęśliwy i pod każdym względem przewyższa Ketów, którzy tylko mogli marzyć o takim szczęściu. Pewnym potwierdzeniem tej hipotezy może być pogląd Ketów na życie pozagrobowe. Wierzyli oni, że dusze ludzi dobrych szły właśnie do mieszkania „Es”. Gromadziły się w jego szałasie, gdzie rozsiadały się wedle z góry ustalonej kolejności wokół ogniska, tak samo jak oni sami siadali w swoich szałasach i słuchali bajek. Siedzenie w szałasie „Es” i słuchanie bajek było nagrodą za dobre życie na ziemi.

Podobnie inne cechy bóstwa nieba „Es” zostały różnorodnie wyrażone. Dotyczy to jego mieszkania, jego ubrania i wyglądu. Uznany był za stwórcę wszystkich rzeczy, konkretnie jednak nie mówili, że „Es” coś stwarza, ale raczej podrzuca im gotowe już rzeczy. Można i tu dopatrzeć się wpływu typu ich gospodarki. Keci niczego nie hodują. Idą do lasu na polowanie lub nad rzekę po gotowe. Zwierzyna i ryby rosną bez ich pracy. Uznając władztwo „Es” nad wszystkimi stworzeniami i jego troskę o człowieka, nie podkreślają obcego im aspektu powstawania rzeczy, a zwracają uwagę na dostarczenie pożywienia przez bóstwo.

Zupełnym przeciwieństwem dobrego bóstwa „Es” jest bogini podziemia „Hosadam”. Niejednolite są wyjaśnienia, jak „Hosadam” będąc początkowo boginią niebieską a nawet żoną bóstwa nieba „Es”, stała się wcieleniem wszelkiego zła, jakie spotyka ludzi. Od momentu przyjścia na ziemię rozwija przy pomocy złych duchów złowrogą działalność przeciw ludziom. Keci byli przekonani, że tyle zła, które ich spotykało, nie mogło być dziełem prostego przypadku, ale że kryła się za tym wszystkim jakaś rozumna istota, która za wszelką cenę chce im szkodzić. Wszelkie ciężkie koleje ich losu, cała historia ich przepędzenia gwałtownie z południa na niegościnie i bardzo trudne

⁵ Chodzi tu przede wszystkim o dobrą i pełną życzliwość dla Ketów boginię wiosny „Tomam”, która posyła do nich ptaństwo łowne, o niedźwiedzia, który karmi ich swoim mięsem i o szamana z jego dobrymi duchami, którzy mają bronić Ketów przed „Hosadam”.

tereny północy, można prześledzić w relacjach o tej właśnie bogini. Kiedy zmuszeni byli uciekać przed naciskającymi siłami wrogów, „Hosadam” zagradzała im drogę i tylko z trudem przy pomocy swoich herosów, a zwłaszcza herosa Alby, zdołali ją przepędzić. Niewątpliwie chodzi tu o trudności przy przechodzeniu przez góry Sajanu. „Hosadam” osiedliła się daleko na północy, gdzie mieszka w domku z lodu i raz po raz wyprawia się ze swymi złymi duchami na Ketów przynosząc choroby, śmierć, zimno, ciemności i niepowodzenia na polowaniu.

Analiza pojęcia tej bogini przekonuje, że Keci swoje przekonanie o istnieniu niedobrej istoty wyrażali w coraz to nowych obrazach nieszczęść, które ich spotykały. Nie można sądzić, że „Hosadam” jest skonkretyzowaniem wszystkich spotykających Ketów nieszczęść, ale raczej jest uznana za ich źródło. Wskazuje na to charakter organizowanej przez Ketów walki ze złem. Nie walczyli przeciwko zimnu tylko przez rozpalenie ogniska i ogacanie starannie swych szasałów, ale przez uroczyste obrzędy starali się przede wszystkim oddalić samą „Hosadam”. Nie leczyli chorób przez stosowanie różnych znachorskich leków, ale przez szamana wzywali dobre duchy do obrony przed „Hosadam”.

Warto wspomnieć o relacji dotyczącej pewnej grupy duchów, które nie będąc związane ani z bóstwem „Es”, ani z „Hosadam”, uznane były za objętne. W zasadzie nie były szkodliwe dla ludzi, ale czasem lubiły robić różne psoty: straszyć, wzdzić na manowce itd. Na ducha lasu mieli Keci niezawodny sposób: twierdzili, że trzeba go tylko skłąć po rosyjsku, a zostawi człowieka w spokoju. Widocznie i na nich miały magiczny wpływ przekleństwa carskich urzędników, którzy przy pobieraniu jasku wymuszali oprócz ustalonej ilości skórek wiewiórczych i sobolich dla skarbu państwa także pewną ilość dla siebie. Ten dodatek do jasku nazywano sobolami holdowniczymi. Jest to jeszcze jeden szczegół wskazujący na to, że pojęcia religijne Ketów nie były zastęgią treścią przekazywaną potomności, ale były to przekonania, które podawano wciąż w nowej formie, w obrazach czerpanych z otaczającego ich świata i przez to doskonale wyrażających wewnętrzne treści. Sposób poskromienia ducha lasu nie był wymaginowany, lecz zupełnie konkretny, dobrze każdemu znany z corocznego zetknięcia się z poborcami podatkowymi.

Analiza pojęć religijnych u Ketów wskazuje na trzy zasadnicze tendencje, które wpływały na coraz to nowe ujęcie przekonań religijnych: dążność do antropomorfizacji, magiczne myślenie i troska o aktualną wartość i wymowę wierzeń religijnych.

Przedstawianie przekonań religijnych w wymiarach ludzkich, widzenie bóstwa w ludzkiej postaci jest zjawiskiem powszechnym. Zachodzi w religiach najbardziej prymitywnych, jak również w religiach wyższych kultur nie wyłączając nawet samego chrześcijaństwa, gdzie ta tendencja została usankcjonowana przez Boga, który przyszedł na świat i „stawszy się człowiekiem podobnym do ludzi i dla swego sposobu życia, uznany był za człowieka”⁶. Ta tendencja jest czynnikiem wpływającym na tworzenie nowych obrazów mających coraz bardziej ukonkretnić bóstwo. Człowiek zna tajniki swego życia, rozumie relacje pomiędzy sobą a innymi ludźmi i dlatego w religii staje mu się wtedy wszystko jasne, zrozumiałe, gdy zostaje ujęte w ludzkich wymiarach. W religii Ketów tendencja ta zaznaczyła się najbardziej w przedstawieniu najwyższego bóstwa nieba „Es”.

Magiczne myślenie to drugi czynnik wpływający na tworzenie się nowych pojęć religijnych u Ketów. Magia nie jest religią, ale prawie zawsze łączy się z nią. Trafnie sformułował wzajemne relacje religii i magii N. Soderbloom: „Magia bez religii jest historycznie nieudowodniona. Ale religia

⁶ Flp 2, 7.

bez magii istnieje tylko w chrześcijaństwie, i jeśli nie w rzeczywistości, to przynajmniej w założeniu, jako ideał”⁷. Od człowieka jaskiniowego, który wybierając się na polowanie malował przebite strzałą zwierzę, co miało mu ułatwić zdobycie pożywienia, aż po pobożnego chrześcijanina, który zamawia pewną ściśle określoną ilość Mszy św. wierząc, że na pewno otrzyma to, czego żąda, magia wiąże się z wierzeniami religijnymi. „Funkcją magii — pisze Br. Malinowski — jest rytualizowanie optymizmu człowieka, pomnażanie jego wiary w zwycięstwo nadziei nad lękiem. Magia wykazuje, że dla człowieka ufność ma większą wartość niż zwątpienie, stanowczość od braku zdecydowania, optymizm od pesymizmu”⁸. Oddziaływanie magii na religię najbardziej zaznacza się w obrzędach. U Ketów magia pobudzała przede wszystkim rozwój obrzędów szamańskich, które organizowano w celu przepędzenia „Hosadam”.

Rozwój pojęć religijnych u Ketów wskazuje na ciągłą dążność do przedstawiania przekonań religijnych w nowej szacie, czerpanej ze zmieniającego się otoczenia. Zmiana środowiska kulturowego, przejście do innego typu gospodarki, budowanie innych mieszkań, wpływało na starzenie się obrazów przedstawiających bóstwo „Es” i inne bóstwa. W nowej rzeczywistości dawne obrazy stawały się niezrozumiałe. Rodziła się potrzeba wyrażenia prawd o bóstwie w innej szacie, by bóstwo było kimś konkretnym.

Ta krótka analiza pojęć religijnych u Ketów ukazuje człowieka, który niezależnie od najcięższych nawet warunków życia, odznacza się wielką dynamiką religijną. H. Findeisen wrócił znad Jeniseju pełen podziwu dla tych ludzi, którzy mimo nędznych, a nawet opłakanych warunków życia, podczas gdy gnębiło ich zimno, głód, tworzyli coraz to nowe opowiadania usiłując poznać ostateczny los człowieka, jego przeznaczenie, starali się wyrazić swe przekonanie w coraz to nowej, bardziej konkretnej i więcej mówiącej współczesnym, formie⁹. Keci byli zainteresowani swoją religią. Żyli nią na codzień. Byli prawdziwymi twórcami nowych interpretacji dawniej otrzymanych prawd religijnych.

Ujawnia się też w tej analizie charakterystyczna cecha człowieka religijnego, który chce i dąży do tego, by jego przekonaniom religijnym odpowiadała rzeczywistość, konkret, osoba bóstwa realna, którą można sobie wyobrazić w znanych obrazach. U Ketów można zauważyć nieustającą dążność do wyrażania wierzeń religijnych wciąż w nowej szacie, która mogłaby przemawiać do współczesnych ludzi i przekonać ich, że to nie sprawy utopijne o bajkowym charakterze, ale realne, bo osadzone mocno w otaczającej ich rzeczywistości. Można powiedzieć, że jest to ciągła i namiętna dążność do modnego dziś *aggiornamento* swoich wierzeń.

W badaniach nad możliwościami zjednoczenia się religii świata należy chyba uwzględnić fakt interpretowania tych samych prawd religijnych w różny sposób, uwarunkowany nie tylko uzdolnieniami poszczególnych myślicieli religijnych, ale również całym spletem powiązań człowieka z przyrodą, ze środowiskiem gospodarczym, z wpływami klimatycznymi. Każdemu człowiekowi religijnemu, jak to zaznacza soborowa *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*¹⁰, zależy na znalezieniu zadowalającej odpowiedzi na podstawowe pytanie o sens i cel naszego życia, co jest dobre, a co jest złe, jakie jest źródło i cel cierpienia, jak można się zbawić itd. To interesuje wszystkich. Odpowiedzi jednak są bardzo różne. A może tylko

⁷ Według Br. Malinowskiego, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, 462.

⁸ *Tamże*, 464.

⁹ Por. H. Findeisen, *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Bessenheitspriester nordeurasischer Völker*, Stuttgart 1957, 16.

¹⁰ Por. DRN 1.

w swej zewnętrznej szacie wyglądają tak różnie? Dążenie do zjednoczenia się w oddawaniu czci Bogu, który jest tylko jeden, nie oznacza, że należy Go czcić jednakowo. Różnice w wyrażaniu wiary w Boga, w sposobach okazywania Mu miłości, są uwarunkowane naturą ludzką. Droga do zjednoczenia nie prowadzi do ujednolicenia. Zjednoczenie nie może zniszczyć wspaniałej różnorodności w oddawaniu czci Bogu, która jest wynikiem mozolnych wysiłków wielu pokoleń ludzkich.

Ks. Bolesław Gielata SVD, Pieniężno