

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 49/2, 159-174

1979

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: I. SPRAWOZDANIA. VIII Sympozjum Misjologiczne w Akademii Teologii Katolickiej. II. INFORMACJE. 1. Studia misjologii w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. — 2. Studia misjologii w Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie. III. OPRACOWANIA. Wkład misjonarzy chrześcijańskich do rozwoju badań i języka literatury tamilskiej*.

I. SPRAWOZDANIA

VIII Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK, 21—23 V 1978)

W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie odbyło się w dniach 21—23 maja 1978 r. ósme sympozjum misjologiczne pod hasłem: *Duchowość misyjna*. Poprzednie sympozja, odbywające się każdego roku w drugiej połowie maja w ATK, koncentrowały się na analizowaniu sytuacji Kościoła w Afryce, Azji, Ameryce i Oceanii. Ostatnie sympozjum zapoczątkowało omawianie problematyki misyjnej w ujęciu tematycznym i było poświęcone centralnemu zagadnieniu w działalności misyjnej Kościoła — duchowości misyjnej, która powinna się stać „nowym bodźcem, który by Kościołowi, jeszcze bardziej przesiąkniętemu nieśmiertelną siłą i mocą Pięćdziesiątnicy, mógł przynieść nowe szczęśliwe czasy dla ewangelizacji” (Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 2). Wychodząc z założenia, że duchowość jest to konsekwentne oraz doświadczone przeżywanie Chrystusa i jego Kościoła we własnym życiu osobistym i promieniowanie tym życiem na zewnątrz, duchowość misyjną należy ogólnie określić jako dawanie świadectwa o Chrystusie swoim życiem w świecie niechrześcijańskim. Duchowość ta może być dwojaka: duchowość misjonarska, tzn. tych, którzy głoszą Ewangelię oraz duchowość tych, którym Ewangelia jest głoszona; tę ostatnią określamy — z braku wypracowanej terminologii — duchowością misyjną. Jest to duchowość wiernych: tych, którzy znają już Chrystusa i Ewangelię oraz tych, którzy Go jeszcze nie znają. Jest to duchowość specyficzna zwłaszcza w Kościołach młodych, gdzie misjonarze starają się poznać mentalność danego ludu i według niej wypracować odpowiedni model duchowości chrześcijańskiej.

Sympozjum rozpoczęło się mszą koncelebrowaną, której przewodniczył prodiakan Wydziału Teologicznego ATK, ks. prof. dr Józef Myśkó w, który też w imieniu ks. rektora Jana Stępnia dokonał otwarcia sesji. W przemówieniu inauguracyjnym przedstawił historię sympozjów na ATK, zapoczątkowanych w 1971 r. z inspiracji ówczesnego rektora, ks. prof. dr. Józefa Iwanickiego oraz dyrektora administracyjnego mgr. Wł. Dziedziaka; zwrócił uwagę na stale zmieniającą się sytuację misyjną w Kościele powszechnym i wkład polskiej myśli do nauk misjologicznych oraz podkreślił udział polskich misjonarzy w dziele misyjnym Kościoła, których z początkiem 1978 r. pracowało na całym świecie 1007. W sympozjum uczestniczyli diece-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

zjalni i zakonni promotorzy misyjni, siostry zakonne, księża i klerycy przygotowujący się do wyjazdu na misje, studenci misjologii, przedstawiciele różnych ośrodków misyjnych w kraju (Kraków, Lublin, Poznań, Warszawa) oraz ci, którzy pragneli pogłębić swe wiadomości o misyjnej działalności Kościoła w świecie. Uczestniczyli w sympozjum także misjonarze przebywający w tym czasie na wypoczynku w kraju. Interesujące było wystąpienie bpa J. R u h u n y (diec. Ruyigi, Burundi), który przedstawił sytuację Kościoła w diecezji, której jest ordynariuszem oraz naświetlił działalność polskich misjonarzy tam pracujących. Biskupowi towarzyszył T. K a p u s t a OFM Cap, były przełożony polskiej misji w Burundi. Uczestnicy mieli również okazję zapoznać się z sytuacją Kościoła w Papui Nowej Gwinei, którą przedstawił Wł. K o w a l a k SVD, ilustrując prelekcję przezroczami. W czasie trwania sympozjum czynna była wystawa misyjna, obrazująca życie i działalność misjonarzy w różnych krajach świata.

Tematy prelekcji

F. Z a p ł a t a SVD (Warszawa), *Duchowość misjonarska w ujęciu adhortacji apostoelskiej Pawła VI „Evangelii nuntiandi”*. — Prelegent skoncentrował się na omówieniu podstaw duchowości misjonarskiej w ujęciu Pawła VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (EN), tzn. świadectwa życia misjonarskiego, w którym skupia się cała bogata działalność misyjna kapłana, brata zakonnego czy siostry zakonnej. Aby życie Boże mogło świadczyć i promieniować na innych, musi najpierw być w misjonarzu, czyli musi ono mieć swój fundament, którym jest Chrystus (fundament chrystologiczny) oraz Kościół (fundament eklezjologiczny). Fundamentem chrystologicznym jest sam Chrystus, „który napelnia wszystko na wszelki sposób” (Ef 1, 23) i jest „twórcą ewangelizacji” (EN 6); gdy nadeszła pełnia czasów (por. Ga 4,4), Bóg zesłał swego Syna, aby przez Niego uwolnić ludzi spod władzy ciemności i szatana oraz pojednać w Nim świat ze sobą (por. DM 3). Fundamentem eklezjologicznym duchowości misjonarskiej jest miłość do Kościoła — mistycznego Chrystusa; jest to jedna i ta sama miłość do Chrystusa, który rodzi się przez chrzest w wielu braciach i siostrach na całym świecie. Kościół z woli Chrystusa, który wydał samego siebie na nas (por. Ef 5,25), wysyła swoich misjonarzy, aby dawali świadectwo jedności i pociągali wszystkich do Niego; świadectwo to należy uważać za „pierwszy środek ewangelizowania” (EN 41) oraz „najkonieczniejszy warunek skuteczności przepowiadania” (EN 76), człowiek bowiem naszych czasów „chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 49).

J. O z d o w s k i (Warszawa-Poznań). *Warunki ekonomiczno-społeczne rozwoju duchowości rodzimej*. — Istnienie różnych duchowości stało się faktem oczywistym dla współczesnych chrześcijan. Mnożą się kontakty z różnymi środowiskami, między różnymi warstwami społecznymi, między poszczególnymi krajami, między światem zachodnim a wschodnim. Instynktowne dążenie do duchowości nie występuje wyłącznie u chrześcijan; nadanie swemu życiu duchowego i głębokiego znaczenia, przy pełnej jego afirmacji, jest pragnieniem człowieka, gdy osiąga pewien poziom świadomości samego siebie i własnej ludzkiej godności. Niewierzący również posuwają się daleko na drodze do doskonałości wewnętrznej; jeśli się przyjmie, że podstawowym składnikiem pojęcia „duchowość” jest odwieczne przeznaczenie ducha człowieka, to należy uznać, że mogą istnieć duchowości nie tylko poza chrześcijaństwem, lecz również poza wiarą w ogóle. Prelegent zwrócił uwagę, że duchowość rodzima różnych ludów ma charakter społeczny, tradycyjny oraz dynamiczny, przystosowujący się do zmieniających się warunków ekonomiczno-społecznych. Warunki te mogą wpływać na duchowość rodzimą podtrzymując ją lub też rozkładając. Do warunków podtrzymujących duchowość, szczególnie wśród

ludów pierwotnych, można zaliczyć gospodarkę naturalną (proste narzędzia, rodzina, małe grupy społeczne), więzi plemienne, silny wpływ tradycji, charakteryzującej się religijnością. Warunki natomiast rozkładające duchowość, to wielkie migracje ludności dzięki usprawnionej komunikacji, ucieczka ludności do miast, amoralizm grup wyobcowanych ze swego środowiska oraz grzeszne struktury społeczne, wypaczające charakter człowieka. W tej sytuacji istnieje pilna potrzeba reintegracji wartości dobra wspólnego, reorganizacji wsi, rodziny, rozwoju integralnego, szacunku dla rodzimych wartości kulturowych oraz postawienia w centrum wszelkiej działalności ludzkiej godności człowieka, w zasadniczy sposób wpływającej na formowanie się duchowości rodzimej.

Ks. T. Dajczer (Warszawa), *Duchowość misjonarska wobec problemu „zarodków Słowa” w religiach pozachrześcijańskich.* — Prelegent zwrócił uwagę, że obecnie narasta klimat sprzyjający prowadzeniu rozmów i przyjaznych kontaktów z religiami pozachrześcijańskimi, do których wzywają ostatni papież oraz Sobór Watykański II. Wymaga to jednak przede wszystkim możliwie obiektywnego obustronnego poznania się oraz wysiłku woli, by myśleć i reagować tak, jak to ma na celu odkrywanie elementów prawdy i dobra drugiej strony. W ramach dialogu, pojętego jako wymiana idąca w głąb, w powiązaniu ze wzajemnym wzbogacaniem się oraz w poszukiwaniu nowych dróg tworzenia duchowości rodzimej, zwrócenie uwagi na wartości autentycznie religijne istniejące poza chrześcijaństwem, ma znaczenie zasadnicze. Wartości te wyraźnie wymienia ostatni sobór jako „zarodki Słowa” (DM 11), „liczne pierwiastki uswięcenia i prawdy” (KK 8), dostrzegając „przygotowanie do Ewangelii” wszędzie tam, gdzie cokolwiek „z dobra i prawdy” udzielił ludziom Ten, „który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16). U ludów plemiennych „zarodków Słowa” można się dopatrzeć w porządku kosmiczno-normatywnym w sensie „drogi” człowieka, obejmującym zbiór praktycznych nakazów w postaci instytucji i zwyczajów przekazywanych przez tradycję oraz komplementarny zespół zakazów (tabu). W hinduizmie pojęcie *rta* oznacza wieczny porządek, prawo, prawdę, słusność, świętość, święte dzieło, ryt, ofiarę. *Rta* jest porządkiem kosmicznym, który w życiu moralnym objawia się jako norma i droga, którą mają postępować ludzie. W stosunku do człowieka oznacza również etykę, obowiązek, regułę sumienia, stanowi przedmiot i cel ludzkiego życia, jest ideałem człowieka, a jednocześnie najgłębszą realizacją jego tożsamości, objawia *dharmę*, tzn. najgłębszą istotę i rzeczywistość. *Dharma* obejmuje religię, prawo, zwyczaje, obowiązki, zachowanie i stanowi w życiu społecznym kompleks norm religijnych, rytualnych i społecznych związanych z tradycją, podtrzymujących powszechny porządek świata. W buddyzmie *dharm*a stanowi najwyższą, nieosobową zasadę wszechświata, w której zbiegają się wszelkie pojęcia naturalnego prawa i moralnego ładu świata. W kulturze chińskiej powszechny porządek kosmiczno-moralny ujęty jest w pojęciu *tao*; trzy kierunki myśli religijnej: toaizm, konfucjanizm i motyzm, mimo zasadniczych różnic dzielących je, posiadają wspólną podstawę, wyrażającą się w dążeniu do harmonii człowieka z porządkiem kosmicznym jako jedyne go środka zbawienia. W shintoizmie, podobnie jak w chińskich systemach religijnych, ideał religijnego i moralnego postępowania sprowadza się do naśladowania porządku kosmicznego jako modelu doskonałości człowieka; sfera etosu stanowi jedynie przejaw powszechnego porządku świata, kryterium zaś moralne czynów ludzkich oparte jest na doświadczeniu kosmosu jako powszechnej harmonii i ładu. Te i tym podobne przejawy dobra i prawdy, tkwiące w religiach pozachrześcijańskich, można i trzeba brać pod uwagę w działalności misyjnej oraz formowaniu nowych duchowości rodzimych.

Wł. Kowalak SVD (Warszawa), *Świat duchowy wyspiarzy Melanezji.* — Region Melanezji jest bardzo niejednorodny zarówno pod względem języko-

wym, rasowym, jak i kulturowym. Za charakterystyczny wzorzec kultur melanezyjskich uważa się kulturę Nowej Gwinei, nader wewnętrznie zróżnicowaną, a także opisywane przez B. Malinowskiego wyspy Kiriwina (Trobrianda). Mityczne tradycje, wierzenia religijne, obyczaje społeczno-religijne, praktyki religijno-magiczne oraz psychoreligijne przeżycia wyrażane w sztuce, śpiewach i tańcach są tak bardzo zróżnicowane, iż może się wydawać, że społeczeństwa melanezyjskie niewiele mają ze sobą wspólnego. Tym niemniej można jednak mówić o wyobrażeniach duchowych wspólnych wszystkim wyspiarzom Melanezji, gdyż pod dwoma przynajmniej względami są one bardzo do siebie podobne. Po pierwsze, Melanezyjczycy wierzą, z pewnymi różnicowaniami, w tego samego typu byty duchowe oraz uważają, że cały porządek kosmiczny mieści w sobie dwie rzeczywistości: rzeczywistość doświadczalną (przyroda, ludzie) oraz rzeczywistość pozadoświadczalną (świat duchów i przodków). Po drugie, rzeczywistość pozadoświadczalna (nadnaturalna) zawsze ściśle się łączy, według wyobrażeń wyspiarzy, ze światem fizycznym i stanowi jego integralną część. Bóstwa i duchy mieszkają na ziemi, wśród ludzi i mogą bezpośrednio ingerować w ich życie i działalność; świat pozaempiryczny jest tylko w ograniczonym stopniu i znaczeniu nadnaturalny. Dane etnologiczne, ciągle jeszcze niekompletne i zbyt ogólnikowe, sugerują, że w wyobrażeniach duchowych Melanezyjczyków można wyróżnić cztery rodzaje duchów: 1. byty duchowe, którym przypisuje się właściwości stwórcze i (lub) opiekuńcze (bóstwa, herosy kulturowe); 2. byty duchowe bez właściwości stwórczych i (lub) opiekuńczych (demony — *masalai*, wiedźmy — *sanguma*, przechery — *trikman* lub *man bilong trik*); 3. duchy osób żyjących (dusze — *devil bilong man*) i zmarłych (*tambaran*, *tumbuna*); 4. totemy (*pisin*) oraz tajemnicze siły (*pawa*, *mana*). Odpowiednio do tych kategorii duchów odprawia się obrzędy kultowe, aby wejść w kontakt z nimi i zapewnić sobie ich opiekę, względnie oddalić duchy złe. Obrzędy kultowe, aczkolwiek różne w szczegółach, mają jedną cechę wspólną: nie są zinstytucjonalizowane; nie ma kapłanów i świątyń; miejscem sprawowania rytuałów może być ogród, wioska, busz, dom mężczyzn (*haus boi*), lecz nie kobiet. Każdy inicjowany mężczyzna może odprawiać obrzędy, a niektóre rytuały magiczne również kobieta. Te wyobrażenia wyspiarzy o świecie duchowym w zasadniczy sposób wpływają na spójność i stabilność ładu społecznego przez formułowanie praw moralnych i nakłanianie wspólnot do przestrzegania ich oraz stanowią integralny składnik ich epistemologii. Posiadają oni znaczny zasób wiedzy empirycznej, praktycznej, bez korzystania z której życie ich byłoby w poważnym stopniu utrudnione lub wręcz niemożliwe, lecz nie uważają tej znajomości za wiedzę w ścisłym tego słowa znaczeniu; technologia wykonywania rzeczy i przedmiotów jest kwestią zdolności i wprawy. Jest to wiedza techniczna, nierefleksyjna, ograniczona; dopiero techniki i wierzenia religijno-magiczne stanowią istotę prawdziwej wiedzy. Przekonanie to opiera się na wierzeniu, że na początku bogowie i duchy stworzyli świat, bogactwa ekonomiczne i kulturę. Każde dzieło sztuki, roślina, dobro ekonomiczne miało swoje bóstwo stwórcze. Jeżeli więc człowiek pragnie mieć efekty w jakiegokolwiek działalności, musi odprawić odpowiednio obrzędy do właściwego bóstwa lub ducha, aby one dały środki niezbędne do życia i skuteczność w działalności ekonomicznej, społecznej oraz biologicznej.

A. Kurek OMI (Warszawa), *Duchowość misjonarska Kościołów niekatolickich*. — Bogatą działalność misyjną prowadziły i prowadzą, poza Kościołem katolickim, również inne Kościoły chrześcijańskie, duchowość zatem misjonarska nie jest wartością wyłącznie misjonarzy katolickich. Prelegent ograniczył się do omówienia duchowości misyjnej Kościołów prawosławnych oraz poreformacyjnych. Z rodziny Kościołów prawosławnych największy dynamizm misyjny przejawiał Kościół nestoriański, zwany też chaldejskim lub asyryjskim, który między VII a XII w. był największym z Kościołów chrze-

ścijszańskich. Duchowość misjonarska stała się bardziej wyraźna w działalności misyjnej rosyjskiego Kościoła prawosławnego, w którym działał m.in. św. Stefan, misjonarz uralskich Finów i biskup miasta Perm, następnie Filofej Leszczyński, reorganizator misji altajskiej i arcybiskup Tobolska oraz trójka słynnych misjonarzy: Iwan D. Kasatkin, misjonarz w Japonii (od 1880 r. biskup japońskiego Kościoła prawosławnego); Iwan D. Popow-Weniaminow, misjonarz Indian (od 1840 r. biskup Kamczatki, od 1868 r. metropolita moskiewski) oraz Michał J. Głucharew, misjonarz kraju altajskiego. Reformacja i następująca po niej ortodoksja reformacyjna uważała działalność misyjną za zakończoną wraz ze śmiercią Apostołów; w czasach poapostolskich misji być nie może, gdyż nie ma w Kościele sukcesji urzędu apostołskiego, Kościół jest niewidzialny, nieinstytucjonalny. Reformatorzy okazywali ewangelizacji niechrześcijan obojętność, przedstawiciele ortodoksji reformacyjnej — wrogość. Przesłanki do przewyższenia uprzedzeń reformacyjnych i atmosferę życzliwości dla dzieła swego wytworzyli dopiero na przełomie XVI i XVII w. pietyści (S. Prätorius, J. Arndt, K. Scriver, K. Drelincourt), którzy wywołali masowy ruch, nazwany „przebudzeniem misyjnym”. Pierwszym ośrodkiem „przebudzenia” stała się Holandia (H. Saravia, J. van Heurn, G. Voetius, J. Hoornbeek), następnie Niemcy (L. von Zinzendorf, J. B. Francke, B. Ziegenbalg, H. Plütschau, C. F. Schwartz, J. B. Fabricius), Norwegia (Th. von Westen), Anglia (J. Wesley, W. Caray), Francja oraz Stany Zjedn. Z ruchu tego powstało wiele towarzystw misyjnych, m.in.: Society for Promoting Christian Knowledge (1698), Baptist Missionary Society (1792), London Missionary Society (1795), American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810), Society for Missions to Africa and the East (1813), Deutsche Christentumsgesellschaft (1780), Missions-Sozietät (1798), Basler Missionsgesellschaft (1815), Berliner Missionsgesellschaft (1824), Rheinische Missionsgesellschaft (1828), Norddeutsche Missionsgesellschaft (1836) i in. Pomimo dialogu ekumenicznego protestancki ruch misyjny aktualnie jest rozbity. Ruch ewangelicki, związany ze Światową Radą Kościołów, podkreśla humanizację działalności misyjnej, ale gubi jej sens religijny; misjonarze ewangelicy tracącają duchowość misjonarską. Ruch ewangelikalny, kontestacyjny w stosunku do Światowej Rady Kościołów, również uczestniczy w pomocy w rozwoju, ale uznaje priorytet posługi słowa i sakramentu. Szczęci się autentyczną duchowością misjonarską swego personelu misyjnego.

A. Baciński CM (Kraków), *Sw. Justyn de Jacobis CM, apostoł Etiopii, prekursorem linii wyznaczonej misjom przez sobór.* — Justyn de Jacobis urodził się 9 X 1800 r. w San Fele k. Neapolu, w 1818 r. wstąpił do księży misjonarzy św. Wincentego à Paulo w Neapolu i tu otrzymał 12 czerwca 1824 r. święcenia kapłańskie, a następnie wyjechał w 1838 r. na misje do Etiopii. Za osiągnięcia w działalności misyjnej Pius IX mianował go 6 lipca 1847 r. biskupem Nilopolu i wikariuszem apostołskim. Zmarł 31 lipca 1860 r. i został pochowany w Hebo. Ogłoszony błogosławionym 25 czerwca 1939 r., kanonizowany w Rzymie 26 października 1975 r. Jego sylwetkę duchową scharakteryzował papież Paweł VI w homilii, wygłoszonej z okazji kanonizacji: „Był dobrym i wiernym sługą, który posłany do winnicy Pańskiej, pracował niestrudzenie, pomimo ciągłych utrapień, by ją karczować, uprawiać i użyźniać”. Papież również podkreślił różne cnoty św. Justyna, jak ducha ekumenizmu, troskę o kler rodzinny, ducha modlitwy, głębokiej wiary i wierności Kościołowi, apostołstwo dobrego przykładu, heroiczną miłość. Są to cnoty, które w świetle wypowiedzi Soboru Watykańskiego II czynią św. Justyna prekursorem linii, wyznaczonej przez sobór działalności misyjnej Kościoła.

H. Zimoń SVD (Lublin), *Wilhelma Schmidta metoda etnologii kulturowo-historycznej a problem genezy religii.* — Zagadnienie genezy monoteizmu

mu ludów pierwotnych, będące przedmiotem badań W. Schmidta SVD (1868—1954) opiera się na metodzie kulturowohistorycznej, której podstawowe zasady i założenia w ujęciu krytycznym przedstawił prelegent w referacie. Twórcą metody kulturowohistorycznej jest F. Graebner (1877—1934). Wprowadzając jedynie pewne zmiany do metody Graebnera, Schmidt jako pierwszy w dziele *Der Ursprung der Gottesidee* (Pochodzenie idei Boga) w sposób konsekwentny i na szeroką skalę zastosował metodę kulturowohistoryczną w badaniach nad religią ludów zbieracko-łowieckich i pasterskich. W. Schmidt rozróżnia w oparciu o kryteria powiązania (kryterium formy i ilości): krąg kulturowy w porządku bytowym, który istnieje i funkcjonuje w rzeczywistości jako realny fakt oraz krąg kulturowy jako środek i cel badania, ustalony teoretycznie i przyjęty hipotetycznie na początku postępowania naukowego. W. Schmidt przyjmował następujący podział kultur: prakultury (gospodarka zbieracka), kultury prymarne (totemistyczna kultura wyższych łowców, niższa kultura rolnicza, kultura pasterska), sekundarne (kultury powstałe ze zmieszania kultur prymarnych ze sobą lub z prakulturami), tercjarnie (azjatyckie, europejskie i amerykańskie wczesne kultury wyższe). Za relatywnie najstarszą obecnie istniejącą kulturę na świecie W. Schmidt uważał kulturę Pigmejów afrykańskich, należących do centralnego kręgu kulturowego prakultury. Według hipotezy W. Schmidta ludzkość mając wspólne pochodzenie wywędrowała grupami z praojczyzny zabierając ze sobą dziedzictwo najprostszej kultury, które w najsilniejszym konserwatyzmie zachowała do dzisiaj. Hipoteza ta zawiera cztery założenia: monogeneza człowieka, Azja jako kolebka ludzkości, wędrówka ludów z Azji, stałość kulturowa. Na podstawie studium dzieł W. Schmidta, wyników współczesnych badań etnologicznych, prahistorycznych i paleontologicznych oraz rozpraw krytycznych etnologów, zwłaszcza tzw. nowej szkoły wiedeńskiej, można stwierdzić: 1° — przyjmując formalno-logiczny walor dowodzenia zależności podobnych elementów kulturowych na podstawie kryteriów powiązania, należy pamiętać o możliwości występowania elementu subiektywnego przy określeniu podobieństwa charakterystycznego; 2° — źródłem krytyki pojęcia kręgu kulturowego jest m. in. jego niejasność i wieloznaczność; 3° — systemy kręgów kulturowych o zasięgu światowym bazują na schematycznych uproszczeniach i nieuzasadnionych tendencjach zastosowania wypracowanych w Oceanii kręgów kulturowych do innych kontynentów; 4° — do ustalenia mniej lub więcej pewnej chronologii zjawisk kulturowych nieodzowne jest uwzględnienie przez etnologa źródeł pisanych, tradycji ustnej ludów pierwotnych oraz wyników badań prahistorycznych i archeologicznych; 5° — współczesne badania paleontologiczne nad antropogenezą skłaniają się raczej w kierunku monofiletizmu poligenistycznego i opowiadają się za Afryką jako możliwą praojczyzną człowieka; 6° — poza niezależnym powstaniem i konwergencją podobieństwa kulturowe mogą być tłumaczone zarówno wędrówkami ludów, jak i zapożyczeniami; 7° — akceptując większą tendencję ludów zbieracko-łowieckich do stałości i zachowawczości kulturowej, należy pamiętać o możliwościach rozwoju wewnętrznego w przeciągu długiego okresu dziejów ludzkości. Choć pojedyncze elementy lub grupy elementów wykazują relatywną stałość, to ich funkcje i sposób połączenia oraz układ inwentarza kulturowego tworzący integralnie scaloną całość mogą się zmieniać.

J. Bakalarz TChr. (Lublin), *Przemiany duszpasterstwa polonijnego w Stanach Zjednoczonych*. — Prelegent przedstawił w referacie przeszłość, aktualną sytuację oraz perspektywy duszpasterstwa polonijnego w Stanach Zjedn., wskazując równocześnie na kierunki przemian i możliwości jego rozwoju. Zasadniczą formą duszpasterstwa polonijnego w przeszłości była parafia etniczna; od 1855 r. powstało 900 parafii polonijnych w 110 diecezjach, szczególnie w wielkich metropoliach, obejmujących 70—90% wszystkich emigrantów polskich. Parafia stanowiła centrum życia polonijnego, religijnego,

społecznego, kulturalnego, a nawet ekonomicznego. Kierownikiem parafii był proboszcz, wspomagany przez siostry zakonne, stowarzyszenia i instytucje pomocnicze. Parafie te zachowały swój charakter etniczny do końca lat czterdziestych; w stosunku do miejscowej społeczności były dość ekskluzywne i chroniły Polaków przed nagłą asymilacją, umożliwiając im równocześnie integrację. W ostatnich dziesiątkach lat parafie polonijne przeżywają kryzys i przechodzą okres głębokich przemian o znaczeniu negatywnym i pozytywnym. Zmiany negatywne są wynikiem normalnego procesu integracyjnego oraz zewnętrznych nacisków asymilacyjnych, a także ideowych i społeczno-ekonomicznych przemian grup polonijnych, czy też rozproszenia tradycyjnych skupisk polskich. Zjawiskiem pozytywnym jest zachowanie więzi z parafią, tworzenie się osiedli podmiejskich o charakterze etnicznym oraz rozwijające się odrodzenie etniczne. Dlatego też w dalszym ciągu istnieje zapotrzebowanie wiernych na duszpasterstwo etniczne (polonijne), choć trzeba stwierdzić, że formy i sposoby tego duszpasterstwa nie są dostosowane do współczesnych warunków życia i potrzeb polonijnych. Odnowa duszpasterstwa może się dokonać w ramach ogólnej reformy duszpasterstwa etnicznego w Stanach Zjednoczonych. Reforma ta wymaga planowania i reorganizacji na płaszczyźnie krajowej i diecezjalnej. W skali krajowej zachodzi potrzeba utworzenia odpowiednich instytucji kierowniczych dla całego duszpasterstwa etnicznego oraz dla poszczególnych grup etnicznych. Konieczna przy tym jest współpraca wszystkich biskupów amerykańskich oraz Konferencji Episkopatu Amerykańskiego z konferencjami episkopatu innych krajów. Na płaszczyźnie diecezjalnej odnowa duszpasterstwa polonijnego wymaga poszerzenia reprezentacji grupy polonijnej w zarządzie i życiu poszczególnych diecezji, dokonania reformy parafii polonijnych, upowszechnienia pozaparafialnych form duszpasterstwa oraz zmian w dziedzinie metod duszpasterskich.

G. Okroy TChr. Warszawa), „Człowiek w drodze” — jego drogi i bezdroża przedmiotem troski pasterskiej Kościoła. — Migracje ludności nie są zjawiskiem nowym, charakterystycznym jedynie dla współczesności. Pojawiły się na świecie wraz z człowiekiem, towarzyszą mu nieustannie, kształtują jego postawę życiową, ubogacają ją różnymi wartościami, bądź też wpływają ujemnie, niszcząc potencjał duchowy wypracowany przez lata. Rokrocznie miliony ludzi na całym świecie opuszczają swoją ojczyznę, by osiedlić się w mniej lub bardziej odległym, obcym kraju. Różnorodność kategorii migrantów wyznacza różnorodność form troski Kościoła o nich; będzie więc to troska o emigrantów i imigrantów (pomoc w realizacji migracji, wszechstronna informacja, ułatwianie nawiązywania kontaktów w miejscu przybycia), troska o cudzoziemskich robotników (ułatwianie wyuczenia się języka, równe ich traktowanie) oraz troska o turystów (stworzenie warunków spędzania wolnego czasu). Ruchy migracyjne ubiegłego i obecnego stulecia wyraźnie ukazują, jak owocne mogą być strumienie migracyjne także dla rozszerzania się chrześcijaństwa i chrześcijańskiej postawy życiowej; emigranci budowali w obcych krajach nie tylko swoją doczesną egzystencję, lecz także wraz z nią budowali lokalny Kościół. Tak otwarły się dla chrześcijaństwa kontynenty Australii, Afryki Południowej oraz obu Ameryk.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

II. INFORMACJE

1. Studia misjologii w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim

Największy z papieskich uniwersytetów rzymskich, Pontificia Universitas Gregoriana (PUG), był inicjatorem wprowadzenia misjologii do programu nauczania w uniwersytetach katolickich; pierwsza katedra misjologii katolic-

kiej przy państwowym uniwersytecie powstała już nieco wcześniej w Monasterze.

Teodor Monnens SJ, były misjonarz w Kongu Belgijskim i profesor uniwersytetu w Leuven, wygłosił w PUG w kwietniu 1929 r. cykl odczytów z zakresu misjologii. W 1931 r. władze PUG zwróciły się do Stolicy Ap. z wnioskiem o założenie Wydziału Misjologii. Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów wydała 7 sierpnia 1932 r. dekret, mocą którego erygowano przy PUG dwa nowe wydziały: historii Kościoła oraz misjologii. PUG otrzymał więc uprawnienia nadawania stopni akademickich z misjologii. W Monasterze istniała tylko katedra przy wydziale teologicznym, przy której można było zdobyć jedynie stopień naukowy z teologii, a nie z misjologii.

Pierwszym dziekanem Wydziału Misjologii został wspomniany już T. Monnens SJ, który piastował ten urząd do 1943 r. Program nauczania obejmował wówczas egzegezę misyjną, dogmatykę misyjną, katechetykę misyjną, prawo misyjne w powiązaniu z prawem kanonicznym, cywilnym, kolonialnym i międzynarodowym, historię misji, naukę o protestantyzmie, religiologię oraz naukę o społeczeństwie (etnologia i socjologia). Jezuicka uczelnia zachowała charakter i piętno kontrreformacji: jako jedyna uczelnia katolicka wprowadziła do misjologii naukę o protestantyzmie; łączyła „misję zewnętrzną” z tzw. „misją wewnętrzną”, czyli z nawracaniem heretyków.

Najsławniejszym misjologiem wykładającym w PUG był w pierwszych latach przebywający stale poza Rzymem P. Charles SJ, autor cennych podręczników, który już od 1924 r. prowadził wykłady z misjologii w Katolickim Uniwersytecie w Lowanium; ten wielce zasłużony dla kultury katolickiej uniwersytet nigdy jednak nie erygował katedry misjologii.

Rozwój Wydziału Misjologii został zahamowany w latach wojny; liczba studentów stale malała. Najwięcej było ich w 1941 r., mianowicie 10. Na wykłady z misjologii przychodzili również studenci innych kierunków studiów i oni właśnie stanowili 90% słuchaczy. Tak samo było w pierwszych latach powojennych. W latach 1946—1956 obroniono w PUG 90 tez doktorskich, związanych w jakiś sposób z działalnością misyjną; wśród doktorów tamtych lat figuruje również nazwisko polskiego jezuitę Ignacego Biedy, który w 1950 r. obronił tezę *Fides humanae salutis initium*.

W latach powojennych najwybitniejszym misjologiem PUG jest J. Masson SJ, pochodzący również z ośrodka w Lowanium; w latach 1963—1969 był on piątym z kolei dziekanem Wydziału Misjologii. J. Masson okazał duże zainteresowanie powstałej na ATK w 1969 r. Specjalizacji Misjologii. Przybył specjalnie do Warszawy i brał udział w opracowywaniu programu studiów dla powstającej specjalizacji. Wygłosił również okazyjnie odczyty w Warszawie, Krakowie, Lublinie i Pieniężnie.

W roku akademickim 1977/78 siódmym z kolei dziekanem Wydziału Misjologii był znakomity znawca hinduizmu, Mariasuai Dhavamony SJ, a etatowymi wykładowcami byli: J. Masson SJ — teologia misji, misjografia, buddyzm; Jésus Lopez-Gay SJ — wprowadzenie do misjologii, historia misji, komentarz do *Evangelii nuntiandi*; J. Shih SJ — tendencje kulturowe we współczesnych Chinach, religie chińskie, katechetyka misyjna; Mariasuai Dhavamony SJ — hinduizm, filozofia religii, fenomenologia religii; P. Rossano SJ — teologia religii; M. Hebgas SJ — religie afrykańskie; J. Goetz SJ — kultury ludów pierwotnych, religijna koncepcja pokoju społecznego; A. R. Crolius SJ — teologia akulturacji, duchowość misyjna, mistyka muzułmańska. Wykłady zleczone prowadzili: E. Alberich SDB — katechetyka fundamentalna, R. Heckel SJ — komentarz do *Octogesima adveniens*, F. Uruita SJ — prawo misyjne, D. Grasso SJ — teologia przepowiadania Ewangelii, teologia pastoralna, teologia posługi Kościoła, G. Piovesana SJ — nurty umysłowe współczesnej Japonii, F. Alensio SJ — koncepcja misji w Starym Test., E. Hamel SJ — teologia małżeństwa oraz E. Quarello SDB — moralność chrześcijańska a kultury.

Po dwóch pierwszych latach studiów, w czasie których trzeba wysłuchać 16 wykładów tygodniowo i zdać przewidziane w programie egzaminy, można uzyskać bakalaureat misjologii. Po trzecim roku studiów i wysłuchaniu 7 wykładów tygodniowo, zaliczeniu seminarium, zdaniu przewidzianych egzaminów i napisaniu tzw. małej tezy (*tesina*) można ubiegać się o licencjat z misjologii. Po czwartym roku studiów, po wysłuchaniu 5 wykładów tygodniowo, zaliczeniu seminariów, zdaniu egzaminów i napisaniu tzw. wielkiej tezy, można uzyskać stopień doktora misjologii.

Wydział Misjologii PUG daje wspólnotom misjonarzy, związkom Papieskich Dzieł Misyjnych, seminarium diecezjalnym i wspólnotom zakonnym wysoko kwalifikowanych specjalistów misjologii oraz znawców z zakresu działalności misyjnej Kościoła¹.

ks. Antoni Kurek OMI, Warszawa

2. Studia misjologii w Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie

Człowiekiem, który poruszył katolicką opinię publiczną w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych oraz zainteresował ją misjologią był A. Perbal OMI, wicedyrektor papieskiego Instytutu Misjologicznego przy Urbanianum w Rzymie. W 1932 r. opublikował on na łamach „Revue de l'Université” (34—46, 173—191) artykuł *La science des missions*, w którym zarzucał zarówno misjonarzom, jak i uczelniom katolickim brak zainteresowania dla misjologii.

Powierzony oblatom Uniwersytet Ottawski przygotowywał się już od pewnego czasu do zorganizowania studiów misjologicznych. Rada Naukowa tegoż uniwersytetu wysłała w 1930 r. petycję do Stolicy Ap.; odpowiedź nadeszła w 1932 r. Na mocy dekretu Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów powstała wtedy katedra misjologii, której pierwszym kierownikiem został L. Deschâtelets OMI, późniejszy superior generalny oblatów oraz współtwórca soborowego dekretu misyjnego *Ad gentes*. Była to pierwsza katedra misjologii katolickiej w Ameryce.

W 1945 r. uniwersytet złożył w Rzymie petycję o założenie w Ottawie Wydziału Misjologii. Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów odpowiedziała odmownie; w 1948 r. zezwoliła jedynie na założenie Instytutu Misjologii (Institut de Missiologie) i w 1950 r. zatwierdziła jego statut. W 1965 r. oblaci przekazali państwu wydziały świeckie Uniwersytetu Ottawskiego, a wydziały kościelne zostały zorganizowane w nowy Uniwersytet św. Pawła. Nastąpiły dalsze reorganizacje, skutkiem czego Instytut Misjologii zmienił w 1969 r. nazwę na Institut des sciences missionnaires.

Założycielem i pierwszym dyrektorem Instytutu Misjologii był J.-E. Chagnagne OMI. Już przed drugą wojną światową organizował on w Kanadzie na zlecenie Papieskich Dzieł Misyjnych tzw. Semaines d'études missionnaires du Canada. W 1938 r. zdobył w rzymskim Urbanianum doktorat z misjologii, a w 1947 r. opublikował w Ottawie obszerny, bo liczący 850 stron podręcznik *Manuel de l'Action Missionnaire*. Wreszcie w 1952 r. założył przy Instytucie Misjologii Centre de Recherches en Anthropologie Américainne, nazwane później Centre Canadien de Recherche en Anthropologie. Od 1954 r. Centrum wydawało własny półrocznik „Anthropologica”. Od 1967 r. Instytut Misjologii przy współpracy z Conseil oblat des Oeuvres indiennes et esquimaudes wydaje kwartalnik „Kerygma”, specjalizujący się w zamieszczaniu artykułów i rozpraw z zakresu ewangelizacji amerykańskich Indian oraz Eskimosów.

¹ Por. F. Clausen, *Die Stellung der Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana*, NZM 5(1949)301—305; J. Masson SJ, *Les études de missiologie à l'Université Grégorienne de Rome*, NZM 26(1970)148—153; W. Henkel OMI, *Die katholische Missionswissenschaft in einzelnen Ländern*, ZMR 58(1974)43—48.

J.-E. Champagne był dyrektorem instytutu do 1968 r. Jego następcami byli J. Trudeau OMI oraz H. Goudreault OMI, obecny rektor Uniwersytetu św. Pawła. Aktualnym dyrektorem instytutu jest E. M. Reid OFM Cap. Instytut zatrudnia 19 wykładowców, do których grona należą m.in.: H. Goudreault OMI, C. Champagne OMI, H. Charbonneau OMI, R. Casieux OMI, D. Dancause OMI, J.-G. Goulet OMI i J.-L. Richard OMI. Wykładają oni teologię misji, pastoralistykę misyjną, prawo misyjne, historię misji, duchowość misyjną, biblistkę misyjną, zagadnienia ekumeniczne, antropologię kulturową, etnologię Afryki, Ameryki Północnej i Południowej, historię religii, religie pierwotne, islam, hinduizm oraz buddyzm.

Po wysłuchaniu 210 godzin wykładów obowiązkowych, 150 godzin wykładów fakultatywnych, 60 godzin zajęć seminaryjnych i zdaniu przepisanych egzaminów, studenci otrzymują dyplom studiów misjologicznych. Kto ponadto napisze pracę otrzymuje stopień magistra misjologii. Warunkiem przyjęcia na studia jest matura; absolwenci wyższych seminariów duchownych oraz bakałarze i licencjaci teologii mają własny program studiów magisterskich. W latach 1948—1976 studiowały w instytucie 563 osoby, z których 311 na studiach dziennych, a 252 na skróconych kursach. Wydano 158 dyplomów, a 128 osobom przyznano stopień magistra misjologii.

Cenną inicjatywą instytutu są kursy dokształcające, przewidziane dla misjonarzy przebywających na wakacjach, tzw. Cours de recyclage. W latach 1953—1975 zorganizowano 26 sesji, z których skorzystało 1527 uczestników. Instytut prowadzi również kursy przygotowawcze dla wyjeżdżających na misję. W latach 1970—1975 w kursach uczestniczyły 193 osoby z Kanady i Stanów Zjednoczonych: 176 kobiet i 17 mężczyzn. Amerykański personel misyjny ostatnio wyraźnie się feminizuje.

Działalność Instytutu Misjologii przy Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie można scharakteryzować następująco: 1. Badania naukowe mają ścisłe powiązanie z praktyką misyjną, a szczególne zainteresowanie poświęca się pomocy w rozwoju. 2. Tradycją instytutu jest ścisła współpraca z Papieskimi Działami Misyjnymi w Kanadzie. Instytut kształci działaczy ruchu misyjnego oraz zelaratorów misyjnych. 3. Na zlecenie Instytutu Pastoralnego Instytut Misjologii prowadzi również badania nad problematyką rechrystianizacji zlaicyzowanego społeczeństwa chrześcijańskiego.

ks. Antoni Kurek OMI, Warszawa

III. OPRACOWANIA

Wkład misjonarzy chrześcijańskich do rozwoju badań języka i literatury tamilskiej

Kontakty Indii południowych z chrześcijaństwem rozpoczęły się, wedle tradycji panującej w Tamilnadzie i Kerali, w II w. po Chr., po przybyciu św. Tomasa Apostoła do Kerali¹. Krzewił on chrześcijaństwo, zakładał Kościoły i usiłował nawracać ludność rodzimą na wiarę chrześcijańską. Najstarszy Kościół w Kerali, pochodzący z 182 r. po Chr., powstał — jak się uważa — dzięki jego staraniom. Apostoł udał się następnie w okolice dzisiejszego Madrasu i tam zmarł.

¹ Język tamilski należy do rodziny języków drawidyjskich, rozpowszechnionych na subkontynencie indyjskim, głównie na Dekanie. Mówi nim ok. 40 mln ludzi w południowoindyjskiej prowincji Tamilnad (dawniej: Madras) oraz w północnej części Cejlonu (Sri Lanka). Posiada bogatą literaturę, której początki sięgają II w. przed Chr.

Dane historyczne jednak świadczą, że pierwsze zetknięcie się Indii południowych z Europą i chrześcijaństwem nastąpiło w maju 1498 r., gdy Vasco da Gama przybył do Kalikatu (Kozhikode) w Kerali². Portugalczycy, którzy przybyli do Indii w poszukiwaniu korzeni, budowali forty i faktorie, kościoły i szkoły. Głosili chrześcijaństwo i zapoczątkowali systematyczne, choć dokonywane niestety przemocą, nawracanie na wiarę chrześcijańską. Później zjawili się misjonarze holenderscy, duńscy, angielscy i francuscy.

Misjonarze przybywający do Indii uczyli się języków lokalnych, aby móc porozumieć się z ludnością rodzimą. Opracowywali gramatyki i słowniki języków indyjskich na użytek innych misjonarzy i swych rodaków. Pisali w językach lokalnych książki o Chrystusie, chrześcijaństwie i Biblii. Na obszarach, gdzie działali, zakładali drukarnie i wydawali czasopisma oraz dzienniki. Tłumaczyli też Biblię na różne języki indyjskie. Warto tu wspomnieć, że pierwszym językiem indyjskim, na jaki przełożono Pismo św., był tamilski (1715 r.). Innym godnym uwagi jest fakt, że pierwsza książka drukowana w Indiach również ukazała się w języku tamilskim (1577 r.)³.

Misjonarze wysłani dla głoszenia Ewangelii do Indii południowych, szczególnie do Tamilnadu, byli zdumieni znajdując tam prastarą i bogatą kulturę; zainteresowawszy się nią, zaczęli studiować i przekładać tamilskie poematy etyczne i religijne. Dzięki ich wysiłkom Europa mogła się zapoznać z rozległą i bogatą literaturą Tamilów i z biegiem czasu należycie ocenić znaczenie kultury tego ludu dla rozwoju całej cywilizacji indyjskiej. Indolodzy europejscy, dotąd pochłonięci studiowaniem sanskrytu i innych języków indoaryjskich, po ukazaniu się epokowej pracy bpa Roberta Caldwella, poświęconej gramatyce porównawczej języków drawidyjskich, zainteresowali się badaniem tamilskiego i języków z nim spokrewnionych. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że prace dokonane przez misjonarzy podniosły rangę języka tamilskiego w oczach świata.

Roberto de Nobili (1577—1656), jezuita włoski, przybył w 1606 r. do Maduraj w Indiach Płd. i tu przebywał przez 42 lata. Żył na sposób hinduski (był jaroszem); opanował język tamilski, telugu i sanskryt. Obdarzono go zaszczytnym przydomkiem *tattwabodhahasawamigal* — wielki nauczyciel filozofii. R. de Nobili nakłonił wielu braminów i hindusów z wyższych stanów do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Doskonale opanował język tamilski i jego kanzania ściągają wielkie rzesze słuchaczy. Napisał 17 książek w języku tamilskim, wyjaśniających religię i filozofię chrześcijańską. Był jednym z pionierów prozy tamilskiej. Opracował słownik portugalsko-tamilski. Zmarł 16 stycznia 1656 r. w Majlapurze (obecnie dzielnica Madrasu). Główną jego zasługą było wprowadzenie prozy do literatury tamilskiej, gdyż aż do XVI w. język tamilski pozostawał niemal wyłącznie językiem poezji.

Konstanty Józef Beschi (1680—1742), jezuita włoski, nazwany przez Tamilów *wiramuniwar* — wielki bohaterski pustelnik, wybitna postać w dziejach języka i literatury tamilskiej, przybył do Goa w 1710 r.⁴, po czym udał

² Por. J. Kieniewicz, *Portugalczycy w Azji XV-XX w.*, Warszawa 1976, 7. Warto tu wspomnieć, że teksty starotamilskie zawierają wzmianki o kontaktach handlowych między Tamilnadem a Grecją i Rzymem w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej. Przed przybyciem Portugalczyków istniała w Kerali, krainie położonej na południowozachodnim wybrzeżu Indii, niewielka gmina chrześcijan, zwanych chrześcijanami syryjskimi; przypuszcza się, że przybyli do Kerali w IV w. po Chr. Portugalczycy zmuszali ich do przyjęcia katolicyzmu.

³ Książka ta, zatytułowana *Kirittuwa wedopadesam* (Pouczenie o chrześcijańskim Piśmie św.), jest przekładem dzieła łacińskiego *Flos sanctorum*. Kolejnym drukiem była rozprawa *Kirittuwa wanakkam* (Doctrina christiana) o. Henriquesa SJ, wydana w 1578 r.

⁴ Według innej wersji w 1700 r.

się do Maduraj. Spędził w Tamilnadzie 37 lat. Podobnie jak R. de Nobili, żył na sposób hinduski, był jaroszem, zatrudniał kucharzy-braminów. „Szata jego była barwy jasnopurpurowej, przepasana takimż pasem; nosił biały turban, obrzeżony purpurą; stopy jego tkwiły w wyszywanych pantoflach tureckich. W ręce trzymał długą laskę, na palcu zaś miał tajemniczy pierścień sporządzony z różnych metali. W uszach nosił drogie kolczyki z rubinów i pereł. Gdy podróżował, przed jego palankinem kroczył człowiek niosący parasol z purpurowego jedwabiu, uwieńczony złotą kulką; z obu stron podążali służący ze wspaniałymi wachlarzami z pawich piór; świątobliwy mąż spoczywał wśród tego całego przepychu na skórze tygryziej, wyróżniającej się niezwykłą pięknoscia, którą — gdy wysiadał z palankinu — kładziono na ziemi, aby się na niej usadowił”⁵. Beschi utrzymywał przyjazne stosunki z ówczesnym naczelnikiem okręgu Tiruczczirapalli, Czandą Sahibem, który go mianował swym głównym zarządcą.

K. J. Beschi znał kilka języków. Jego udział w rozwoju rozmaitych dziedzin kultury tamilskiej jest wprost nieoceniony. Był gramatykiem, leksykografem, prozaikiem, poetą, tłumaczem i filozofem. Był także pionierem leksykografii tamilskiej oraz ojcem tamilskiej noweli. Dokonał reform pisma tamilskiego, które szybko się przyjęły, a później były jeszcze doskonalone. Napisał po łacinie dwie gramatyki: *Gramatykę dialektu potocznego języka tamilskiego* (r. 1728) oraz *Gramatykę dialektu literackiego* (r. 1730). Przełożono je na angielski i wydano niemal sto lat później. Pierwsze z tych dzieł daje zarys gramatyki języka mówionego, drugie natomiast opisuje najważniejsze cechy języka pisanego, porównując je i kontrastując z faktami mowy potocznej. Gramatyka języka literackiego zawiera także rozdział o prozodii tamilskiej, mający stanowić pomoc w układaniu poezji. Oba dzieła do dziś nic nie straciły ze swej wartości. Poza gramatykami przeznaczonymi dla Europejczyków K. J. Beschi napisał też gramatykę tamilską dla Tamilów; nazwano ją *Tonnul wilakkam* (Światło starej księgi). Składa się ona z pięciu części zawierających 370 sutr⁶, poświęconych fonetyce, gramatyce, poetyce, prozodii oraz retoryce. Pisząc tę książkę Beschi korzystał z innych gramatyk, układanych przez rodzimych autorów w różnych epokach. W wielu jednak miejscach odchodził od nich i wprowadzał nowe reguły odpowiadające potrzebom języka jego czasów. Gramatyka ta zasługuje na specjalną wzmiankę w dziejach tamilskiej tradycji gramatycznej, ponieważ obejmuje wszystkie pięć części, na jakie dzielono naukę o języku oraz uwzględnia zmiany zachodzące w języku.

Punktem zwrotnym w historii leksykografii tamilskiej był ułożony przez Beschiego słownik języka tamilskiego, zwany *Caturakaradi*. Przed ukazaniem się tego dzieła słowniki były układane w ten sposób, że wyrazy były podawane nie w porządku alfabetycznym, lecz przedmiotowym, działami i w formie wierszowanej. Taki rodzaj słownika nosił nazwę *nighantu*. Beschi natomiast po raz pierwszy zastosował układ alfabetyczny. Słownik jego stał się tak popularny, że każdy pandit tamilski uważał za punkt honoru mieć go w domu. Poza tym słownikiem jednojęzycznym Beschi opracował słownik tamilsko-angielski, portugalsko-łacińsko-tamilski oraz tamilsko-łaciński. Przypuszcza się, że ułożył również słownik tamilsko-francuski.

Doskonała znajomość języka i prozodii oraz głębokie zainteresowanie poezją tamilską zachęciły go do pisania po tamilsku wierszy ku czci Najśw. Maryi Panny, której figurę umieścił w założonym przez siebie kościele w wiosce Tirukkawalur. Ułożył też poemat epicki, zatytułowany *Tempawani* (Nieświadnący wieniec), opisujący dzieje św. Józefa, Maryi i Jezusa. W przed-

⁵ C. J. Beschi, *A Grammar of the Common Dialect of the Tamil Language*, Tandżawur 1971, s. III (przekład B. B a b i n g t o n a).

⁶ *Sutra* to zwięzła sentencja czy krótka reguła. Tradycyjne dzieła naukowe w Indiach były zbiorami takich właśnie reguł.

mowie do tego dzieła K. J. Beschi mówi, że ułożył je z błogosławieństwem Matki Boskiej, którą nazywa *Perinajaki* (Wielka Bogini). *Perinajaki* w kościele w Konankuppam jest ubrana w sari, strój kobiet indyjskich. Wspomniany poemat, napisany w metrum *wiruttam* używanym głównie przez poetów-epików, liczy 3615 zwrotek i składa się z trzech pieśni podzielonych na 36 rozdziałów. Choć utwór ten nie dorównuje poematom klasycznym, jednak jest jednym z najwybitniejszych dzieł tamilskiej poezji chrześcijańskiej. Obok utworów poetyckich K. J. Beschi napisał też szereg dzieł prozaicznych, poświęconych nauce chrześcijańskiej, obowiązkom ludzi pragnących wieść życie zakonne oraz różnym kwestiom filozoficznym. Najlepszym z jego utworów prozaicznych jest *Paramarthagurukathaiikal* — zbiór opowieści o naiwnym pustelniku i jego niemądrych, lecz wiernych uczniach. Książka ta, napisana w dialekcie ludowym, jest przesycona humorem napawającym czytelników szczerym śmiechem. Dzieło to stało się wzorem dla autorów piszących opowiadania. Jako tłumacz K. J. Beschi przełożył częściowo na łacinę najslawniejszy klasyczny poemat tamilski *Tirukkural*⁷. Wszystkie jego dzieła, natchnione prawdziwą i głęboką miłością do kultury i ludu kraju Tamilów, wzbogaciły i pozostawiły niezatarte piętno na kartach jego historii.

Po okresie misjonarzy katolickich, głównie Włochów, nastąpił okres działalności misjonarzy protestanckich, przedstawicieli narodów germańskich (Niemcy, Holendrzy, Anglicy). Pierwszym spośród nich był Bartholomäus Ziegenbalg (1683 - 1719), protestancki misjonarz niemiecki, absolwent uniwersytetu w Halle. Przybył do Tamilnadu w 1709 r., wysłany przez króla duńskiego Fryderyka IV dla krzewienia chrześcijaństwa i „cywilizowania” ludu. Uczył się tamilskiego u wiejskiego nauczyciela i ku zdziwieniu mieszkańców wsi, opanował język w ciągu ośmiu miesięcy. Ponieważ było bardzo trudno zdobyć materiały drukowane do nauki tamilskiego, starał się czytać rękopisy na liściach palmowych. Trudności, jakie spotykał, uświadomiły mu potrzebę drukowania książek po tamilsku. Zwrócił się więc do swych przyjaciół i znajomych w Niemczech oraz do Towarzystwa Krzewienia Wiedzy Chrześcijańskiej w Londynie z prośbą o dostarczenie maszyn drukarskich. Otrzymał z Halle prasę drukarską z czcionkami tamilskimi i założył drukarnię oraz fabrykę papieru. Wydał wiele książek i broszur traktujących o religii chrześcijańskiej, które rozdawał bezpłatnie. Inne oficyny prowadzone przez misjonarzy w Tamilnadzie i Kerali drukowały książki na wyłączny użytek zakonników i księży. Ziegenbalg jako pierwszy udostępnił wydawnictwa drukowane prostemu ludowi; jest to jego największa zasługa. Obok literatury religijnej wydawał też tamilskie podręczniki dla dzieci. Innym jego wielkim osiągnięciem był częściowy przekład Nowego Testamentu, opublikowany w 1715 r.; tłumaczenia dokończył inny misjonarz niemiecki, Benjamin Schultze, który też przetłumaczył Stary Testament, opublikowany w 1727 r. Portugalczyk Filip de Melho wydał swój przekład Nowego Testamentu w 1749 r. na Cejlonie (Sri Lanka).

Mówiąc o przekładach Biblii na język tamilski warto wspomnieć, że pierwsze tłumaczenie Ziegenbalga ukazało się w 1715 r., ostatnie zaś, wydane nakładem Towarzystwa Biblijnego Indii i Cejlonu, w 1949 r. W ciągu tych 234 lat Nowy Testament przekładano siedmiokrotnie, a Stary Testament — sześciokrotnie. Inne publikacje Ziegenbalga obejmują słownik tamilsko-łaciński, studium porównawcze gramatyki tamilskiej i łacińskiej, *Genealogię bogów malabarskich* oraz przekład niemiecki wybranych tamilskich poematów etycznych. Dzięki Ziegenbalgowi Tamilowie po raz pierwszy mogli czytać Biblię w swym własnym języku i uzyskali dostęp do innych książek drukowanych.

Jan Filip Fabricius (1710 - 1791), misjonarz niemiecki, przybył do

⁷ O dziele tym por. Poezja 10(1974)62—73.

Indii w 1740 r. i pracował dla Towarzystwa Krzewienia Wiedzy Chrześcijańskiej. Przełożył Nowy Testament i wydał go w 1772 r., natomiast Stary Testament w jego przekładzie ukazał się pośmiertnie w 1796 r. Miał on ciekawą metodę tłumaczenia: najpierw przekładał pewną część tekstu, zapraszał do siebie różne osobistości z wszystkich stanów społecznych, odczytywał im swój przekład i pytał ich o zrozumienie tłumaczenia. Na podstawie ich sugestii wnosił niezbędne poprawki i przystępował do tłumaczenia dalszych części Biblii. Przekłady Fabriciusa uchodzą za znacznie lepsze od innych i dlatego tłumacza nazwano ojcem tamilszczyzny chrześcijańskiej (jest to wariant języka tamilskiego, używany przez chrześcijan w liturgii, różniący się dość poważnie od innych form tamilskiego). Fabricius ułożył wiele pieśni kościelnych. Z dziedziny leksykografii trzeba wymienić jego słownik angielsko-tamilski liczący 9000 haseł, później znacznie rozszerzony przez Winsłowa (67000 haseł, wydany w 1862 r.).

Robert Caldwell (1814-1891), Irlandczyk, pracownik Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego, przybył do Madrasu w 1838 r. Działał we wsi Itanjankundi w pobliżu Tirunelweli, w południowej części Tamilnadu, gdzie spędził 50 lat. Gdy przybył w te strony, było tam zaledwie 600 chrześcijan, dzięki jego zaś pracy liczba ta zwiększyła się do 100 tys. W uznaniu jego wielkich zasług został mianowany w 1872 r. biskupem. Uczył się sanskrytu, tamilskiego i innych języków Indii Płd. W czasie studiów doszedł do wniosku, że języki południowoindyjskie stanowią grupę odrębną od sanskrytu i języków z nim spokrewnionych. Dalsze badania lingwistyczne dostarczyły mu nowych dowodów na poparcie tej tezy i doprowadziły do napisania jego wielkiego dzieła — *Gramatyki porównawczej języków drawidyjskich*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1856 r. Caldwell'a słusznie można nazwać twórcą językoznawstwa drawidyjskiego, a jego książka, stale uważana za klasyczne dzieło z tej dziedziny, otworzyła nowe drogi w zakresie filologii porównawczej. Caldwell jest również twórcą terminu „drowidyjski”, którym określił on grupę spokrewnionych języków południowoindyjskich. Aż do jego czasów powszechnie sądzono, że sanskryt jest podstawą wszystkich języków Indii i żaden z języków tego kraju nie może się obyć bez pomocy „mowy bogów”. Caldwell jednak, na podstawie wyników swoich badań, obalił to przekonanie i wykazał, że tamilszczyzna dzięki swej bogatej treści może funkcjonować bez uciekania się do pomocy innych języków. Uznając fakt, że języki drawidyjskie zapożyczyły wiele wyrazów z sanskrytu, podał jednocześnie w sanskrycie sporą liczbę wyrazów pochodzenia drawidyjskiego. Jego zdaniem języki drawidyjskie są blisko spokrewnione ze „scytyjską” rodziną językową (pojęciem tym określał języki altajskie, bądź też tylko odłami turecki wielkiej rodziny altajskiej). Caldwell potrafił wyliczyć tylko 12 języków należących do rodziny drawidyjskiej, dziś jednak wiemy, że grupa ta obejmuje 24 języki oraz wiele dialektów. Chociaż badania prowadzone w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci podważają niektóre założenia Caldwell'a i wnoszą poprawki do niektórych jego stwierdzeń, to jednak zasadnicza wartość jego książki pozostaje niezmienną; swym dziełem sprawił, że Drowidowie poczuli się dumni ze swych języków i swej kultury, a zarazem stworzył nową dziedzinę nauki — filologię porównawczą. O znaczeniu jego książki świadczy fakt, że była ona 25-krotnie wznawiana. Innym godnym uwagi dziełem Caldwell'a jest praca o historii Tirunelweli. Przypisuje się mu też autorstwo kilku książek w języku tamilskim.

G. U. Pope (1820-1903), misjonarz angielski, spędził w Tamilnadzie 33 lata. Zakładał stacje misyjne i szkoły. W 1871 r. przeniósł się do Bangaluru. W 1882 r. wrócił do Anglii, gdzie przez 3 lata pracował jako sekretarz zarządu Manchesteru. Potem został mianowany profesorem języka tamilskiego na Uniwersytecie Oxfordzkim. Pope miał sposobność uczyć się tamilskiego u wielkiego poety i uczonego Ramanudży, obdarzonego zaszczytnym mianem *kawirajar* — czcigodny król poetów. Pope doskonale opanował ten

język. Dzięki jego przekładom świat mógł się zapoznać z ukrytymi skarbami literatury tamilskiej. Przełożył na angielski *Tirukkural* i *Nalatiyar*, liczący 400 zwrotek poemat etyczny, pochodzący z VIII w. po Chr. oraz *Tiruwaczakam*, poemat religijny ku czci Siwy, pochodzący z IX w., dzieło słynnego poety *Manikkawaczakara*. Przekładu *Tiruwaczakam*, opublikowanego w 1900 r., dokonał mając 80 lat. Tłumaczenia i wstępy do przekładanych dzieł dowodzą, że swobodnie sobie radził z tekstami oryginalnymi i potrafił na ogół trafnie oddać uczucia i myśli poetów. Publikował też tłumaczenia wybranych utworów starotamilskich. Wydał antologię poezji tamilskiej oraz opracował gramatykę języka tamilskiego w trzech częściach. Napisał też po tamilsku kilka utworów prozą o tematyce religijnej. Regularnie pisywał do różnych czasopism artykuły poświęcone kulturze tamilskiej. *Pope*, który zwykł był mawiać o sobie, że jest *tamil manawan* — skromnym uczniem studiującym język tamilski — swymi doskonałymi przekładami i głębokimi, pobudzającymi do myślenia artykułami, zasłużył się wielce w dziedzinie badań nad kulturą tamilską.

Herman G u n d e r t (1814-1893) był wielce zasłużonym w dziedzinie badań nad językiem malajalam⁸, blisko spokrewnionym z tamilskim. Był on członkiem Bazylejskiego Towarzystwa Misyjnego i przybył do Madrasu w 1836 r. ze Stuttgartu. W drodze do Indii nauczył się języka bengalskiego, hindi i telugu. Pierwotnym celem jego podróży była Kalkuta, przez przypadek jednak wyłądował w Madrasie i pewien czas przebywał w Tamilnadzie, ucząc się tamilskiego. Potem udał się do Kerali, gdzie spotkał się z maharadzą *Trawankuru*. Tam prawdopodobnie po raz pierwszy zetknął się z językiem malajalam i postanowił się go nauczyć. Decyzja ta miała się okazać prawdziwym dobrodziejstwem dla malajalam. *G u n d e r t* opanował język do tego stopnia, że mógł w nim napisać wiele książek. Nie było dziedziny języka i literatury malajalam, który by nie uwiecznił swym piórem.

Opierając się na ówczesnych zasadach naukowych napisał gramatykę malajalam z objaśnieniami po angielsku. Była to pierwsza gramatyka malajalska w języku krajowym. Pierwsza jej część ukazała się w 1851 r., a druga w 1868 r. Pracę swą *G u n d e r t* wzbogacił wieloma przykładami zaczerpniętymi z rozmaitych tekstów i dialektów, objaśniając najdrobniejsze różnice w użyciu form gramatycznych. Od czasu opublikowania książki *G u n d e r t a* ukazało się wiele prac z tej dziedziny, żadna jednak, z wyjątkiem gramatyki radży *Warmy* zatytułowanej *Keralapaninijam* (wiele zresztą zawdzięczając *G u n d e r t o w i*), nie dorównała dziełu europejskiego misjonarza.

Kolejnym dziełem *G u n d e r t a* był słownik malajalamsko-angielski, który ukazał się w 1872 r. Wydanie tego słownika było momentem przełomowym w dziejach języka malajalam. W pracy widać zadziwiającą rozległość wiedzy językowej jej autora. Aby wyjaśnić rozmaite odcienie znaczeniowe wyrazów, *G u n d e r t* wykorzystał wszystkie źródła, włącznie z przysłowiami. Do dziś trudno znaleźć inny słownik, który by mu dorównał. *G u n d e r t* wprowadził do malajalam znaki przestankowe oraz nowe terminy gramatyczne, zapożyczone z tamilskiego. Napisał 26 książek w malajalam i przełożył Biblię na ten język. Trzy jego prace są poświęcone dziejom Kerali. Spędziwszy w Kerali 23 lata, wrócił do Niemiec w 1859 r. *G u n d e r t* dla malajalam jest tym, czym *B e s c h i* dla tamilskiego.

Reasumując należy stwierdzić, że misjonarze wykonując z powodzeniem swe zadania misyjne, położyli ogromne zasługi dla rozwoju języków południowoindyjskich w ogóle, a tamilskiego oraz malajalam w szczególności. Ich pobyt w Tamilnadzie był korzystny dla obu stron: zdobyli dla swej wiary miliony wyznawców, Tamilowie zaś pozyskali uznanie dla swego języka i kul-

⁸ Malajalam — język drawidyjski, którym mówi ok. 20 mln ludzi w południowoindyjskiej prowincji Kerala (dawny Trawankur i Koczin). Początki literatury sięgają XIII w. po Chr.

tury. Dzięki misjonarzom Tamilnad otrzymał drukarnie, które się stały ważnym narzędziem rozwoju prozy tamilskiej; udział krzewicieli wiary chrześcijańskiej w tej dziedzinie był ogromny. Byli oni prawdziwym pomostem kulturalnym między Wschodem a Zachodem. Tamilsy pisarze chrześcijańscy, kontynuując tradycję zaprowadzoną przez misjonarzy, starają się wszechstronnie rozwijać kulturę tamilską. Warto tu wspomnieć, że autorem pierwszej powieści tamilskiej był chrześcijanin, Wedanajakam Pillaj (1824-1889). Niech to zwięzłe wyliczenie zasług misjonarzy chrześcijańskich będzie wyrazem szacunku i czci wobec tych wielkich ludzi.

Ramanathan Sundaram, India
tłum. z ang. Andrzej Ługowski, Warszawa