

Marian Faliszek, Krzysztof Gładkowski, Tadeusz Dajczer, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 54/4, 151-164

1984

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. INFORMACJE. 1. Australia i Oceania: kultury tradycyjne wczoraj i dziś. Sesja naukowa we Wrocławiu. — 2. Zapomniany etnolog i religioznawca. II. OPRACOWANIA. Anglikański ruch misyjny w pierwszym okresie po Reformacji.*

I. INFORMACJE

1. Australia i Oceania: kultury tradycyjne wczoraj i dziś

Sesja naukowa we Wrocławiu, 26—27 XI 1983 r.

Sesje naukowe poświęcone kulturom Australii i Oceanii stały się już tradycją dla Katedry Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego i Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Pierwsza tego typu sesja poświęcona pamięci zmarłego prof. A. L. Godlewskiego odbyła się w rocznicę jego śmierci w 1976 r. Materiały tejże sesji oraz dwóch następnych zostały opublikowane w Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego w ramach serii *Acta Universitatis Vratislaviensis*¹. Czwarta z kolei sesja naukowa, która odbyła się w dniach 26—27 listopada 1983 r. była kontynuacją poprzedniej nt. *Australia i Oceania: kultury tradycyjne wczoraj i dziś* (cz. II), tym razem w przeważającej części poświęcona działalności naukowo-badawczej Bronisława Malinowskiego z okazji zbliżającej się setnej rocznicy jego urodzin.

1. G. Kubica-Kłysz (Kraków) scharakteryzowała B. Malinowskiego na tle środowiska naukowego Młodej Polski w Krakowie. Środowisko naukowe jego ojca Lucjana Malinowskiego, jego przyjaźnie i studia na Uniwersytecie Jagiellońskim wywarły duże piętno na jego dalszych studiach i pracach w ramach anglosaskiej nauki. A. Paluch (Kraków) przedstawił główne tezy funkcjonalnej teorii kultury B. Malinowskiego, które zawierają się w jego praktycznych badaniach terenowych. B. Malinowski, zdaniem prelegenta, był słabym teoretykiem i dlatego nie wypracował całościowej teorii kultury. Analizując jego nieliczne wypowiedzi teoretyczne i badania terenowe można wyodrębnić jakby dwóch Malinowskich. Kultura według niego ma charakter całościowy (holizm), jest systemem integralnym o charakterze funkcjonalnym i zawierającym w sobie konieczny aparat instrumentalny.

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

¹ A. Paluch (red.), *Ludy i kultury Oceanii. Sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego, Wrocław 27—28 XI 1976*, Wrocław-Warszawa 1979; E. Pietraszek (red.), *Polskie badania obcych kultur ludowych. Materiały konferencji we Wrocławiu w dniach 25—26 listopada 1978 r.*, Wrocław 1981; tenże, *Australia i wyspy Pacyfiku. Ludy i kultury*, Wrocław.

Badania empiryczne wskazują, że każde ludzkie zachowanie ma w sobie pewien element dysfunkcji, ale kultura pomaga do integracji zachowań ludzkich w ramach określonego systemu kulturowego. Według niego jedynym narzędziem, które pozwala na poznanie rzeczywistości, jest kategoria funkcji. Kultura ma przede wszystkim charakter funkcjonalny, służąc zaspokojeniu ludzkich potrzeb zależnie od możliwości geograficzno-klimatycznych. Z funkcjonalną rolą kultury wiąże się z konieczności aparat instrumentalny, który pozwala człowiekowi adaptować się do środowiska celem zaspokojenia swoich potrzeb, przede wszystkim biologicznych. B. Malinowski nie przyjmuje w całości założeń pozytywizmu ani nie ogranicza się do czystego opisu, gdyż wszystko buduje na jakiejś bliżej nie określonej wizji świata. Bliższe badania jego twórczości wskazują, że jako badacz terenowy był głębokim humanistą, a jako teoretyk za biurkiem był pozytywistą.

Z. Mach (Kraków) w referacie pt. *Rozwój metody intensywnych badań terenowych* podkreślił powszechne uznanie B. Malinowskiego za „ojca metody badań terenowych”. Na tle panujących wówczas poglądów ewolucjonistycznych i historycznego kierunku badań, oryginalność metody B. Malinowskiego polega na empirycznym podejściu do kultury, której bezpośrednie badania terenowe winny prowadzić do jej teorii, a ta z kolei winna być ciągle w praktyce weryfikowana. Chodzi przede wszystkim o to, aby na wszelkie zjawiska kultury patrzeć oczyma tubylców, którzy tą kulturą żyją i tworzą ją na każdy czas.

Do pełniejszego obrazu działalności naukowej B. Malinowskiego H. i W. Aleksandrowiczowie (Wejherowo) wnieśli uwagi dotyczące jego wysiłków na rzecz powołania w 1942 r. Polskiego Instytutu Naukowego w Stanach Zjednoczonych z siedzibą w Nowym Jorku. Jako pracownik naukowy uniwersytetu w Londynie pisał prawie wyłącznie w języku angielskim, nigdy nie ukrywał swego polskiego pochodzenia. Będąc zaś profesorem uniwersytetu w Yale od 1939 r. włącza się w tamtejszy ruch odrodzenia zlikwidowanej przez okupanta w Polsce Polskiej Akademii Umiejętności. Jako najbardziej znacząca osobistość naukowa polskiego pochodzenia trafia przez swoich przyjaciół i kolegów do najwyższych władz państwowych Stanów Zjednoczonych i uzyskuje od nich zatwierdzenie Polskiego Instytutu Naukowego. Wybrany pierwszym jego prezesem w krótkim czasie nakreślił program interdyscyplinarnych badań naukowych, opracował statut i plan wydawniczy. Zmarł nazajutrz po inauguracyjnym wykładzie w tymże instytucie. Jego rolę polityczną dla spraw zwłaszcza nauki polskiej można porównać do roli, jaką odegrał Ignacy Paderewski w okresie pierwszej wojny światowej. Pewnym uzupełnieniem znaczenia i roli B. Malinowskiego w Stanach Zjednoczonych był przysłany z Nowego Jorku referat P. Kopczyńskiego na temat recepcji funkcjonalizmu w tamtejszym środowisku naukowym. Podkreśla się do dziś jego zasługi w dziedzinie metodyki badań terenowych, etnolingwistyki, teorii religii i magii oraz osobisty przykład kompleksowych badań terenowych. Jego antropologię kulturową nazywa się również antropologią ekologiczną.

W dalszej części przedstawiono również szereg zagadnień szczegółowych w oparciu o materiał badawczy B. Malinowskiego. J. Tittenbrun (Poznań) w referacie pt. *Problematyka własności w pracach Bronisława Malinowskiego* przedstawił różnorodne znaczenie tego pojęcia odnośnie do podmiotu własności, jakim jest jednostka, rodzina czy wspólnota szczepowa. Jakby dalszym rozwinięciem tego tematu był referat Z. Brynikowskiego (Poznań) na temat: *Gospodarka a inne sfery życia społecznego w pracach Bronisława Malinowskiego*. Życie gospodarcze to nie tylko produkcja, wymiana dóbr i konsumpcja. B. Malinowski pojmuje gospodarkę bardzo szeroko, gdyż nie ogranicza jej tylko do materialnych elementów kultury, ale włącza w nią całe bogactwo kultury duchowej. Człowiek przez działalność gospodarczą tworzy sobie sztuczne środowisko — zaplecze materialne, które zaspokaja

jego podstawowe potrzeby, ale nie ono decyduje o poziomie danej kultury, gdyż ostateczna jej siła tkwi w religii i moralności. Integralną częścią gospodarki jest również nauka i różnorodne praktyki magiczne. Problematykę funkcji magii w pracach B. Malinowskiego przedstawił M. Mikołajczyk (Wrocław). Magia w ujęciu B. Malinowskiego ma przede wszystkim instrumentalne znaczenie. Akt rytualny magii spełniany jest zawsze celem otrzymania konkretnego skutku. Magia odwołuje się do mitycznych sił, ale zawsze ma charakter antropocentryczny, bo skierowana jest na człowieka.

W ramach dyskusji H. Zimón (Lublin) dodał, że problem magii nie został przez B. Malinowskiego dopracowany do końca. Niezbyt dokładnie rozróżniał on między religią, która ma cel sama w sobie, a magią, która zawsze ma charakter utylitarny. Podczas gdy religia używa języka błagania, magia posługuje się językiem rozkazu. Należy też rozróżnić tzw. magię czarną, której odpowiednikiem polskim są czary, a jej celem jest zawsze wyrządzenie zła i szkodenie, od magii białej, której celem jest pomoc człowiekowi, ochrona od złego.

E. Kłosek (Wrocław) w referacie na temat: *Siły prawa i porządku społeczności plemiennej w ujęciu Bronisława Malinowskiego* podkreślił przede wszystkim nieadekwatność europejskiego rozumienia prawa w stosunku do tego zjawiska u ludów badanych przez B. Malinowskiego. Ich wzajemnych odniesień nie można ograniczyć do zasady *do ut des*, gdyż np. mąż pracuje na utrzymanie siostry wraz z jej dziećmi sam licząc na wspianiałość brata swojej żony. Jest to niepisane prawo, którego nikt nie waży się lekceważyć ze względu na wspólnotową siłę jego zobowiązania. M. Faliśzek (Pieniężno) w referacie pt. *Kulturowa interpretacja moralności w świetle funkcjonalizmu Bronisława Malinowskiego* przedstawił w oparciu o analizę jego funkcjonalnej teorii kultury pojęcie moralności, w której zasadniczą rolę odgrywają dwie podstawowe normy: imperatyw natury i imperatyw kultury. Ponieważ — zdaniem B. Malinowskiego — „człowiek rzadko zdaje sobie sprawę z takich postulatów ogólnych, jak ciągłość gatunku, rasy, narodu, natomiast tym, co bezpośrednio oddziałuje na jego świadomość i zmusza go do konkretnego działania jest imperatyw kulturowy”, stąd moralność poszczególnych ludów można zrozumieć w ramach ich konkretnej kultury. Wychodząc zaś z definicji moralności, że „jest to wartościowość w układzie finalistycznym człowieka” (ks. prof. St. Witek) trzeba zauważyć, iż owo wartościowanie związane z sumieniem ukształtowanym przez określony system wartości funkcjonujący w danej kulturze będzie przeważnie osądem kulturowym w oparciu o kulturowy imperatyw.

Wśród szczegółowych opracowań znalazł się również referat inż. J. Litwina (Gdańsk) na temat sztuki skutniczej w publikacjach Bronisława Malinowskiego. Wiele szczegółów odnoszących się zarówno do jego życia, jak i działalności badawczej oraz opracowań teoretycznych wniosła ożywiona dyskusja. Szczególnie cenne były uwagi A. Posern-Zielińskiego (Poznań), który ukazał tzw. antyportret B. Malinowskiego na tle różnych kierunków antropologii krajów zachodnich i wschodnich. Po wielu negatywnych ocenach jego dorobku, zabarwionych względami ideologiczno-politycznymi przyznaje mu się powszechnie pionierską rolę w zakresie badań terenowych i humanistyczne podejście do człowieka i jego twórczości.

2. Zgodnie z zasadniczym tematem sesji — *Australia i Oceania: kultury tradycyjne wczoraj i dziś* — wygłoszono szereg referatów o różnej tematyce odnoszącej się do tego rejonu świata. Wł. A. Drapella (Gdynia) w referacie pod tytułem: *Tematyka obszaru Pacyfiku w piśmiennictwie polskim i w języku polskim XVI—XX w.* uzasadnił istnienie kultury morskiej, która zgodnie z teorią funkcjonalizmu B. Malinowskiego jest odpowiedzią na naturalną potrzebę żeglowania (*navigare necesse est*). Można nawet mówić o swego rodzaju instynkcie żeglarskim, który pociąga do zdobywania coraz

to nowszych miejsc na morzu, nie dla próżnej sławy, lecz dla społecznego wkładu w ogólne dobro ludzkości. Ciekawa i bogata w treści jest psychologia i socjologia żeglarstwa, które okazuje się ważnym elementem kształtowania osobowości i wspólnoty ludzkiej. Refleksje natury ogólnej zostały zobrazowane licznymi przykładami polskich żeglarzy obszaru Pacyfiku. E. Lisowska-Szleszkowska (Wrocław) omówiła natomiast *Relacje Sygurga Wiśniowskiego (1841—1892) jako pierwsze etnograficzne źródło w języku polskim do kultury ludów Australii i Oceanii*. Nie był on wprawdzie uczonym etnologiem, ale jako bystry obserwator przekazał w swoich pismach wiele cennych uwag na temat życia i zwyczajów, szczególnie Maorysów z Nowej Zelandii i mieszkańców wyspy Fidżi. Autorka wspomniała również dwóch innych polskich podróżników tego regionu świata Seweryna Korzelińskiego (1804—1876) i Bolesława Dolańskiego (1824 — zm. po 1855), których relacje etnograficzne pokrywają się z relacjami S. Wiśniowskiego i wzajemnie uzupełniają.

Referat K. Zielnicy (Wrocław) na temat: *Polskie koncepcje osadnicze na Oceanii w XIX w.* ukazał natomiast być może mało znany projekt Piotra Wereszczyńskiego dotyczący założenia na Nowej Gwinei Wolnej Niepodległej Polski. Chodziło bowiem o to, aby na nie zajętych jeszcze przez nikogo terenach Nowej Gwinei utworzyć Państwo Polskie, które wówczas nie istniało na mapie świata. Liczne materiały dotyczące tego projektu znajdują się w Archiwum Biblioteki Ossolineum we Wrocławiu. J. Kamocki (Kraków) w referacie pt. *Zbiory indonezyjskie Mariana Raciborskiego (1863—1917) w Muzeum Etnograficznym w Krakowie* przedstawił ich genezę, historię i stan obecny. Marian Raciborski jako przyrodnik wysłany na badania do Indonezji stał się równocześnie miłośnikiem poezji i teatru lalkowego, z którymi spotkał się na wyspie Jawie. Zgromadzone przez niego komplety lalek do różnego rodzaju przedstawień eposów misterii i małych dramatów ludowych oraz kolekcje sztyletów i batików jawańskich są od 1917 r. własnością Muzeum Etnograficznego w Krakowie.

Więcej nieco uwagi poświęcono kulturze Papui Nowej Gwinei. A. Kozyra (Wrocław) i F. Rosiński (Nysa) przedstawili referat pt. *Ceremonialna wymiana handlowa Moka na Nowej Gwinei*. Nie chodzi tu o zwykły targ, na którym można zyskać lub stracić. Jest to raczej archaiczna forma kredytu o znaczeniu społecznym, rytualnym i mitologicznym. Spełnia podobną rolę, co badany przez B. Malinowskiego system Kula na wyspach Trobrianda². W drugim referacie A. Kozyra omówiła tradycyjne przywództwo u papuaskich plemion Nowej Gwinei. Zwrócono uwagę, że funkcje przywódcy zdobywa najczęściej osoba obdarzona specjalnymi sprawnościami, takimi jak zręczność w walce, krasomówstwo czy bogactwo wyrażające się np. w liczbie posiadanych świń. Rzadziej natomiast ma to miejsce drogą samego dziedziczenia, gdy np. wódz rezygnuje dobrowolnie z urzędu na rzecz swego syna. Zadaniem wodza jest rozstrzyganie sporów, prowadzenie walk, urządzenie świąt świniobicia (sing-sing) itp. W. Kowalak (Warszawa) w referacie pt. *Epistemologiczne podstawy kargizmu na Nowej Gwinei* podkreślił szczególnie potrzebę rozróżnienia przyczyny i warunków powstawania tego kultu. O ile przyczyną zasadniczą jest tradycyjna struktura społeczno-religijna (stacyjna struktura świata, utylitaryzm magii, skłonność do wizji i fantazji, poglądy eschatologiczne bez głębszego uzasadnienia itp.), to warunkiem powstania kargizmu jest spotkanie się z kulturą białych. Nowogwinejczycy nie rozumiejąc tej kultury próbują na swój sposób ją tłumaczyć i wprowadzać w życie. Natomiast W. Czaprán (Wrocław) w referacie pt. *Struktura*

² B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku*. Warszawa 1967; J. Mazur, *Społeczno-moralne aspekty wymiany „Kula” u mieszkańców Wysp Trobriandzkich na podstawie badań Bronisława Malinowskiego*, Lublin 1980 (praca magisterska, KUL).

społeczna ludów Melanezji zajęła się istniejącymi tam formami pokrewieństwa matry- czy patrylinearnego. Linie genealogiczne są podstawą tworzenia się klanów, które mogą mieć charakter lokalny lub rozproszony. Pokrewieństwo odgrywa w każdym razie bardzo ważną rolę, o czym świadczą ich znajomość swoich krewnych (każdy przeciętnie zna około dwustu krewnych).

Również Australii poświęcone były dwa referaty natury bardziej szczegółowej. F. Rosiński omówił strukturę genetyczną rodzimej ludności Australii i Oceanii w oparciu o badania serologiczne. Pewne grupy krwi będące bardziej odporne na związane z układem klimatycznym epidemie zapewniały liczącą przewagę jednych ludów nad drugimi, które wskutek tychże epidemii ginęły. Referat A. Ketter-Pawłowskiej (Wrocław) na temat sztuki naskalnej rodzimej ludności Australii skoncentrował się na malowidłach postaci posiadających moc sprowadzania deszczu.

W sposób szczególnie uwzględniony również został rejon Polinezji. J. Schmidt (Poznań) w referacie pt. *Kompleks kultury Lapita i Polinezyjczycy* omówił odkrycia archeologiczne kultury ceramicznej w zachodniej części Nowej Kaledonii z około 1600 r. p. Chr. oraz jej wpływ na język i kulturę Polinezji. B. Kopydłowska-Kaczorowska (Wrocław) przedstawiła natomiast ośrodek kultury w Opoa na Raiatei i jego znaczenie w życiu Polinezyjczyków. Wywodzący się z Hawajów kult boga Ovo, dzięki tzw. Bractwu Arioi wędrującemu po całej niemal Oceanii, dotarł aż do najodleglejszych części Polinezji. Podobnie W. Kujawiński (Poznań) omówił przedeuropejskie związki Rapa z wyspami Polinezji. Badania wskazują na wędrowki ludów z Rapa aż po Wyspy Wielkanocne. Różne są natomiast hipotezy odnośnie do tego, skąd przybyli i kiedy osiedlili się oni na wyspie Rapa. Migracje ludności w tym rejonie świata będą ciągle stanowić zagadkę dla badaczy antropologii i żeglarstwa³. Uwieńczeniem etnograficznych „wędrowek” po Oceanii były dwa referaty H. Romańskiej (Wrocław) na temat: *Tradycja łodzi Mamari w twórczości polinezyjskiej* oraz *Tradycyjna twórczość mieszkańców Wyspy Wielkanocnej*. Autorka, dobry znawca pisma rongo-rongo, przedstawiła historię i symbolikę łodzi Mamari oraz jej wpływ na poezję Polinezyjczyków⁴.

Podsumowania i zamknięcia sesji dokonał jej przewodniczący doc. dr hab. Edward Pietraszek. Podkreślił on niezaprzeczną wartość badań i twórczości B. Malinowskiego jako twórcy metody funkcjonalnej i „ojca badań terenowych”, którego dzieło podjęli liczni etnolodzy również polscy takiej miary jak prof. A. L. Godlewski oraz wszyscy, którzy w jakiś sposób starają się poznać i przybliżyć innym kultury tego rejonu świata, gdzie człowiek ma odwagę żyć, walczyć z żywiołami Oceanu i być prawdziwie szczęśliwym.

Dekret misyjny stwierdza, że „ktokolwiek ma zamiar udać się do innego narodu, powinien mieć w wielkim poszanowaniu jego spuściznę narodową, jego język i obyczaje” (DM 26). Wrocławska sesja naukowa, usiłująca nam przybliżyć kultury tradycyjne ciągle jeszcze mało zbadanego i znanego regionu Oceanii, była również — poza formalnym jej walorem — doskonałym wprowadzeniem do spuścizny narodowej i obyczajów ludów żyjących na różnych wyspach rozległych wód Pacyfiku, oddzielonych od siebie barierą morza, języka i przestrzeni.

ks. Marian Faliszek SVD, Pieniężno

³ Por. W. Kujawiński, *Spółeczeństwo wyspy Rapa przed okresem europejskiej ekspansji*, w: *Australia i wyspy Pacyfiku*, 83—93.

⁴ Por. H. Romańska, *Przyczynek do interpretacji pisma rongo-rongo z Wyspy Wielkanocnej*, w: *Ludy i kultury Oceanii*, 61—68; tejże, *Tekst Mamari z Wyspy Wielkanocnej*, w: *Australia i wyspy Pacyfiku*, 107—125; L. Skurzak, *Pochodzenie pisma Wyspy Wielkanocnej*, w: *Ludy i kultury Oceanii*, 67—71.

2. Zapomniany etnolog i religioznawca

W setną rocznicę urodzin Stanisława Poniatowskiego 1884—1945

Tobie — Umarły, te poświęcam pieśni,
Bo cień, gdy schyla się nad pergaminem
To prawdę czyta, o podstępach nie śni...
Tobie poświęcam (...) słowem, czynem,
Modlitwą...

Tym fragmentem *Promethidiona* C. K. Norwida przed 39 laty zakończył swój artykuł poświęcony Stanisławowi Poniatowskiemu jego uczeń, jezuita, E. Bulanda¹. Z pewnością uroczystie będzie obchodzona setna rocznica urodzin Bronisława Malinowskiego, wybitnego antropologa społecznego, usuwając w cień identyczną rocznicę nie mniej zasłużonego dla nauki polskiej etnologa i religioznawcy Stanisława Poniatowskiego. Nie da się ukryć, że St. Poniatowski został zapomniany, jakby nie zauważony przez historyków nauki w naszym kraju, szczególnie przez etnologów. Poza wspomnianym artykułem E. Bulandy i jednym czy drugim artykułem okolicznościowym są tylko wzmianki o jego badaniach i publikacje małych fragmentów jego prac². Jego dorobek naukowy w całości nie doczekał się jeszcze ani opublikowania, ani omówienia³. To, co napisano, pozostawia wiele do życzenia. Nie zatrzymując się nad wyjaśnieniem tego faktu, chciałbym przypomnieć tutaj niektóre momenty z życia St. Poniatowskiego i jego osiągnięcia etnologiczno-religioznawcze oraz antropologiczne. Szkic ten ma charakter właściwy publikacjom rocznicowym, a nie historiograficznym.

St. Poniatowski urodził się 6 października 1884 r. we wsi Ceranów na Podlasiu. Po pierwszym roku studiów (1902—1903) na Wydziale Mechaniki Politechniki Warszawskiej był na krótko aresztowany (3 miesiące) za przynależność do tajnej organizacji studenckiej. W 1905 r. studia te przerwał w wyniku strajku szkolnego, a w 1906 r. rozpoczął studia na Wydziale Filozofii na uniwersytecie w Zurychu. Studiował antropologię i prehistorię, interesował się też etnologią. Jego profesorami byli m.in. R. Martin, O. Stoll i W. Heierlie. Studia te ukończył w 1911 r. uzyskując stopień doktora filozofii z wynikiem *summa cum laude*. Po powrocie do Polski objął stanowisko asystenta w Pracowni Antropologii Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. W 1914 r. założył pracownię etnologii przy zbiorach etnograficznych Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie i wziął udział w wyprawie

¹ E. Bulanda, *Pamięci wybitnego etnologa polskiego prof. dra Stanisława Poniatowskiego*, *Lud* 36(1939—1945) 19—32.

² M. Reicher, *Wspomnienie o Stanisławie Poniatowskim*, *Znak* 24(1972) 392—401; W. Kietlicz-Wojnacki, *Polskie osiągnięcia naukowe na obczyźnie*, *Lublin* 1980, 35—36, 89, 305.

³ Ogólnie o dorobku naukowym St. Poniatowskiego pisali: A. Kutrzebianka, *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*, *Kraków* 1948, 30—32; J. Krajewska, *Stanisław Poniatowski jako religioznawca*, *Euhemer* 3(1959) 642—654; J. Kulczycki, *Pozycja ewolucjonizmu w głównych kierunkach metodologicznych etnologii i archeologii*, *Myśl Współczesna* 2(1951) 201—229; T. Wróblewski, *Zarys historii badań nad kulturą duchową w Polsce*, *Lud* 51(1967) 453—482; Z. Sokolewicz, *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej do 1939*, w: M. Trolecka (red.), *Historia etnografii polskiej*, *Wrocław* 1973, 152—155; E. Pecółko-Pustelnik, *Recepcja szkoły kulturowohistorycznej w religioznawstwie polskim*, w: H. Zimón (red.), *Działalność Instytutu Antropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, *Pieniężno* 1980, 76—77, 80.

antropologiczno-etnologicznej do wschodniej Syberii⁴. Od 1915 r. opiekował się najpierw Biblioteką Uniwersytecką, a później był jej dyrektorem do 1919 r. Równocześnie niemal, bo od 1916 r. kierował Katedrą Etnografii w Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie, a od 1920 r. był kierownikiem Zakładu Etnologii przy Instytucie Antropologicznym Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Od 1921 r. wydawał z K. Stołyhwą „Archiwum Nauk Antropologicznych” będąc redaktorem działu etnologicznego. Po wojnie wraca do pracy naukowej i kieruje ponownie Katedrą Etnografii w Wolnej Wszechnicy Polskiej⁵. W 1934 roku otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego etnologii i etnografii ogólnej na Wydziale Humanistycznym w Uniwersytecie Józefa Piłsudskiego w Warszawie (dzisiejszy UW). W następnym roku został członkiem czynnym Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, a w 1937 r. profesorem tytularnym etnologii w Wolnej Wszechnicy Polskiej.

Wielokrotnie bierze udział w zjazdach i kongresach naukowych, jak Kongres Międzynarodowego Instytutu Antropologii w Pradze (1924) i Amsterdamie (1927), Kongres Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce (1927) i w Jugosławii (1930). Na każdym z nich wygłasza referat.

Od rozpoczęcia drugiej wojny światowej do chwili aresztowania przez gestapo w listopadzie 1942 r. St. Poniatowski kontynuował prace naukowe i zajęcia uniwersyteckie. Prowadził w stolicy tajne seminaria dla studentów. Po aresztowaniu kilka miesięcy więziony był na Pawlaku, później w obozie koncentracyjnym w Majdanku. Wiosną 1944 r. został ewakuowany do obozu w Gross-Rosen na Śląsku, a stąd do Litomierzyc w Sudetach, gdzie zmarł z wycieńczenia w styczniu 1945 r.⁶

St. Poniatowski publikował mało. Większość jego prac ukazała się dzięki inspiracji i zachęcie jego uczniów i współpracowników, gdyż niechętnie wracał do tematów, które uznał za rozwiązane. Nowe zagadnienia pochłaniały go całkowicie. Duża część jego dorobku spoczywa niemal nietknięta w Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Z tego materiału po drugiej wojnie światowej opublikowano tylko cztery prace etnologiczne⁷. Być może niedaleka przyszłość pozwoli udostępnić czytelnikom wszystkie prace tego wybitnego uczonego. Publikacje St. Poniatowskiego, choć nieliczne, są na najwyższym poziomie naukowym. Cechuje je rzetelność, gruntowna wiedza oparta na najnowszej literaturze przedmiotu ukazującej się na całym świecie, krytyczność, ścisłość i odwaga twórcza.

Wiele miejsca w swoim dorobku pisarskim St. Poniatowski poświęcił najbardziej newralgicznym punktom każdej nauki, jak zadanie, przedmiot i metoda danej dyscypliny, w szczególności etnologii. Problem metody pojawia się u St. Poniatowskiego w dziedzinie etnologii najwcześniej, bo od początku jego zainteresowań tą nauką i w zasadzie pozostaje przedmiotem badań do końca jego działalności naukowej. Pierwsza jego praca etnologiczna no-

⁴ Prowadził badania antropologiczne i etnologiczne Goldów nad dolnym Amurem i Oroczonów-udiké nad Chungari. Wyprawie tej patronowały: Uniwersytet w Oxfordzie, Muzeum Pensylwańskie, Smithsonian Institution, Rosyjska Akademia Nauk. Kierownictwo nad 35-osobowym zespołem naukowców powierzono Marii Czaplückiej.

⁵ Od wiosny 1932 r. był również opiekunem nowo powstałego Koła Ludoznawczego Studentów Wolnej Wszechnicy Polskiej (Wiadomości Ludoznawcze 3—4, 1932, 98).

⁶ W pierwszych tygodniach działań wojennych zginął jedyny syn Poniatowskiego, Andrzej, a 15 kwietnia 1943 r. zmarła jego żona Janina.

⁷ *Mahavrata. Metoda badania genezy wytworów kulturowych w etnologii*, Lud 36(1939—45) 107—134; *Fakty etnologiczne i metody ich badań*, Lud 37(1946) 32—68; *Zagadnienie paralelizacji kultur paleolitycznych z kulturami etnologicznymi*, Lud 38(1947) 28—34; *Dziennik wyprawy (do kraju Goldów i Oroczonów w 1914 r.)*, Lud 50(1966) 7—120.

szącą tytuł *O metodzie historycznej w etnologii i znaczeniu jej wyników dla historii z lat 1917—1918*⁸ oprócz tego, że informuje rzetelnie o nowym wówczas kierunku historycznym w etnologii, który najbliższy był St. Poniąkowskiemu, jest krytyką metody ewolucjonistycznej, panującej wówczas niepodzielnie również w etnologii polskiej. Problematykę tę kontynuuje St. Poniański i poszerza w pracy przedstawionej na posiedzeniu Wydziału II Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 13 lutego 1920 r. pt. *Zadanie i przedmiot etnologii*⁹. Jest to najważniejsza publikacja dla właściwej oceny i zrozumienia całego późniejszego dorobku etnologicznego St. Poniańskiego. Przeprowadził w niej podstawowy podział przedmiotu nauk o człowieku na dwa zasadnicze działy: naturę i kulturę ludzi¹⁰. Pierwszym zajmują się nauki antropologiczne (przyrodnicze, biologiczne), drugim — nauki o kulturze, dla których postulował nazwę nauki socjologiczne¹¹. Przedmiot, którym zajmują się nauki socjologiczne — kultura — w odróżnieniu od nauk zajmujących się naturą posiada obok struktury i funkcji ideologię (uzasadnienie swego istnienia)¹². Wytwory kulturowe służące do zaspokojenia różnych potrzeb człowieka podzielił na proste, zaspokajające poszczególne potrzeby wszystkich ludzi (odpowiadają im poszczególne dziedziny kultury) i złożone, zaspokajające całością potrzeb poszczególnych grup ludzkich (są to kultury poszczególnych ludów)¹³. Stosownie do tego podziału wskazał, że etnologia ogólna zajmuje się wytworami kulturowymi ludów niecywilizowanych, a etnologia szczegółowa (etnografia) badaniem ludów niecywilizowanych. Mocno akcentował ścisłą współzależność tych dyscyplin i ich równorzędność, wynikającą z ich idiograficznego charakteru. Za zadanie etnologii jako nauki historycznej uznał poznanie całkowitego rozwoju badanych przedmiotów aż do ich ewentualnego upadku i zaniku. Opis jest tu tylko punktem wyjścia. Etnografia zgodnie ze swoim przedmiotem specjalizuje się w badaniu grup terytorialno-kulturowych i jest historią ludów niecywilizowanych. Różni się od historii ludów cywilizowanych tym, że jej metody dostosowane są do badań nie opartych na źródłach pisanych¹⁴. Etnologii nie uważał St. Poniański za naukę nomologiczną. Za taką uznał socjologię, żądając, by formułowała prawa ogólne, ważne dla całej kultury. Akcentował ściśle idiograficzny charakter etnologii, wynikający ze stosowania w niej metody historycznej. Podczas gdy etnologia bada własności poszczególnych wytworów i grup kulturowych, socjologia zajmuje się własnościami wspólnymi wszystkim wytworom i grupom kulturowym¹⁵. Swoje poglądy w tym względzie powtórzył w kilku innych swoich pracach, jak *O pochodzeniu ludów aryjskich*¹⁶, *Z nowszych postępów etnologii*¹⁷, *Etnografia Polski*¹⁸.

⁸ Przegląd Historyczny 21(1917—1918) 303—319.

⁹ Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 2(1922) nr 2, 1—30.

¹⁰ Jest to rozwiązanie nie odbiegające od aktualnych wówczas rozwiązań czołowych przedstawicieli filozofii humanistycznej: H. Rickerta (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen² 1913), W. Diltheya (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1910), W. Windelbanda (*Geschichte und Naturwissenschaft*, w: *Praeludien*, Tübingen⁴ 1911), z którymi w wielu kwestiach szczegółowych St. Poniański polemizował.

¹¹ *Zadanie i przedmiot etnologii*, 8.

¹² Tamże; S. Poniański, *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*, Przegląd Filozoficzny 25(1922) z. 2, 174.

¹³ *Zadanie i przedmiot etnologii*, 10; *Systematyka zagadnień*, 160.

¹⁴ *Zadanie i przedmiot etnologii*, 17—18.

¹⁵ Tamże, 24.

¹⁶ W: *Wiedza o Polsce*, t. I, Warszawa (brw), 67—79.

¹⁷ *Czasopismo Geograficzne* 2(1924) z. 1, 63.

¹⁸ W: *Wiedza o Polsce*, t. III, Warszawa 1932, 191—193.

Ostatnia z wymienionych prac jest pierwszą w historii nauki polskiej monografią etnograficzną Polski. Omówił w niej St. Poniatowski trzy podstawowe działy: kulturę materialną, duchową i społeczną. Cała praca, choć daleka od podania ostatecznych rozwiązań, zorientowana jest na cel, jaki wytyczył etnografii autor *Zadania i przedmiotu etnologii*. Wykazał w niej, że u podłoża kultury polskiej znajdują się dwie kultury zasadnicze: pasterska i kopieniacka wolnomatriarchalna. Na podstawie dokumentów historycznych wykazał też, że istniał u Słowian na ziemiach Polski kult Istoty Najwyższej ściśle związany z kulturą pasterską¹⁹. Charakterystyczny dla naszych ziem kult przodków wiązał z kulturą kopieniacką i uważał go za starsze od innych źródło wierzeń, np. od animizmu czy manizmu²⁰. Nie sposób tutaj przytaczać całości poglądów St. Poniatowskiego na omawiane zagadnienie²¹. Oryginalne rozwiązania religioznawcze znajdują się w takich pracach tego uczonego, jak *Geneza pochówku żarowego*²², *Z nowszych postępów etnologii*²³, *Geneza łuku tryumfalnego*²⁴, *Przyczynek do metod badania izolacji obrzędowej*²⁵. Najbardziej wartościową pracą religioznawczą miało być dzieło jego życia *Mahavrata*, traktujące o pochówkach. Materiały zebrane do niej przez St. Poniatowskiego znajdują się w archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Niewielka ich część ukazała się drukiem w „Ludzie” po drugiej wojnie światowej dzięki ks. Bulandzie. Opublikowane tam fragmenty pt. *Fakty etnologiczne i metody ich badań oraz Mahavrata. Metoda badania genezy wytworów kulturowych* dotyczą przedmiotu i metody etnologii. Omawiają podział przedmiotu nauk humanistycznych (taki sam dla etnologii) i zarys metod etnologii. Są to rozwiązania zasługujące na uwagę jako próba stworzenia metody całościowej i pełnej dla etnologii. Konstruował ją St. Poniatowski opierając się na wszystkich znanych mu wówczas osiągnięciach metodologicznych w nauce. Trzeci z kolei artykuł opublikowany przez ks. Bulandę nosi tytuł *Zagadnienie paralelizacji kultur paleolitycznych z kulturami etnologicznymi*. Czwarty i ostatni z opublikowanych po wojnie jego prac etnologicznych jest *Dziennik wyprawy (do kraju Goldów i Oroczonów 1914 r.)*, który ukazał się z inicjatywy prof. J. Gajki.

W dorobku naukowym St. Poniatowskiego równie dużą wartość naukową mają jego prace antropologiczne, które uprzedzają czasowo tamte o tematyce etnologicznej i religioznawczej. Te ostatnie dominują zdecydowanie w całej jego twórczości naukowej, ale jej nie wyczerpują. Z prac antropologicznych wypada omówić krótko przynajmniej niektóre dla bardziej pełnego obrazu sylwetki uczonego. Większość ich ma charakter przyczynkowy, na co wskazują tytuły, np. opublikowana w Polsce w 1909 r. pierwsza z nich pt. *Przyczynek do kranologii Chińczyków* (Warszawa). Często mają znaczenie pionierskie, a są przeważnie oparte na badaniach, które przeprowadził St. Poniatowski w Instytucie Antropologicznym w Zurychu.

Problem zwiększenia dokładności pomiarów antropologicznych poruszył

¹⁹ *Tamże*, 264.

²⁰ Przez manizm rozumiał istnienie jakiegś bliżej nie określonej mocy (w Melanezji mana i stąd manizm), rozlanej po całym świecie, którą człowiek może wyzyskać dla siebie za pomocą praktyk magicznych (zob. *tamże*; por. też L. Grabowski, *Wielki nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock² 1983, 182—183).

²¹ Poglądy religioznawcze St. Poniatowskiego omówiła J. Krajewska, por. wyżej.

²² W: *Zbornik radova na III kongresu slovenskikh geografa i etnografa u Jugoslaviji 1930*, 217—220.

²³ *Czasopismo Geograficzne* 2(1924) z. 1, 61—72; z. 3, 412—422; 3(1925) z. 1—2, 76—88.

²⁴ Warszawa 1930 (*Bibliotheca Universitatis Liberae Polonae*, fasc. 22).

²⁵ Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 1(1921) nr 7, 1—6.

St. Poniatowski w pracy pt. *O wpływie błędów obserwacyjnych na wskaźniki antropologiczne*²⁶. Wykazał wpływ błędów obserwacyjnych na wskaźniki indywidualne i niektóre statystyczne, używane do charakteryzowania oddzielnych grup i ich stosunków wzajemnych. Podjął próbę opracowania ogólnych podstaw teoretycznych, na których mogłyby oprzeć się dalsze badania. Do zilustrowania podstaw teoretycznych używa niektórych ważniejszych wskaźników kraniometrycznych i kefalometrycznych.

Badania antropologiczne nad kością skokową²⁷ poświęcił różnicom rasowym w budowie kości stopy ludzkiej, które wówczas były bardzo mało znane. Zajął się metodami osteometrycznymi z powodu zbyt dużych różnic w metodach badań. Krytycznie omówił osteometrię kości skokowej w celu stworzenia podstawy dla bardziej jednolitych i pełnych badań w tym względzie. Zestawił wszystkie dotychczasowe pomiary nad kością skokową i wprowadził szereg nowych, pozwalających ująć ilościowo różnice rasowe dotąd niedostatecznie uwzględniane albo pomijane.

W artykule pt. *Przyczynę do zmienności kości i szwów sklepienia czaszki u mieszkańców ziem polskich*²⁸ St. Poniatowski zamierzał uzupełnić dane o najbardziej zbadanej części układu kostnego człowieka — czaszce — Polaków. Wyników badań dotyczących kości sklepienia czaszki i twarzy prawie wszystkich większych grup ludów europejskich dostarczała wówczas większość literatury na ten temat. Brak było tylko rzetelnych badań nad kośćmi i szwami 298 czaszek, pochodzących z Królestwa, których polskie pochodzenie w większości nie ulega wątpliwości. Dla porównania podaje wyniki 132 czaszek z Białorusi, Galicji, Litwy, Żmudzi, Podola, Ukrainy i Wołynia oraz 24 czaszki z miejscowości bliżej nie oznaczonych, ale leżących na ziemiach polskich. Autor zastrzega się, że nie są to dane ściśle, gdyż jeszcze jest zbyt daleka droga do dokładnego wyodrębnienia rasowych składników poszczególnych grup etnicznych lub geograficznych. Wykazał istnienie filogenetycznych wyższych stopni rozwoju budowy szwów czaszek Polaków i grup im pokrewnych, podobnie jak u grup zachodnioeuropejskich²⁹.

Materiał kraniologiczny z Ems, kantonu Graubünden w Szwajcarii, który pomierzył St. Poniatowski w Zurychu wkrótce po rozpoczęciu swoich studiów, opublikowała dopiero w 1959 r. L. Kaczorowska³⁰. Autorka wysoko oceniła rzetelność pomiarów, kart pomiarowych i obrysów wrobinowych w płaszczyźnie środkowo-strzałkowej. Wartość badań podnosi duża liczba pomierzonych cech i ciekawa przynależność terytorialna. Materiał ten pozwolił L. Kaczorowskiej skorygować dotychczasowe poglądy uczonych na typ alpejski. Każda z wymienionych prac antropologicznych St. Poniatowskiego wnosi nowe rozwiązania metodologiczne i konkretne przyczynki do nauki³¹. Coraz rzadziej spotyka się obecnie uczonych tego typu.

Miejmy nadzieję, że setna rocznica urodzin stanie się okazją do żywszego zainteresowania się sylwetką i dorobkiem Stanisława Poniatowskiego. Niech nie będzie zmarnowany trud człowieka i uczonego tej klasy poniesiony dla kultury duchowej naszego narodu.

Krzysztof Gładkowski, Lublin

²⁶ Warszawa 1912.

²⁷ Warszawa 1913.

²⁸ Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 8(1915) z. 5, 286—297.

²⁹ Tamże, 295.

³⁰ St. Poniatowski, *Crania Helvetica*, Ems, Wrocław 1959.

³¹ Np. Kryteria biometryczne przynależności jednostki do naturalnej grupy morfologicznej, Warszawa 1910. Pozycja ta w języku niemieckim ukazała się jako rozdz. 22 cz. 1 dzieła: *Die biometrischen Kriterien über die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer natürlichen morphologischen Gruppe*, w: A. Lang (wyd.), *Experimentale Vererbungslehre*, Jena 1914; *O klasyfikacji wskaźników antropologicznych*, Warszawa 1911.

II. OPRACOWANIA

Anglikański ruch misyjny w pierwszym okresie po reformacji

Reformacja nie przyniosła ze sobą idei ewangelizacji ludów niechrześcijańskich o światowym zasięgu. Anglia wraz z innymi krajami przechodziła rewolucję polityczną i religijną przewrót, po zakończeniu których wiarę interpretowało się w kategoriach religii narodowej. Założenie Towarzystwa dla Rozwoju Wiedzy Chrześcijańskiej (Society for the Promotion of Christian Knowledge) w 1698 r. oraz Towarzystwa Propagowania Ewangelii (Society for the Propagation of the Gospel) w 1701 r. były wydarzeniami o głębokim znaczeniu w historii życia religijnego Anglii, ponieważ dowodziły, że mimo przeważających tendencji panujących w łonie Kościoła Anglii i państwa istniały wciąż nurty operujące kategoriami szerszymi niż własny kraj i którym nieobca była idea służenia Kościołowi w skali światowej. W 1706 r., prawie równocześnie z założeniem dwóch wspomnianych wyżej angielskich towarzystw misyjnych, powstaje Duńska Misja dla Indii, a w 1743 r. David Brainerd rozpoczyna pracę wśród Indian amerykańskich. Te i spokrewnione z nimi ruchy na kontynencie Europy stanowiły jedno z pierwszych oznak duchowego odrodzenia.

Wydarzeniem o wciąż dużej wadze, chociaż w tym czasie na pozór bez większego znaczenia, było założenie Misji Braci Morawskich w Herrnhut w 1732 r. Należy tu zwrócić uwagę na fakt nawrócenia Johna Wesleya przez jednego z ich misjonarzy, ponieważ tworzy to ważne ogniwo w następstwie wydarzeń. Wzmoczona działalność ewangelizacyjna J. Wesleya i towarzyszy wywarła głęboki wpływ w Anglii, co w konsekwencji doprowadziło do daleko idących reform społecznych w kraju i do nowego odkrycia światowej misji chrześcijaństwa.

Opublikowanie *Podróży kapitana Cooka* podziało na wyobraźnię młodego łatacza obuwia Williama Careya. Jest to typowe dla tego stulecia ciekawości i poszukiwań, że książka Williama Careya, która słusznie może pretendować do tego, że zapoczątkowała ruch misyjny w Anglii w czasach nowożytnych, zatytułowana została *Obowiązek chrześcijan nawracania pogan*¹. Chłopiec, który był tak zafascynowany *Życiem Kolumba*, że jego nauczyciel przeważał go imieniem wielkiego odkrywcy, nie omieszczał odpowiedzi na dreszcz wzruszenia towarzyszący lekturze przygód kapitana Cooka. To właśnie zarówno ten wielki odkrywca, jak i Nowy Testament kierowały nim, kiedy otwierał swą *Inquiry* słowami Jezusa Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”. Wszyscy jemu współcześni znali ten werset ewangeliczny. Ale dopiero William Carey dostrzegł wzajemną zależność podróży i ewangelizowania kapitana Cooka z jednej strony i obowiązek przedsięwziąć misyjnych z drugiej. Nie tylko dostrzegł ją, lecz podkreślał wagę tej wzajemnej zależności w życiu chrześcijanina.

W swej godnej uwagi rozprawie (*Obowiązek chrześcijan*) W. Carey omówił sytuację misyjną świata na tle historii. Zebrał statystyki ludności świata sklasyfikowanej według ras i religii. Zwrócił szczególną uwagę na potrzeby ewangelizacyjne Ameryki Południowej, Nowej Gwinei, wielu części Azji, Nowej Zelandii (o której czytał w książce kapitana Cooka) oraz Afryki, a zakończył przegląd stwierdzeniem, że wszystko to jest nagłym apelem do chrześcijan. Zaproponował następnie ustalenie konkretnych planów dla przedsięwziąć misyjnych. W rok później W. Carey pożegłował do Indii; miało to być otwarciem drogi dla wielkiej krucjaty ewangelizacyjnej na terenie Azji.

¹ W. Carey, *An Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Hodder and Stoughton 1891.

Ruch rozszerzał się. Grupa farmerów w południowych Niemczech zakłada Misje Morawskie (Moravian Missions), w hrabstwach środkowej Anglii powstaje Misyjne Towarzystwo Baptystów (Baptist Missionary Society), a J. Wesley i jego uczniowie inaugurują ruch, który doprowadzi ostatecznie do uformowania Metodystycznego Towarzystwa Misyjnego (Methodist Missionary Society). Z ruchu Odrodzenia Ewangelicznego w Anglii wywodzi się szereg organizacji i stowarzyszeń o mniej lub bardziej wyraźnym profilu apostołskim i misyjnym, takich jak Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne (The British and Foreign Bible Society), Misje dla Żydów (The Church Missions to Jews) oraz Misyjne Towarzystwo (The Church Missionary Society), to ostatnie będące dziś największym na świecie anglikańskim stowarzyszeniem misyjnym.

Misyjne Towarzystwo (The Church Missionary Society) nie powstało w wyniku czystej rywalizacji z innymi stowarzyszeniami o podobnym charakterze. Rozpocząło swe istnienie w okresie poważnych trudności ekonomicznych na terenie Anglii, w czasach kiedy zarówno oficjalny Kościół anglikański (Church of England), jak i prasa wyrażały wyraźnie swój silny sceptycyzm na temat możliwości „ewangelizowania pogan” oraz finansowania misji. Rozpoczęcie dzieła misyjnego z konieczności musiało pociągać za sobą wiele osobistych poświęceń i ofiar ze strony tych, którzy stanowili komitet założycielski stowarzyszenia. Zasadniczą rolę w jego powstaniu odegrali Charles Simeon z Cambridge i John Venn z Clapham. Srodowisko, z którego wywodzili się pierwsi członkowie, było bardzo zróżnicowane. Znajdowali się tu kupcy miejscy i bankierzy, ale również adwokat, tapicer, rzeźbiarz, chirurg, agent w handlu herbatą i inni. Wszyscy oni odczuli naglące wezwanie, by na nowo wyrazić swą wiarę w usiłowaniu ewangelizowania „pogan”. Ważne jest podkreślenie, że chociaż Towarzystwo Misyjne (The Church Missionary Society) zrodziło się bez oficjalnego uznania ze strony Kościoła anglikańskiego, jego istnienie i działalność nie byłyby możliwe poza tymże Kościołem anglikańskim i bez jego przynajmniej ukrytego poparcia.

Towarzystwo Misyjne (The Church Missionary Society) założone zostało zdecydowanie jako stowarzyszenie kościelne. Wczesne dane dostarczają na to wystarczająco jasnych dowodów. Stowarzyszenie było faktycznie krytykowane z powodu jego wyraźnie kościelnego charakteru przez członków Kościoła Wolnego (Free Church). Jedną z publikacji tego ostatniego stwierdza, że to surowi anglikanie, którzy nie chcieli współpracować z nonkonformistami, ustanowili w 1799 r. Towarzystwo Misyjne.

W 1823 r. stowarzyszenie wysłało dwunastu misjonarzy do Sierra Leone. W ciągu osiemnastu miesięcy dziesięciu z nich zmarło na żółtą febrę. Kiedy ta wstrząsająca wiadomość dotarła do Anglii, członkowie komitetu przygniewani przez ogarniający ich smutek mieli ukłęknąć razem u podnóżka Miłosierdzia Bożego. Według tradycji jeden z czołowych świeckich członków stowarzyszenia uniósł się wtedy z klęczek i z akcentem głębokiego wzruszenia i świadomej decyzji powiedział: „Nie wolno nam porzucić Zachodniej Afryki”². Stowarzyszenie rzeczywiście nie porzuciło Zachodniej Afryki. Dokumenty podają, że skoro tylko jakiś misjonarz padł na posterunku, zawsze znajdował się ktoś, kto dobrowolnie zajmował jego miejsce. U podstaw takiej postawy była szczerza troska o dalsze rozszerzanie Ewangelii i głębokie poczucie obowiązku.

Należy zanotować fakt powstawania religijnych stowarzyszeń w Anglii w tym okresie, zwłaszcza po rewolucji 1688 r. Na początku panowania królowej Anny w samym Londynie działało około stu tego rodzaju związków. Zasadniczym ich celem była duchowa odnowa kraju. Ich członkowie spo-

² F. Stock, *History of the Church Missionary Society*, London 1899, 12.

tykali się regularnie na modlitwie i studium Pisma Świętego. Cel tych spotkań nie był jednak czysto teoretyczny, ostatecznie chodziło zawsze o wyciągnięcie praktycznych wniosków i zastanowienie się, jakie kroki należy podjąć dla realizacji przeżywanych wspólnie ideałów religijnych. Charakterystyczną cechą stowarzyszeń była ich postawa wobec religii panującej (Established Church). Każdy członek stawiał sobie za cel głosić wiarę własnym przykładem i żyć w ścisłej lojalności wobec oficjalnego Kościoła, uczęszczając na nabożeństwa oraz przyjmując sakramenty. Warto przy tym wspomnieć o wyraźnym kierunku ewolucji tych związków religijnych. Stowarzyszenie dla Reformy Obyczajów, które powstało w 1692 r., w sześć lat później dało początek Towarzystwu dla Rozwoju Wiedzy Chrześcijańskiej, a w 1701 r. wyłoniło się zeń Towarzystwo Propagowania Ewangelii w Obcych Krajach. Wiele z tych związków miało krótki żywot, dwa spośród pierwotnie założonych przetrwało do dzisiaj.

W 1859 r. pojawił się pierwszy w Irlandii Północnej ruch religijnej odnowy, który wkrótce rozszerzył się na Wielką Brytanię i zainspirował dwa wydarzenia o więcej niż tymczasowym znaczeniu. Pierwszym była inauguracja Powszechnego Tygodnika Modlitw, przez który chrześcijanie o różnych przynależnościach wyznaniowych mieli odtąd spotykać się raz na rok, aby modlić się o duchową odnowę Kościoła i o własne oddanie się jego misji. Drugim wydarzeniem jako następstwem odnowy z 1859 r. była pierwsza Zjednoczona Konferencja Misyjna (United Missionary Conference) w Liverpoolu w 1860 r. Na razie skromna co do liczby członków stała się wstępnym krokiem do znacznie ważniejszych konferencji w Londynie (1878 i 1879) i prekursorem do wielkiej konferencji w Edynburgu w 1910 r.

Jakie motywy leżały u podstaw działalności religijnych stowarzyszeń misyjnych na terenie Wielkiej Brytanii? Na uwagę zasługuje dość rozległy wachlarz różnych co do treści motywacji, nierzadko zbiegających się u tej samej jednostki, jak i stopniowe skupianie się na jednym motywie, który staje się dominującym. Można w tym przypadku mówić o rozwoju i doskonaleniu się idei misyjnej.

Motyw utylitarny, jakkolwiek nigdy nie był zasadniczym, odgrywał czasami pewną rolę. J. Williams z Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego (London Missionary Society) w przeddzień swej żeglugi na Pacyfik w 1817 r. wyraził szczere przekonanie, że każdy, kto jest zainteresowany popieraniem dobrobytu handlowego swego kraju, zobowiązany jest do osobistych wysiłków na rzecz Towarzystwa Misyjnego.

Występowały również motywy, które można nazwać humanitarno-kulturalnymi. Powołuje się m.in. na nie W. Carey przed swym wyjazdem do Indii. Rozszerzanie Ewangelii jest dla niego powiązane z zaprowadzeniem kultury i cywilizacji zachodniej na nowych terenach. *Implicitie* zawarte jest w jego słowach poczucie wyższości cywilizacji angielskiej osiemnastego wieku, którą pragnie rozszerzać. Nie był to faktycznie zasadniczy motyw, pozostaje jednak częścią obrazu i należało go tu uwzględnić.

Trzeci rodzaj motywów wiąże się z pewną postawą „romantyczną”. Pionier nowoczesnych misji angielskich W. Carey czytał z więcej niż zwykłym zainteresowaniem opowiadania o podróżach na morzach południowych. Bez pewnej dyspozycji do romantyzmu i przygód prawdopodobnie nigdy nie stałby się człowiekiem, którego historia czci jako przywódcę misyjnego o szerokich horyzontach i niezwykłej odwadze. Z drugiej jednak strony byłoby niesłuszne, gdyby go określić jako romantycznego marzyciela.

W analizie postaw misyjnych występują również motywy czysto religijne. Należy do nich motyw miłości bliźniego i współczucia dla biednych „dzikusów” pogrążonych w ciemnościach błędu oraz poczucie obowiązku rozszerzania Ewangelii. Grupa duchownych debatująca w Warwickshire 27 czerwca 1793 r. nad zagadnieniem obowiązku rozszerzania Ewangelii do-

chodzi do wniosku, że obowiązkiem wszystkich chrześcijan jest użycie wszelkich możliwych i dostępnych środków, aby znajomość Ewangelii rozszerzała się zarówno w kraju, jak i za granicą. Rezolucja ta doprowadziła bezpośrednio do założenia Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego (London Missionary Society).

Również pewnego rodzaju ascetyczno-mistyczna motywacja skłania do opuszczenia kraju, by poświęcić się szerzeniu Ewangelii wśród niechrześcijan. Ilustracją może być przypadek Henry Martyna, absolwenta St. John's College w Cambridge, który postanowił oddać życie sprawie misyjnej, poruszony głęboko ascetyzmem dwu swych misyjnych bohaterów: Davida Brainerda, misjonującego wśród północnoamerykańskich Indian, oraz św. Franciszka Ksawerego.

Motyw eklezjalny wyjazdu na misje w sensie „zakładania Kościoła” (*plantatio Ecclesiae*) nabrał w pewnym sensie charakteru publicznego w czasie obrad parlamentu debatującego nad odnową statutu Kompanii Wschodnioindyjskiej (East India Company) w 1813 r., kiedy to został zatwierdzony projekt przekształcenia tymczasowych misji indyjskich w stały Kościół Anglikański.

Wydawca pierwszego wydania *Missionary Register* z 1813 r. wskazuje na cześć Boskiego Mistrza jako podstawę motywacyjną dla wspierania misji zagranicznych. Podobnie pastor Richard Cecil w swym pierwszym przemówieniu wygłoszonym w 1803 r. w obecności członków Towarzystwa Misyjnego (Church Missionary Society) wyraźnie stwierdza, że zasadniczą racją przemawiającą za jego apelem o popieranie sprawy misyjnej jest chwala Boża.

Wśród motywów skłaniających do oddania się sprawie ewangelizacji na misjach występuje wyraźnie poczucie długu zaciągniętego przez chrześcijan obdarzonych pełnią prawdy w stosunku do tych, którzy prawdy ewangelicznej nie otrzymali, oraz poczucie wdzięczności za otrzymaną Ewangelię. W kazaniach wygłaszanych w tym okresie, w dokumentacji posiedzeń stowarzyszeń jak i w prywatnych zachętach przyjaciół dotyczących sprawy misji coraz częściej pojawia się jakby refren: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” oraz „Starajcie się świadczyć miłosierdzie, tak jak sami doświadczylście miłosierdzia”. Wszystkie stowarzyszenia misyjne w Wielkiej Brytanii, które uformowały się w tym okresie, wypływały na fali przypływu wdzięczności Bogu za Ewangelię lub, jak to określa Van Den Berg, przymuszone do świadczenia Prawdy miłością Jezusa (*constrained by Jesus' love*).

Bibliografia

S. F. Bayne, *An Anglican Turning Point*, Austin 1964; W. Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Hodder and Stoughton 1891; W. Cash, *The Missionary Church*, London 1939; I. R. Lovett, *The History of the London Missionary Society*, Oxford 1899; I. R. Lovett, *The Missionary Register, containing an abstract of the proceeding on the principal missionary and bible societies throughout the world*, London 1813; E. R. Morgan — R. Loyd, *The Mission of the Anglican Communion*, London 1948; S. Neill, *A History of Christian Missions*, London 1964; S. Neill, *Anglicanism*, London 1960; J. E. Orr, *The Second Evangelical Awakening in Britain*, London 1949; J. R. Portman, *The Concepts of Mission and Unity in the World Council of Churches*, Rome 1966; J. Van Den Berg, *Constrained by Jesus' Love: An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815*, Kampen Netherlands 1956; J. W. C. Wand, *Anglicanism in History and Today*, London 1963; M. Warren, *Challenge and Respons. Six Studies in Missionary Opportunity*, London 1960.

ks. Tadeusz Dajczer, Warszawa