

Wojciech Marat, Eugeniusz Sakowicz, Hanna Zyskowska, Marcin Zarzecki

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy. Cz. 94

Collectanea Theologica 75/3, 159-189

2005

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 (94)

ZAWARTOŚĆ: I. Mircei Eliadego „człowiek integralny”; II. Krzyż w religiach niechrześcijańskich; III. Biuletyn misjologiczno-religioznawczy – indeks tematyczny (1968-1980).*

I. MIRCEI ELIADEGO „CZŁOWIEK INTEGRALNY”

Ludzka egzystencja z konieczności urzeczywistnia się w Kosmosie. Materialny wymiar bytu człowieka ma te same właściwości, co świat widzialny. Jednak istnienie człowieka nie wyczerpuje się w świecie, nie ogranicza do postrzegalnej rzeczywistości. Obserwując rytmy i procesy zachodzące w otoczeniu, człowiek natrafia na zjawiska, które wydają mu się dziwne oraz wyróżniają się z niejako jednolitego tła. Człowiek archaiczny dziwi się, zadaje pytania i szuka na nie odpowiedzi. Budzi się w nim świadomość i samoświadomość. Odkrywa, że świat jest Kosmosem, ustala swoje specyficzne, oryginalne w nim miejsce. Kosmos staje się domem, bezpiecznym miejscem egzystencji, która dzięki temu zyskuje znaczenie.

W odmienny sposób żyje człowiek współczesny. Jedyłą rzeczywistością dostępną mu jest świat, który postrzega jako zdesakralizowany. Przekonany, iż dzieje, historia stanowią jedynie prawdziwe „środowisko” życia, własną egzystencję odbiera jako niepewną i ulotną.

M. Eliade w większości swoich prac analizuje, szczególnie w przypadku przedstawicieli kultur tradycyjnych, możliwe sposoby nawiązania relacji z Kosmosem. Zajmuje się również sposobami ochrony współczesnego człowieka przed historią. W swych pracach ukazuje możliwe sposoby „ucieczki” przed, jak to nazywa, „terrorem historii”.

Koncepcjom antropologicznym Eliade nie poświęca osobnej publikacji. Uwagi na ich temat są rozrzucone w jego licznych pracach. Powstaje zatem konieczność ich zrekonstruowania.

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa.

Poglądy antropologiczne Eliadego mają swe podstawy w szeroko analizowanej dialektyce *sacrum* i *profanum*. Ukazywany w publikacjach obraz przedstawiciela kultur tradycyjnych (*homo religiosus*) różni się od charakterystyki człowieka współczesnego przede wszystkim sposobem bytowania w świecie, relacją do otaczającej go rzeczywistości.

Zasadniczą kwestią staje się zatem możliwość wywnioskowania z dorobku wielkiego fenomenologa religii, czy ogranicza on pojęcie „człowieka integralnego” (*homo religiosus*) wyłącznie do przedstawicieli kultur archaicznych, czy też w pewnym sensie określeniem tym można objąć również współczesną ludzkość. „Integralność” człowieka rozumiana byłaby w dwojakim znaczeniu: jako integracja sfery transcendentnej z widzialną (czyli „gotowość”, „wrażliwość” na odkrycie *sacrum*), oraz jako egzystencjalna łączność ludzkiego życia duchowego z istotnymi elementami świata-Kosmosu.

Dwa podstawowe w dorobku Eliadego pojęcia: *sacrum* i *profanum* pozostają w stosunku wzajemnej zależności. Z jednej strony przeciwstawiają się sobie, a z drugiej – uzupełniają się. Jedno nie istnieje bez drugiego. *Sacrum* musi się uzupełnić w tym, co należy do sfery *profanum*. Objawienie się czegoś świętego stwarza jednocześnie sferę *profanum*, która nadaje znaczenie ukazującej się świętości. Świętość wyznacza więc niejako cel, nadaje nową wartość *profanum*, które z kolei staje się środkiem jej ujawnienia. Przez to, co należy do *profanum* (co skończone, pozbawione znaczenia i historyczne), objawia się to, co nieskończone i ponadhistoryczne. Przejawiając *sacrum*, *profanum* jednocześnie je „ukrywa” i ogranicza. Ukazanie się *sacrum* nie jest oczywiste i przejrzyste dla wszystkich. U podstaw doświadczenia *sacrum*, konstytuującego religię, leży dialektyka tego, co święte i świeckie – dwa bieguny na swój sposób uzupełniające się¹.

Niektóre manifestacje *sacrum* występują dość często, łatwo je rozpoznać, są dostępne niemalże dla każdego, inne zaś ukazują się sporadycznie, trudniej zauważyć ich zaistnienie. Mimo różnorodności przejawów ich struktura i dialektyka jest zawsze taka sama. *Sacrum* wskazuje na byt, który się objawia, konstytuuje się w swoich przejawach. W świętości można rozróżnić dwa aspekty: obiektywny, wyrażony w hierofanii, oraz subiektywny, będący elementem struktury ludzkiej świadomości².

Eliade wielokrotnie podkreśla, iż religijne doświadczenie *sacrum* nie może zostać sprowadzone do czegoś innego, zredukowane. Jeśli następuje redukcja i tłumaczenie zjawiska świętości w kategoriach psychologii, socjologii, historii czy ja-

¹Z. Benedyktowicz, *Mircea Eliade i Rudolf Otto (od fenomenologii religii do fenomenologii kultury)*, Polska Sztuka Ludowa 34/1980, s. 56 n.

²Hierofania – od *hieros*, „święte” oraz *phainomai*, „ukazywać się”.

kiejs innej nauki, zatracą się pierwotną, oryginalną intencjonalność *sacrum* i w konsekwencji nie może być ono rozumiane jako zjawisko religijne³.

Sacrum, musi mieć specyficzny, oryginalny status ontologiczny, gdyż ujawnia się odbiorcy jako coś niezwykłego, jedyne. Próba interpretacji musi nastąpić na tym samym „poziomie bytowym”, na którym wystąpiło zjawisko⁴. Dla Eliadego aprobatą nieredukowalnego charakteru *sacrum* jest nie wystarczająca. Stwierdza, iż jego rozumieniu musi towarzyszyć zdolność uchwycenia intencjonalnego, „znaczeniowego” sposobu manifestacji. Owa intencjonalność *sacrum* może być uchwycona, wg Eliadego, dzięki dialektyce *sacrum*, która zakłada, iż obok świętości zawsze istnieją elementy przynależne do *profanum*. *Sacrum*, manifestując się przez coś, co jest od niego odrębne (np. przedmioty czy symbole), nie zmienia całkowicie struktury obiektu. Objawienie to nigdy nie jest bezpośrednie czy całkowite⁵.

Eliade ujmuje *sacrum* jako element struktury świadomości, a nie etap w historii. Przyjęcie takiego założenia pozwala wnioskować, iż pod różnorodnymi, historycznie zmiennymi przejawami, musi kryć się pewna płaszczyzna wspólna dla wszystkich doświadczeń religijnych⁶. Dzięki temu istnieje ciągłość doświadczenia religijnego. Podobny charakter ma dialektyka *sacrum*. Jej trwałość i jedność jest taka sama. Choć powtarza się w nieskończonych przejawach, to zawsze „nawiazuje” do archetypu, czyli wzorca. Konkretnie przejawianie się *sacrum*, ujawnia pewien „moment historyczny” swego wystąpienia. Pojawia się przecież w jakimś realnie istniejącym przedmiocie czy zjawisku. Jednak przez nawiązanie do archetypu, zawsze pozostanie strukturalnie podobne do innych przejawów, które wystąpiły kiedyś w przeszłości lub zaistnieją w przyszłości⁷. Dzięki tej stałej dyspozycji ludzkiej świadomości, dialektyka *sacrum*, jak zauważa Eliade, występuje we wszystkich religiach, a nie tylko w jej „prymitywnych” formach⁸.

W przeciwieństwie do sfery *profanum*, *sacrum* jest mocne, nacechowane siłą, sprawcze, trwałe i rzeczywiste. Ujawnia nie tylko byt, lecz jest równoważne z mocą⁹. W konsekwencji święta moc stanowi ekwiwalent rzeczywistości. Święty kamień manifestuje np. siłę, moc, gdyż ma takie cechy, jak trwałość, stałość, niezmiennosc. Święty kamień, transcendując kruchość i niepewność ludzkiego sposobu istnienia, manifestuje stały, trwały sposób życia¹⁰.

³ M. Eliade, *W poszukiwaniu sensu i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 101.

⁴ Tenże, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 1.

⁵ *Tamże*, s. 30.

⁶ Tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. 1, s. XVI.

⁷ *Tamże*, s. XVII.

⁸ Tenże, *Traktat o historii religii*, s. 33.

⁹ Tenże, *Mity, sny, misteria*, Warszawa 1994, s. 156.

¹⁰ Tenże, *Traktat o historii religii*, s. 212.

Manifestacja *sacrum* w formie mocy i siły, czyli kratofanii, jest pewnym wyborem. Oznacza on szczególne oddzielenie, wyróżnienie z jednolitego tła tego, co ma moc, co jest sprawcze, płodne, twórcze i dynamiczne. Hierofanie i kratofanie tworzą pewien system, który jest zawsze szerszy, przekracza pojedynczą manifestację mocy. Osoba czy rzecz wyposażona w moc jest jednocześnie wyróżniona ze swego środowiska. To odróżnienie, ta „inność” sprawia, że powstaje wobec nich postawa ambiwalentna. Z jednej strony przyciągają, z drugiej mogą budzić strach. Dlatego moc jest, posiada paradoksalną, niebezpieczną naturę¹¹.

Sacrum w formie kratofanii jest przedmiotem jednocześnie czci i lęku. Dialektyka *sacrum* i *profanum* niejako „przekłada” się na psychologiczny odbiór samego *sacrum*. *Sacrum* jest również ambiwalentne aksjologicznie. Jednocześnie może być „święte” i „skalane”. Nie tylko to, co święte, w sensie pozytywnej wartości, odróżnia się od sfery *profanum*, lecz także to, co „nieczyste” odróżnia się ontologicznie od sfery świeckiej. Osoby i rzeczy poświęcone lub skalane w jednakowym stopniu należą do innego porządku ontycznego. Nie można się do nich zbliżyć bez odpowiedniego przygotowania. Osoby i rzeczy, które są „zakazane”, inne niż pozostałe, wyraźnie odróżnione od reszty ze względu na możliwość niebezpieczeństwa, na jakie można się narazić w przypadku kontaktu z nimi określane są jako tabu. Jakiś obiekt czy osoba stają się „tabuiczne”, ze względu na posiadaną przez siebie siłę, moc, nieznanego do końca, lecz na pewno nie zwyczajnego pochodzenia. Moc ta przejawia się w postaci odmiennego sposobu bycia lub dostępu do ponadludzkiej, boskiej płaszczyzny ontologicznej¹².

Jak już wspomniano, wg M. Eliadego, elementy objęte tabu należą do całkowicie innego porządku ontycznego. Niewłaściwy kontakt z nimi, lub choćby samo zbliżenie się do nich, może być niebezpieczne, gdyż musi nastąpić przekroczenie dwóch różnych porządków ontycznych: świeckiego i świętego. Z jednej strony człowiek dąży do kontaktu z *sacrum*, gdyż dzięki temu może „powiększyć” swoją „realność”, prawdziwość. Z drugiej strony, obawia się całkowitego zjednoczenia, „rozpuszczenia” się w czymś, co go całkowicie przerasta i nad nim dominuje. Nie może i nie potrafi całkowicie przekroczyć swej ludzkiej kondycji. Oscyluje między dążeniem do *sacrum*, a obawą przed nim. Ta psychologiczna ambiwalencja realizuje się w rytualnym dążeniu do świętości, np. w proklamowaniu znajdowania się w centrum i ponownym popadaniu w sferę *profanum*, ciągłym wkraczaniu w obszar świętości, przebywaniu w nim i ponownym oddalaniu się, „upadku” w świat¹³.

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże, s. 20.

¹³ Tamże, s. 22.

Opisując człowieka wrażliwego na *sacrum*, kogoś wykazującego religijną postawę wobec świata, Eliade często używa terminu *homo religiosus*. Chce w ten sposób zaznaczyć różnicę między „religijną ludzkością”, a tą jej częścią, która w stosunku do religii pozostaje indyferentna, czy jest wręcz niereligijna¹⁴. Jednak Eliade nie stosuje konsekwentnie przyjętego przez siebie nazewnictwa. Termin ten najczęściej występuje w jego początkowych pracach, a i tak stosuje go zamiennie np. z wyrażeniem „człowiek religijny”. Inne synonimy *homo religiosus* to człowiek kultur tradycyjnych czy pierwotnych. W celu zaznaczenia przeciwnej postawy używa określenia „człowiek współczesny” lub „niereligijny”, które odnosi głównie do współczesnych przedstawicieli zachodnich społeczeństw¹⁵.

Eliade wielokrotnie podkreśla w swych pracach opozycję między „człowiekiem współczesnym” a *homo religiosus*¹⁶. Traktuje przedstawicieli kultur tradycyjnych jako najbardziej wyrazisty przykład *homo religiosus*. Człowiek należący do kultur archaicznych stanowi najpełniejszą „ilustrację”, wyraz ludzkości w jej aspekcie religijnym. Jednak Eliade nie zawęża terminu *homo religiosus* wyłącznie do człowieka należącego do społeczności istniejących przed czy obok współczesnych społeczeństw kultury zachodniej. Jak stwierdza, cechy określające *homo religiosus*, kształtują również zachowanie współczesnego człowieka¹⁷.

Omawiana dialektyka *sacrum* i *profanum* wyznacza dwa odmienne sposoby bycia w świecie. Według Eliadego *sacrum* ukazuje to, co realne, pewną znaczącą strukturę, wyznacza ład. Całkowicie odmiennie można opisać *profanum*. To, co należy do sfery *profanum*, jest amorficzne, relatywne, chwilowe, pozbawione znaczenia¹⁸. W sferze *profanum* nie można odnaleźć orientacji, wyznaczyć znaczących fragmentów rzeczywistości. *Sacrum*, objawiając się w przedmiocie, kształtuje byt w taki sposób, iż ma on zdolność ukazywania rzeczywistości. Dla Eliadego stanowi ono trwałą, stałą punkt odniesienia. Dzięki możliwości uświadomienia sobie manifestacji *sacrum* i nawiązania z nią relacji, człowiek archaiczny, w pełnym znaczeniu *homo religiosus*, uzyskuje orientację w świecie, nie tylko w odniesieniu do przestrzeni czy czasu, lecz również własnej sytuacji egzystencjalnej. Możliwe staje się tym samym wszelkie twórcze działanie, czyli pełne życie. Jeśli byłby dostępny jedynie świecki sposób życia, nie byłoby możliwości orientacji, nie istniałby żaden ontologicznie odmienny punkt, miejsce, obszar.

¹⁴ G. Allen, *Homo religiosus*, w: *The Encyclopaedia of Religion*, New York 1987, t. 6, s. 442.

¹⁵ G. D. Allen, *Structure and Creativity in religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague 1978, s. 5.

¹⁶ Np. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 9, 12, 135, tenże, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków 1997, s. 8.

¹⁷ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 10.

¹⁸ *Tamże*, s. 16 n.

Wszystko byłoby relatywne i homogeniczne. W symbolicznej formie wyraża to obraz chaosu¹⁹.

Stałym wątkiem w pracach M. Eliadego jest podkreślanie pragnienia żywionego przez człowieka kultur tradycyjnych, by żyć blisko źródła świętości, czyli również mocy, by uczestniczyć i nasycić się nadludzką potęgą. To pragnienie bycia blisko mocy *sacrum*, stanowiące podstawę podtrzymującą egzystencję, ma również wymiar „praktyczny”. Pozostawanie blisko źródła świętości i potęgi pozwala *homo religiosus* poprawiać warunki własnego bytu, wpływać na powodzenie wspólnoty. Moc *sacrum* jest twórcza, będąc nią przepelnionym, również w pewnym sensie staje się częścią kreatywnej potęgi. Sakralny kamień jest święty, ponieważ objawia się w nim coś, co ma nadziemskie, ponadludzkie pochodzenie. Przedmioty mają moc, ponieważ otrzymują ją, czy też uczestniczą mistycznie w *sacrum*²⁰. Sfera *profanum* nie ma takiego znaczenia, gdyż nie przejawia mocy. Kamień, jak inne hierofanie, staje się narzędziem manifestacji mocy *sacrum*²¹.

Sakralny sposób istnienia można rozpatrywać z dwóch perspektyw – wertykalnej i horyzontalnej. Perspektywa horyzontalna oznacza relację człowieka do otaczającej, widzialnej rzeczywistości.

Wymiar wertykalny odnosi się do możliwości otwarcia własnego istnienia na to, co transcendentalne, nieskończone i święte. Dzięki temu *homo religiosus* może utworzyć strukturę, odkryć ład rzeczywistości przeciwny do chaosu świeckiej egzystencji. Człowiek religijny może sensownie egzystować tylko w poświęconym świecie, gdyż jedynie wówczas może uczestniczyć w prawdziwym byciu. Jak podkreśla Eliade, *homo religiosus* charakteryzuje się „ontologicznym pragnieniem” egzystowania blisko źródła mocy. Wyraża się ono w potrzebie życia blisko źródła świętości, w dążeniu do znalezienia się w „świętym centrum”, gdyż zbliżenie się do świętości stanowi dla przedstawicieli kultur tradycyjnych sposób urzeczywistnienia prawdziwego istnienia²². Nieobecność *sacrum* powoduje ciągłe jego poszukiwanie, wywołuje nostalgie za bytem. Pojawia się pragnienie reaktualizacji świętego czasu kreacji świata²³.

Według Eliadego można mówić nie tylko o byciu człowieka, ale także o byciu świata. Świat jako Kosmos jest rzeczywistością żyjącą i potrafiącą komunikować się z człowiekiem. Jako całość stanowi niejako widzialny znak obecności świętości, gdyż powstał w wyniku stwórczych działań bóstw. Kosmos jako rzeczywistość świę-

¹⁹ *Tamże*, s. 23 n.

²⁰ *Tenże*, *Mity, sny misteria*, s. 155.

²¹ *Tenże*, *Traktat o historii religii*, s. 213.

²² *Tenże*, *Sacrum i profanum*, s. 62.

²³ *Tamże*, s. 95.

ta, pełna, jako żyjący „organizm”, stanowi właściwe miejsce ukazania się ontofanii (czyli bytu) czy hierofanii, gdyż przez ten właśnie „organizm” możliwa jest ciągła manifestacja różnorodnych modalności bytu²⁴. Ponieważ Kosmos objawia to, co ma znaczenie, więc jedyną możliwą odpowiedzią ze strony człowieka jest otwartość na nie, która jednak nie oznacza, iż człowiek musi się całkowicie i zupełnie pogрузić, „zanurzyć” w naturze. Pozostawanie otwartym na świat-Kosmos oznacza zachowanie samoświadomości, a jednocześnie wskazuje na wrażliwość czy gotowość przyjęcia jego świętego przesłania. Dzięki otwartości na świat, możliwości odczytania jego języka, *homo religiosus* uzyskuje wiedzę nie tylko o Kosmosie, lecz także o sobie samym, o swojej egzystencjalnej sytuacji. Wiedza ta ma niejako podwójny charakter: jest religijna i ontologiczna²⁵.

W wyniku zrozumienia swojej sytuacji w świecie, człowiek kultur tradycyjnych postrzega siebie jako część całości stworzenia, jako mikrokosmos. Podążając dalej tym tropem, można stwierdzić, iż jednostka jako mikrokosmos stanowi odbicie, we właściwej dla siebie skali, całej kosmicznej ontologii. Dlatego człowiek kultur tradycyjnych, *homo religiosus*, może odkryć również w sobie tę świętość, która przysługuje Kosmosowi²⁶. Taka koncepcja ontologii odnosi się zarówno do człowieka, jak i świata. Życie, będąc zakorzenione w nadludzkiem planie, obejmuje zarówno ludzkość jak i świat-Kosmos. Z tego właśnie powodu taki sposób egzystencji można nazwać otwartym²⁷.

Człowiek kultur archaicznych, odkrywając kim jest, uświadamia sobie, że to, kim i jaki jest, stanowi skutek wydarzeń, mających miejsce na początku czasu. Jego obecny, szczególnie sposób bycia został ukształtowany wraz z powołaniem do istnienia całego Kosmosu. Człowiek ów akceptuje swój stan i zgadza się na wynikające z niego konsekwencje. Dla Eliadego egzystencjalna akceptacja paradygmatycznych wydarzeń, dokonanych w okresie, o którym opowiadają mity kosmogoniczne, wynika z konieczności powtarzania przez człowieka kultur archaicznych archetypowych gestów boskich istot. Jest ona istotna dlatego, że jakkolwiek przedmiot czy działanie są realne tylko wtedy, gdy naśladują lub powtarzają archetyp. Brak wzorca, sakralnego modelu, oznacza brak znaczenia, czyli w konsekwencji nierzeczywistość²⁸. Dzięki powtórzeniu archetypowych gestów można uczestniczyć w prawdziwym byciu. Działania nabierają sensu, celowości. Jednak powtarzanie archetypów stanowi w pewnym sensie, jak zauważa Eliade, sytuację paradoksalną.

²⁴ *Tamże*, s. 77.

²⁵ *Tamże*, s. 137.

²⁶ *Tamże*, s. 135.

²⁷ *Tamże*, s. 136.

²⁸ Tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 56 n.

Człowiek kultur tradycyjnych staje się rzeczywisty jedynie wówczas, gdy traci swoją indywidualność i przez powtarzanie wzorcowych, mitycznych gestów, stara się przemienić w archetyp. Dopiero wtedy postrzega siebie jako naprawdę realny byt, mający sens i znaczenie²⁹.

Podstawowa granica dzieląca człowieka kultur archaicznych, w pełnym znaczeniu określenia *homo religiosus*, oraz współczesnego, przebiega na poziomach przekonania odnoszących się do ontologicznego statusu świata. Przedstawiciel społeczności tradycyjnych przyjmuje istnienie rzeczywistości absolutnej, która transcenduje świat, ale jednocześnie się w nim manifestuje. Dzięki owej manifestacji możliwy jest kontakt z tą rzeczywistością. Postrzegając w ten sposób świat, człowiek może wyjść (np. przez rytualną aktualizację mitu) poza historyczne trwanie, poza ograniczenia narzucane mu przez linearny czas. Może uczynić swoje życie bardziej trwałym ontologicznie³⁰. Odmienne doświadcza świata człowiek niereligijny, nie potrafiący dostrzec w nim *sacrum* ujawniającego się przez jego struktury i symbole. Według naszego autora, człowiek taki uważa, iż jest odpowiedzialny jedynie przed samym sobą. Uznaje się za jedyne twórcę historii, który tym łatwiej może ją kształtować, im bardziej będzie obojętny na *sacrum*³¹.

Analizując prace Eliadego, można wyciągnąć wniosek, iż uważa on świecki sposób bycia za bardziej przypadkowy i zdeterminowany niż sposób bycia *homo religiosus*. Ten ostatni jest mniej przypadkowy, gdyż naśladuje wzorce, stara się upodobnić do archetypu. Pozostając w relacji do świata, który obwieszcza mu naturę Najwyższych Istot, niejako w odpowiedzi stara się zrealizować niezmiennie archetypy. Jednak naśladowanie, powtarzanie boskich, statycznych i trwałych wzorców nie uniemożliwia rozwoju, nie ogranicza wewnętrznej dynamiki i wolności. Wprost przeciwnie, sposób bycia człowieka religijnego jest niezwykle dynamiczny, jeśli się przyjmie, że dążenie do świętości stanowi wewnętrzną siłę do stawania się, do tego, by „bardziej być”. Z drugiej strony, jak zaznacza Eliade, naśladowanie wzorców nie zamyka możliwości nowej interpretacji wydarzeń. Społeczność, w której żyje przedstawiciel kultur tradycyjnych nie jest całkowicie zamknięta³².

Symbole oraz mity, które można traktować jako werbalne formy symboli, najwyraźniej uwidaczniają sposób bycia *homo religiosus*. Wymowa symboli konstituuje prelogiczną ontologię. Na przykład symbolika lunarna, odnosząca się do specyficznych rytmów kosmicznych, wyraża upływ czasu, narodziny, wzrost i śmierć. Uzyskana w ten sposób wiedza o naturze świata, w tym również o ludzkim bycie,

²⁹ Tamże, s. 48.

³⁰ Tamże, s. 137.

³¹ Tamże, s. 169.

³² Te n. z. e., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 9 n.

wyrażona zostaje w kulturach archaicznych nie w formie zwerbalizowanej, lecz w postaci obrazów, np. spirali. Symbole ukazują egzystencjalną sytuację człowieka w świecie³³. Dzięki temu, że symbole są wielowartościowe, mogą ujawniać różnorodne poziomy ontologiczne, np. kosmiczny lub antropologiczny. Symbol może ukazać różnorodne poziomy bytu i tym samym odmienne perspektywy ludzkiej egzystencji. Kiedy człowiek kultur archaicznych odczytuje przekaz niesiony przez symbol, uzyskuje dostęp do prawdy o rzeczywistości i staje się otwarty na przyjęcie uniwersalnych struktur świata. Symbolika akwatywna np. objawia wszelkie możliwe sposoby istnienia. Wskazuje ona również, iż elementy ludzkiej egzystencji spowinowacone z wodą mogą przyjąć wybraną formę istnienia³⁴.

Powtarzanie i naśladowanie przez człowieka kultur tradycyjnych wzorcowych działań czy gestów urzeczywistnia czas początku, moment, w którym dokonywały się wydarzenia opowiedane w micie. Dzięki temu człowiek zbliża się do prawdy, przesłania zawartego w micie, czyli w konsekwencji do *sacrum*. Mit odkrywa tajemnicę istnienia, ukazuje, jak coś powstało. Mit opowiada o bycie, który zaczyna istnieć. Ontologiczny przekaz mitu jest uniwersalny, gdyż mówi prawdę o pochodzeniu różnorodnych elementów rzeczywistości, o zaistnieniu jej samej. Eliade uważa, że w istocie podstawą mitu jest byt, który on jedynie ujawnia. W pewnym sensie nie do końca precyzyjne jest stwierdzenie, iż mit należy do *homo religiosus*. W rzeczywistości to człowiek należy do mitu³⁵.

Ważne dla człowieka wydarzenia, takie jak: narodziny, osiągnięcie wieku dojrzałego, czyli stanie się dorosłym, ślub czy śmierć stanowią istotne zmiany w jego życiu. Nie są zwyczajnymi, codziennymi wydarzeniami, lecz wyznaczają początek odmiennych sposobów życia. Dla *homo religiosus* oznaczają zasadniczą zmianę w sposobie jego egzystencji, mogą być wręcz groźne. Dlatego, by bezpiecznie przejść z jednego stanu do drugiego, człowiek zaznacza te momenty w sposób rytualny. Celem rytów inicjacji jest np. całkowita przemiana religijnego i społecznego statutu adepta. Inicjacja podkreśla diametralną zmianę warunków egzystencji inicjowanego³⁶. Zmienia jego byt w tym sensie, że przejście z jednego stanu do drugiego oznacza odrzucenie dotychczasowego sposobu bycia, śmierć dotychczasowego, „starego człowieka” i osiągnięcie zupełnie nowego ontologicznie statusu. Scenariusz inicjacyjnej śmierci i ponownego ontologicznie nowego odrodzenia można odnaleźć w szeroko analizowanych przez Eliadego obrzędach inicjacyjnych szamanów. Warto przypomnieć, iż dzięki nowemu statusowi ontologicznemu, osiągniętemu w wyniku inicjacji, szaman

³³ Tenże, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 189.

³⁴ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 106.

³⁵ Tenże, *Moje życie*, Warszawa 2001, s. 597.

³⁶ Tenże, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8.

zdobywa zdolność komunikowania się z nadludzkim poziomem rzeczywistości. Może porozumiewać się z bóstwami, znając przyczyny, może leczyć choroby, odnajdywać ukryte rzeczy, przewodzić ceremoniom i chronić wspólnotę³⁷.

Także różnorodne praktyki mistyczne zawierają symbolikę śmierci i ponownego odrodzenia się, już w nowym sposobie bycia. Wszelkie praktyki jogi zakładają przemianę, odrzucenie wcześniejszych warunków egzystencji i odrodzenie się w nowym sposobie istnienia. Jak zauważa Eliade, ten odmienny sposób istnienia, osiągnięcie wyzwolenia, jest stanem paradoksalnym, stanowi *coincidentia oppositorum*. Jogin jednoczy w swym istnieniu zarówno życie jak i śmierć, byt i niebyt³⁸. Zmienia on swoją egzystencję z ograniczonej, czasowej, chaotycznej, by w wyniku praktyki uzyskać ład i harmonię z Kosmosem, by samemu stać się Kosmosem, a nawet przekroczyć i ten stan „zkosmizowania”, jednocząc w sobie przeciwieństwa urzeczywistnić *sacrum*³⁹.

Inaczej, niż szeroko opisany sposób bycia w świecie człowieka kultur tradycyjnych, kształtuje się doświadczenie rzeczywistości przez człowieka niereligijnego. Jak stwierdza Eliade, najbardziej charakterystyczne jest dla niego poczucie autonomiczności, przekonanie, iż jest odpowiedzialny jedynie przed sobą – twórcą historii. Człowiek niereligijny utrzymuje, zgodnie z własnym przekonaniem, iż tym bardziej się realizuje, im bardziej odwraca się od *sacrum*, im dokładniej usuwa je ze swojego życia. Uznaje, iż jedyna prawdziwa wolność i twórczość jest możliwa wówczas, gdy całkowicie odwróci się od *sacrum*. Postawa taka jest charakterystyczna dla człowieka współczesnego, szczególnie kultury zachodniej⁴⁰.

Z założenia, iż *sacrum* stanowi element struktury ludzkiej świadomości, wynika, że religia jest czymś powszechnym i niezniszczalnym. Dostrzegając zachodzące współcześnie procesy desakralizacji, Mircea Eliade stwierdza, że nie mogą one jednak zagrozić samej istocie religii, czyli ludzkiej potrzebie i możliwości doświadczenia *sacrum*. Możliwość takiego doświadczenia zostaje zepchnięta do podświadomości i trwa tam w ukryciu. W wyniku zainicjowania procesu uwrażliwienia na *sacrum*, nawiązana zostaje z nim relacja, która sprawia, iż kolejne obszary egzystencji są niejako „dopisywane” do *sacrum*. Człowiek stara się, by objęło ono całą jego egzystencję. W tym sensie można stwierdzić, iż Eliade głosi pansakralizm⁴¹.

³⁷ Tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 187 n.

³⁸ Tenże, *Joga: nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984, s. 112; zob. też G. Tucci, *Mandala*, Kraków 2002, s. 34 n., L. Cyboran, *Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*, Studia filozoficzne 130-131 (1976) nr 10-11, s. 85 n.

³⁹ M. Eliade, *Joga: nieśmiertelność i wolność*, s. 115.

⁴⁰ Tenże, *Sacrum i profanum*, s. 168.

⁴¹ Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995, s. 116.

M. Eliade w żadnej ze swych publikacji nie zaprezentował całości własnych poglądów. Niejako „przy okazji” omawiania jakiegoś zasadniczego tematu dzieli się z czytelnikami bardziej ogólnymi przemyśleniami. Rozważaniom na temat stosunku człowieka do historii i historyczności towarzyszą, najważniejsze i najwyraźniejsze chyba, uwagi świadczące o jego poglądach antropologicznych. Według Eliadego, główna linia podziału, odróżniająca człowieka religijnego od niereligijnego, przebiega na płaszczyźnie ich przekonań czy też postaw w stosunku do ontologicznego statusu wszechświata. Człowiek religijny zawsze wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, transcendentalnej w stosunku do tego świata, która jednak w jakiś sposób się w nim manifestuje. Dzięki temu jej objawieniu, możliwy staje się z nią kontakt. W wyniku przyjęcia różnych postaw, człowiek religijny i niereligijny odmiennie pojmuje rozróżnienie między tym, co realne, a tym, co nierealne⁴².

Diagnoza sytuacji człowieka we współczesnym świecie, oparta na jego odmiennych relacjach z nim i ze świętością, nie jest jednak pesymistyczna. Również człowiek współczesny, historyczny, pragnący być coraz bardziej „areligijny”, w głębi swej podświadomości przechowuje formy zachowania, reagowania na wydarzenia w sposób religijny, a jego sposób myślenia nie jest całkowicie pozbawiony mitycznej struktury. Jak zauważa Eliade, różnica między człowiekiem kultur archaicznych a współczesnym leży niejako w „natężeniu” religijnego przeżywania świata. Nieświadome struktury nie ujawniają się w pełni i dlatego mit czy symbol, elementy *sacrum* manifestujące się w świecie, nie są przeżywane przez „całego człowieka”, nie mogą zaangażować wszystkich poziomów ludzkiego życia. Doświadczenie takie nie ma odpowiedniej mocy umożliwiającej przekształcenie sytuacji jednostkowej we wzorcową, nie zmienia sytuacji ontologicznej. Świat może dostarczać np. wzruszeń estetycznych, natomiast symbolika kosmiczna nie ujawni człowiekowi współczesnemu wiedzy o nim samym i o świecie. Doświadczenie świata, marzenia czy fantazje, choć mają strukturę religijną, nie ustanawiają nowego sposobu zachowania, nie tworzą światopoglądu⁴³.

Ukryte w podświadomości dziedzictwo człowieka archaicznego (w pełnym znaczeniu *homo religiosus*) jest przez cały czas aktywne. Ten uśpiony wymiar ludzkiej natury podsuwa rozwiązanie każdego problemu egzystencjalnego, jednak człowiek współczesny nie potrafi z tego skorzystać, nie jest w stanie przeżywać świata w sposób religijny. Choć dostrzega symbole, to nie budzą one całej jego świadomości. Nie potrafi przeżyć ich uniwersalnego charakteru. Sformułowana przez Eliadego diagnoza kondycji współczesnego człowieka jest jednak optymistyczna. Dostrzega on możliwość odzyskania przez człowieka religijnego przeżywania, doświadczenia

⁴² M. Eliade, *Sacrum i profanum*, s. 167.

⁴³ *Tamże*, s. 175.

życia, świata jako Kosmosu, gdyż wrażliwość na *sacrum* w otaczającej go rzeczywistości, w świecie, ciągle istnieje, choć pogrążona jest w nieświadomości⁴⁴.

Ukazana w dotychczasowych rozważaniach relacja człowieka do Kosmosu przejawia się szczególnie w jego stosunku do czasu, do historii. Jest to jednocześnie jeden z najważniejszych wątków antropologicznych w myśli Eliadego. Przyjęcie określonych koncepcji antropologicznych jest niezwykle istotne, gdyż wyznacza kierunek dalszych rozważań dotyczących najistotniejszych wartości (np. zakresu ludzkiej wolności czy możliwości urzeczywistnienia kreatywnego sposobu życia) oraz sytuacji egzystencjalnych (sensu cierpienia i śmierci). Również mity i symbole są przedmiotem wnikliwej analizy antropologicznej naszego autora, gdyż stanowią nośniki prawdy o duchowej naturze człowieka.

Dla Eliadego bycie człowiekiem jest równoznaczne z byciem religijnym. Ludzkie życie, jeśli ma być autentyczne, nie może ograniczać się do historii, do tego, co jest tu i teraz. Jak często podkreśla nasz autor, życie ma również wymiar kosmiczny i transhistoryczny. Niezależnie od własnej woli człowiek stanowi integralną część Kosmosu i z konieczności podlega jego uniwersalnemu prawom.

Zaprezentowana opozycja między *sacrum* a *profanum* znajduje swój wyraz w samoświadomości człowieka. Sferze *sacrum* przysługują atrybuty autentyczności, realności, niezmienności i mocy. Człowiek otwarty na przejawy świętości może żyć w świecie „zorientowanym”, czyli pełnym sensu i znaczenia. Bycie *homo religiosus* oznacza pewien sposób rozumienia oraz przeżywania świata jako Kosmosu.

Egzystencji otwartej na *sacrum* przejawiające się w świecie, egzystencji charakterystycznej dla *homo religiosus*, Eliade przeciwstawia życie pogrążone w sferze *profanum*, czyli sposób istnienia człowieka „nastawionego” na historię. Desakralizacja, rugowanie świętości z własnego życia wypacza duchowy wymiar człowieka powoduje, iż jego egzystencja traci swoje zakorzenienie w czymś stałym, w naziemskiej rzeczywistości. Ta pierwsza postawa, reprezentowana przez *homo religiosus*, jest charakterystyczna, jak twierdzi nasz autor, dla społeczności archaicznych, ta druga zaś dla człowieka współczesnego społeczeństw Zachodu. Eliade konkluduje jednak, iż mimo postępującej desakralizacji człowieka współczesnego nie nastąpiło całkowite zniszczenie jego wrażliwości na objawienia świętości. Środkiem prowadzącym do przywrócenia wrażliwości na *sacrum* oraz jej ochroną przed desakralizacją jest wyobraźnia. Wzorce nawiązujące do archetypów przejawiających się w wyobraźni są wciąż obecne, jeśli nawet nie na poziomie świadomej egzystencji, to ukryte głęboko w ludzkiej podświadomości. Trwają jednak i zawsze jest możliwość ich wydobycia na powierzchnię świadomości.

Wojciech Marat, Warszawa

⁴⁴ *Tamże*, s. 177.

II. KRZYŻ W RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Krzyż jako znak, symbol, również motyw w ornamentyce, znany jest w większości kultur od czasów prehistorycznych; charakteryzuje się przy tym bogactwem form oraz treści. W chrześcijaństwie stanowi on najważniejszy symbol. Od ukrzyżowania Jezusa Chrystusa oznacza odkupienie i zbawienie ludzkości. Interpretacji tej nie uznają religie niechrześcijańskie.

Według religioznawstwa krzyż stanowi wyraz łączenia tego, co jest przeciwstawne i przeciwne (góra – dół, strona lewa – strona prawa, niebo – ziemia, słońce – księżyc). Jest nadto wyobrażeniem bytu oraz znakiem kosmicznym, wskazującym na słońce oraz jego „przemieszczenie się” po firmamencie nieba, a także na cztery strony świata (krzyż w kole; swastyka znana w religiach Indii i w innych kulturach świata). Krzyż wyznacza też porządek we wszechświecie i naturze (krzyż jako środek oraz centrum siły i życia). Symbolem krzyża jest liczba cztery. Wiele zjawisk naturalnych przypomina krzyż. Według Minucjusza Feliksa człowiek, gdy wielbi Boga i wznosi do Niego ręce, „podobny” jest do krzyża.

W czasach prehistorycznych krzyż stanowił pierwotną formę ozdoby utworzoną z kombinacji prostych linii (wraz z rzędami kresek, spirali i kół). W okresie poprzedzającym powstanie kultur ceramiki (neolit), w skałach wykuwane były proste formy krzyża. W epoce brązu pojawiły się przedstawienia krzyża wpisanego w koło lub opisanego kołem, który miał symbolizować słońce.

Motyw krzyża występuje u ludów pierwotnych na wszystkich kontynentach. Według Lapończyków krzyż przedstawia drzewo wszechświata, które łączy wyobrażone światy; w syberyjskim szamanizmie – łączącą wschód z zachodem oś świata (przecięta linią ziemi i nieba, tworzy rysunek krzyża).

W religii starożytnego Egiptu krzyż z uchwytem (*anch*; *crux ansata*) jako hieroglif, nazywany „kluczem życia” (błędnie „kluczem Nilu”), uważany był za symbol życia, zarówno doczesnego, jak i tego, które trwać będzie po sądzie nad zmarłymi. *Anch* oznaczał akt zapłodnienia przez słońce. Ze znakiem tym w rękę przedstawiani byli faraonowie. Na amuletach i pectorałach ukazywano trzymającego *anch* boga Amona (utożsamionego później z bogiem Re), stojącego przed faraonem i innymi bóstwami.

Krzyż w kształcie greckiej litery *Atu* (*crux commissa*), czyli krzyż złączony z belką poprzeczną nałożoną na pionową, znany był na starożytnym Bliskim Wschodzie, gdzie stanowił święty znak. Oznaczał centrum świata, symbolizowała panującą nad światem siłę słońca.

W Babilonii motyw drzewa życia, którego kształt przypominał krzyż, występował na pieczęciach cylindrycznych. Na innych pieczęciach i medalionach pojawiały się różne warianty krzyża. U Babilończyków krzyż był symbolem słońca.

Również w państwie S u m e r ó w na pieczęciach występował motyw krzyża (oraz gwiazd).

W A s y r i i krzyż (będący znakiem słońca oraz życia) nosili na szyi albo piersiach królowie. Na stalli króla Szamszi-Adada władca przedstawiony został z zawieszonym krzyżem w kształcie *crux quadrata*. Na stalli króla Asurnasripala II ukazano natomiast władcę z laską w prawej dłoni i berłem w kształcie krzyża w lewej (nad postacią króla umieszczono sześć symboli boskich, w tym słońce ze skrzydłami i krzyżem wskazującym na boga Asura, ojca bogów, pana przeznaczenia i opieki sprawowanej nad ludźmi). Krzyż łączono też z bogiem nieba Anu. Wierżono, że mityczny ptak słońca trzymał w rozpostartych skrzydłach tarczę ze znakiem krzyża, który oznaczał gwiazdy. U Hetytów również występował ptak słońca, ukazywany z tarczą ozdobioną krzyżem.

Symbol krzyża znany był prawdopodobnie w m i t r a i z m i e. Dla Tertuliana podobieństwo krzyża z kultu Mity do krzyża chrześcijan oznaczało jedynie „diabelskie naśladownictwo chrześcijańskiego zwyczaju”.

W o k r e s i e a n t y c z n y m krzyż był znakiem wszechświata. Przedstawienie krzyża, utworzone przez słowa *antiqua* i *postiqua*, nawiązywało do działań i osiągnięć ówczesnych mierniczych. Rzymskie świątynie zdobione były wyobrażeniami pierścieni z wpisanym weń krzyżem, na który wskazywała grecka litera X (chi). Według Platona krzyż stanowił podstawę wszechświata. Cyceron twierdził, że laski członków kolegium kapłanów (augurów) w starożytnym Rzymie miały kształt krzyża (*De divinatione* 2, 27; 80,81). Przestrzegał równocześnie, by nazwa krzyża była daleka „nie tylko od ciała obywatela rzymskiego, lecz także od jego myśli, oczu i uszu”. Twierdził bowiem, iż hańbiąca śmierć na krzyżu „niegodna jest obywatela rzymskiego i człowieka wolnego” (*Pro C. Rabirio perduellionis reo* 5, 16).

Zwyczaj karania przez ukrzyżowanie pochodzi od Scytów i Asyryjczyków, od których – za pośrednictwem Persów – przeszedł do Kartagińczyków (wcześniej motyw krzyża występował u nich jako element dekoracyjny). Krzyż jako narzędzie kary dotarł z Kartaginy po I wojnie punickiej (264/?!-241) do Rzymu, gdzie karze tej poddawani byli nie-Rzymianie oraz niewolnicy. Śmierć na krzyżu była najbardziej odrażającym rodzajem śmierci. Krzyż jako narzędzie śmierci nie ma związku z krzyżem kosmicznym, znanym w czasach przedchrześcijańskich.

Występujący w k u l t u r a c h i r e l i g i a c h A z j i symbol krzyża znany był już w najstarszych, wysoko rozwiniętych kulturach Półwyspu Indyjskiego. Motyw krzyża występował na pieczęciach i naczyniach ceramicznych w cywilizacji Indusu (w Mohendzo-Daro). Krzyż miał formę swastyki (równoramienny krzyż o ramionach załamanych w połowie długości pod kątem prostym w tym samym obrotowym kierunku), która wg *Wed* była znakiem życia przypisanym bogu Wisznie. Nawiązanie do motywu swastyki odnaleźć można w *Ramajanie*, indyjskiej epepei rycerskiej

napisanej w sanskrycie. Wyobrażenie swastyki występuje we współczesnym hinduizmie, buddyzmie i dżinizmie. W Indiach swastyka wyraża „jedność czterech”, wskazuje też na ruch słońca po niebie. Jej znak umieszczany był na początku i końcu buddyjskich świętych tekstów. W buddyzmie symbolizuje ona ślady stóp Buddy, nadto „Koło Prawdy” wpuszczone w ruch przez „oświeconego”, a także klucz do rajy. Tybetańscy mnisi buddyjscy motywami swastyki ozdabiają swoje szaty oraz używają jej przedstawień w kulcie zmarłych. W Chinach swastyka symbolizuje dobrobyt, pomyślność, szczęście i długowieczność, w Japonii – tarczę słoneczną.

Symbol swastyki wraz z ekspansją Asyryjczyków dotarł do innych kultur. Znak ten znany był w Azji Mniejszej i na Kaukazie, w dorzeczu Dunaju, na Bałkanach, w Europie Środkowej, wśród Germanów i Celtów. W Mezopotamii symbolizował słońce. U Indoaryjczyków miał wskazywać na żywe płomienie i święty ogień. Krzyż w kształcie swastyki występuje nadto u niektórych ludów pierwotnych Afryki. Swastyka (*Hakenkreuz*) stała się godłem niemieckiej partii nazistowskiej NSDAP; w latach 1933-1945 była symbolem III Rzeszy.

Według współczesnego b u d d y z m u wyprostowana postać Jezusa na krzyżu jest (w przeciwieństwie do leżącego i pogodnie umierającego Buddy) symbolem aktywności i walki, a także wyłączności. Dla D. T. Suzukiego krzyż stanowi nieprześcigniony wyraz wszystkiego, co negatywne w chrześcijaństwie. K. Nishitani dostrzega natomiast podobieństwo między samoogóleniem się Jezusa na krzyżu a ideą kenotyczną, mającą się wywodzić z buddyzmu mahajany.

W A m e r y c e p r e k o l u m b i j s k i e j krzyż był symbolem boga deszczu oraz samego deszczu; linia pozioma wskazywała na horyzont, pionowa natomiast na strumień wody. W dawnej kulturze peruwiańskiej, poprzedzającej kulturę Inków, wizerunek krzyża, symbolizujący potężnego boga Słońca, umieszczany był na wazach ofiarnych oraz na ścianach zabudowań. Krzyż był świętym znakiem w wysoko rozwiniętych kulturach Ameryki (Aztekowie, Majowie). Oddawano mu cześć na terenach dzisiejszego Meksyku na wyspie Cozumel u wsch. brzegów Półwyspu Jukatan, w Palenque oraz w Tabasco (gdzie był symbolem boga Słońca). Aztekowie uznawali krzyż za emblemat Kecalkoatla – „Pierzastego węża” (bóstwa kapłanów, wiedzy, władcy czterech stron świata i czterech wiatrów, poranka i wieczora, wcielenie nowego nieba). Wierzyli, że wszechświat opiera się na czterech obszarach świata, które wskazywały na cztery światy z minionej epoki. W przedstawieniu obrazowym tworzyły one krzyż – w jego środku znajdował się bóg ognia; tzw. piąty wiek w dziejach świata rozpoczyna właśnie Kecalkoatl. Światy te wyznaczały porządek kosmograficzny (krzyż odgrywał w tym przypadku czasową oraz przestrzenną rolę).

U ludu Zinacantan w południowo-wschodnim Meksyku krzyż stanowi ważny element obrzędów rytualnych. Ustawiony u stóp gór lub na ich szczycie traktowany jest jako brama wejściowa do domów bóstw i przodków, którzy mieszkają wewnątrz gór.

Wśród G e r m a n ó w wpisany w koło czteroramienny krzyż (znany również wśród ludów azjatyckich) wskazywał na słońce i światło; był nadto symbolem cyklu rocznego w przyrodzie oraz – jako zasada biologiczna – oznaczał zdrowie i życie.

U C e l t ó w wpisany w koło krzyż stanowił element ozdobny umieszczany na tarczach wojowników. Celtycka boska triada, tzw. Trzy Matrony, przedstawiana była ze znakiem krzyża (w formie późniejszego krzyża św. Andrzeja) na piersiach.

W starożytności na terenach dzisiejszej S k a n d y n a w i i ustawiano krzyże na granicach posiadłości. Wznoszono je również na grobach bohaterów walk oraz władców. Wierzono w falliczne bóstwo z wpisanym w koło krzyżem, przed którym, w ikonograficznym przedstawieniu, stała Wielka Matka Ziemia (scena ta wskazuje na kult płodności).

W religii b i b l i j n e g o I z r a e l a prorok Ezechiel (Ez 9,4) na polecenie Boga naznaczał w Jerozolimie czoła tych, którzy nie ulegli złu (a tym samym zachowali wierność Bogu) literą TAW (w starożytnym alfabecie hebrajskim litera ta miała kształt krzyża). Znak ten stanowił symbol ocalenia niewinnych oraz był pieczęcią wybranych (por. Ap 7, 2-3; 9, 4; 14, 12-13.). Według Ojców Kościoła wskazywał natomiast na krzyż Jezusa Chrystusa jako znak odkupienia ludzkości.

J u d a i z m odrzuca krzyż, twierdząc, iż teza o ukrzyżowanym Bogu (którą głosi chrześcijaństwo) jest podważeniem wiary w absolutnie transcendentnego i potężnego Boga Jahwe. Żydowskie nastawienie do krzyża jest uwarunkowane historycznie, społecznie, obyczajowo i religijnie. Dla wielu Żydów krzyż przez wieki kojarzył się (i nadal kojarzy) z zagrożeniem, niebezpieczeństwem oraz prześladowaniem i z tego powodu został uznany za symbol antysemityzmu i antyjudajizmu. Żydzi nie są zainteresowani, czym jest krzyż dla chrześcijan.

Krzyż według i s l a m u nie ma żadnego znaczenia. Tradycja muzułmańska odrzuca śmierć Jezusa na krzyżu jako znak wyzwolenia ludzkości z grzechu, zła i jego konsekwencji. Fakt ukrzyżowania Jezusa Chrystusa jako istoty ziemsko-cielonej, nawet gdyby zaistniał, nie miałby waloru zbawczego, bowiem nikt z ludzi nie może zadośćuczynić za grzechy innego człowieka. Niektóre ugrupowania muzułmańskie głosiły, iż ich misją jest „połamanie krzyża”

We w s p ó ł c z e s n y m s y n k r e t y z m i e krzyż przybiera formę zarówno symboliczną jak i ornamentalną. Ruch bwiti w Gabonie w Afryce sprawuje kult, który wyraża się w tańcu wokół Chrystusa stopionego z przodkami; w kulcie tym przedstawia się za pomocą tańca narodzenie oraz śmierć Jezusa na krzyżu. Czarny krzyż odgrywa istotną rolę w rytuałach voodoo na Haiti. Według N e w A g e Jezus Chrystus nie jest Bogiem, lecz szczególnie wybranym przez Boga człowiekiem z pozornym ciałem. Doświadczając on iluzorycznego cierpienia, bowiem, twierdzą zwolennicy neognozy czasów współczesnych, Bóg nie mógł (i nie może) cierpieć. New Age neguje sens i znaczenie krzyża.

Świadkowie Jehowy twierdzą, iż Jezus nie umarł na krzyżu lecz na „pału męki”. Uważają, iż oddawanie czci krzyżowi jest bałwochwalstwem zabronionym przez boga Jehowę i przez Biblię. Znak krzyża miał symbolizować chaldejskiego boga Tammuza oraz inne bóstwa pogańskie (Bachusa, Odyna) oraz był używany w starożytności w kultach fallicznych i dlatego musi być odrzucony przez prawdziwych czcicieli Jehowy.

Bibliografia

X. S. J., *Krzyż*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 11, Warszawa 1878, 461-475; S. Walsh William, *Curiosities of Popular Customs and of Ritus, Ceremonies, Observances and Miscellaneous Antiquities*, Philadelphia 1898 (repr. Detroit 1966), s. 297-310; A. Niemojewski, *Dzieje Krzyża*, Warszawa 1908; również tenże, *Bóg czy człowiek. Wybór z dzieł A. Niemojewskiego o pochodzeniu chrześcijaństwa*, Warszawa 1960; S. Piekarski, *Prawdy i herezje. Encyklopedia wierzeń wszystkich ludów i czasów*, Warszawa 1930, s. 248; E. Dąbrowski (red.), *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 1, Poznań 1959, s. 704-707; W. Kozłowski, *Rodowód krzyża. Rocznik Wolnej Myśli. Kalendarz*, Warszawa 1961; X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 409-411; W. Korabiewicz, *Śladami amuletu*, Warszawa 1974; S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, Tarnowskie Studia Teologiczne 8/1981, s. 221-232; W. Łosski, *Krzyż*, *Novum* 1-2/1981, s. 31-37; M. Żmigrodzki, *Historia swastyki*, Warszawa 1981; O. Heit, *Słownik terminów biblijnych*, Warszawa 1983, 152-154; A. Kostołowski, *Symbol symboli. Historia znaku krzyża*, *Więź* 27 (1984) nr 8, s. 50-70; J. Janicki, *Krzyż*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny*, t. 1, Katowice 1985, s. 263-264; H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985; T. Margul, *Krzyż*, w: *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 140-142; W. I., W. T., *Kriest*, w: S.A. Tokariew (red.), *Mify narodow mira. Encyklopedija*, t. 2, Moskwa 1988, s. 12-14. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli religijnych*, Poznań 1989, s. 101-103; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990; W. Kopański, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 174-176; tenże, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1991, s. 553-554; D. Bryce, *Symbolika krzyży celtyckich*, Kraków 1993; H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 34-39; S. Kobielus, *Geometria krzyża – sumieniem kosmosu*, *Communio* 14 (1994) nr 5, s. 113-126; *Leksykon religii od A do Ż*, Warszawa 1994, s. 175; H. Łaszkiwicz, *Legenda o pochodzeniu drzewa Krzyża świętego*, *Zeszyty Naukowe KUL* 37 (1994) nr 3-4, s. 21-28; I. Kania, *Dharma a krzyż*, *Znak* 1/1995; W. Myszor, *Symbolika krzyża według św. Ireneusza*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 30/1997, s. 97-102;

M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, Warszawa 1998; *Religie świata o Jezusie. Dossier Jezusa Chrystusa. Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 2000 (bibliogr.); W. Ziehr, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość* (bibliogr.); Kraków 1998; J. Grosfeld, *Krzyż i Gwiazda Dawida*, Warszawa 1999; P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, s. 563-564; *Krzyż. Tekst i opracowanie Andrzej Strumiłło. Fotografie Wiktor Wołkow*, Białystok 1999; S. Kobiela, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000 (bibliogr.); E. Sakowicz, *Rozważania o krzyżu*, Lublin 2002.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa

III. BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY – INDEKS TEMATYCZNY (1968-1980)¹

1968 (red. ks. Feliks Zapłata SVD)

z. 1 (1)

Zapłata, Feliks ks., *Wprowadzenie*, „Collectanea Theologica. Kwartalnik Teologów Polskich” (w dalszej części: CT) 38 (1968) z. 1, s. 141-142.

Chodźdło, Teofil ks., *60-lecie „Anthropos”*, CT 38 (1968) z. 1, s. 142-145.

Chodźdło, Teofil ks., *O. Paweł Schebesta SVD (20. 03. 1887-17. 09. 1967)*, CT 38 (1968) z. 1, s. 145-146.

Chodźdło, Teofil ks., *O. Wilhelm Koppers SVD (08. 02. 1886-23. 01.1961)*, CT 38 (1968) z. 1, s. 147-148.

Gielata, Bolesław ks., *Religioznawstwo ogólne*, CT 38 (1968) z. 1, s. 149-151.

Gielata, Bolesław ks., *Historia religii*, CT 38 (1968) z. 1, s. 152-155.

Gielata, Bolesław ks., *Dialog między religiami*, CT 38 (1968) z. 1, s. 155-158.

Gielata, Bolesław ks., *Historia religioznawstwa*, CT 38 (1968) z. 1, s. 158-159.

Zapłata, Feliks ks., *Bibliografia misyjna*, CT 38 (1968) z. 1, s. 159-160.

Zapłata, Feliks ks., *Stolica Apostolska a dzieło misyjne*, CT 38 (1968) z. 1, s. 160-163.

¹ Do 1971 r. (z. 1) Biuletyn wydawano pod następującymi tytułami: „Biuletyn Etnologiczno-Religioznawczo-Misjologiczny” numer: 38 (1968) z. 1; „Biuletyn Religioznawczo-Misjologiczny” numer: 38 (1968) z. 3; „Biuletyn Misjologiczny” numery: 39 (1969) z. 2, 39 (1969) z. 4, 40 (1970) z. 1, 40 (1970) z. 2 oraz 40 (1970) z. 3.

- Zapłata, Feliks ks., *Naukowe spotkania misyjne*, CT 38 (1968) z. 1, s. 164-169.
Turbański, Stanisław ks., *Obraz dzieła misyjnego w chwili obecnej*, CT 38 (1968) z. 1, s. 170-172.
Turbański, Stanisław ks., *Obraz Kościoła katolickiego w Afryce*, CT 38 (1968) z. 1, s. 173-185.

z. 3 (2)

- Gielata, Bolesław ks., *Symbolika Kościołów Wschodnich*, CT 38 (1968) z. 3, s. 135-137.
Gielata, Bolesław ks., *Religie Starej Ameryki*, CT 38 (1968) z. 3, s. 137.
Gielata, Bolesław ks., *Wina i obrzędy oczyszczenia*, CT 38 (1968) z. 3, s. 137-140.
Zapłata, Feliks ks., „*Populorum progressio*” a dzieło misyjne, CT 38 (1968) z. 3, s. 140-142.
Zapłata, Feliks ks., *Odezwa Pawła VI „Aeficae terrarium” do Kościołów i ludów Afryki (AAS 59 (1967) 1073-1097)*, CT 38 (1968) z. 3, s. 142-151.
Turbański, Stanisław ks., *Katolicka kartografia misyjna*, CT 38 (1968) z. 3, s. 151-152.

1969 (red. ks. Feliks Zapłata SVD)

z. 1 (3)

- Zapłata, Feliks ks., *Zgon dwóch czołowych misjologów*, CT 39 (1969) z. 1, s. 95-99.
Zapłata, Feliks ks., *Z misjologii historycznej*, CT 39 (1969) z. 1, s. 99-103.
Kowalak, Władysław ks., *Panafrykański Kongres Katechetyczny*, CT 39 (1969) z. 1, s. 103-111.
Turbański, Stanisław ks., *Kościół Czarnych w USA*, CT 39 (1969) z. 1, s. 111-117.
Gielata, Bolesław ks., *Symbolika chińskiego uniwersalizmu*, CT 39 (1969) z. 1, s. 118-120.

z. 2 (4)

- Zapłata, Feliks ks., *Problem misyjny na holenderskim synodzie pastoralnym*, CT 39 (1969) z. 2, s. 143-144.
Zapłata, Feliks ks., *Spojrzenie na dzieło misyjne*, CT 39 (1969) z. 2, s. 144-146.
Kowalak, Władysław ks., *Afrykanizacja Kościoła na Czarnym Łądzie*, CT 39 (1969) z. 2, s. 146-149.

z. 4 (5)

Zapłata, Feliks ks., *Pierwsza Międzynarodowa Konferencja Katechistów Misyjnych*, CT 39 (1969) z. 4, s. 135-136.

Zapłata, Feliks ks., *Mediolański Tydzień Misyjny*, CT 39 (1969) z. 4, s. 136.

Zapłata, Feliks ks., *Dni Misyjne na KUL-u*, CT 39 (1969) z. 4, s. 136-137.

Zapłata, Feliks ks., *Instytut Katechetyczny w Lubumbashi*, CT 39 (1969) z. 4, s. 137.

Zapłata, Feliks ks., *Nowy Instytut Religioznawczy w Paryżu*, CT 39 (1969) z. 4, s. 137-138.

Zapłata, Feliks ks., *Zmiany w planowaniu łowańskich Tygodni Misjologicznych*, CT 39 (1969) z. 4, s. 138.

Zapłata, Feliks ks., *Pro i contra działalności misyjnej Kościoła*, CT 39 (1969) z. 4, s. 138-142.

Kowalak, Władysław ks., *Afrykański rodzimy śpiew i muzyka w służbie Kościoła*, CT 39 (1969) z. 4, s. 142-145.

Zapłata, Feliks ks., *Komentarze Dekretu o Działalności Misyjnej Kościoła*, CT 39 (1969) z. 4, s. 146-148.

1970 (red. ks. Feliks Zapłata SVD)

z. 1 (6)

Zapłata, Feliks ks., (tłum.), *Instrukcja Kongregacji Ewangelizacji Ludów*, CT 40 (1970) z. 1, s. 137-140.

Zimoń, Henryk ks., *Badania etnologiczne na wyspie Ukerewe w Tanzanii*, CT 40 (1970) z. 1, s. 140-145.

Zapłata, Feliks ks., *Suazi niepodległym państwem Nguane*, CT 40 (1970) z. 1, s. 145-146.

Zapłata, Feliks ks., *Pierwszy panafrykański kongres UNDA*, CT 40 (1970) z. 1, s. 146-147.

Zapłata, Feliks ks., *Pismo św. w języku chińskim*, CT 40 (1970) z. 1, s. 148.

Zapłata, Feliks ks., *Godzina świeckich*, CT 40 (1970) z. 1, s. 148-152.

Kowalak, Władysław ks., *Idea akomodacji misyjnej w przeddzień Vaticanum II*, CT 40 (1970) z. 1, s. 152-156.

z. 2 (7)

Zapłata, Feliks ks., *Koniec wielkiej dyskusji*, CT 40 (1970) z. 2, s. 131-134.

Koszorz, Antoni ks., *Polscy misjonarze w liczbach*, CT 40 (1970) z. 2, s. 134-137.

Górka, Leonard ks., *Początki ruchu ekumenicznego na Słowiańszczyźnie w XIX w. i na początku XX wieku*, CT 40 (1970) z. 2, s. 137-141.

z. 3 (8)

Zapłata, Feliks ks., *Pierwsze panafrkańskie sympozjum biskupów*, CT 40 (1970) z. 3, s. 129-131.

Zapłata, Feliks ks., *Nowe prawo małżeńskie w Kenii*, CT 40 (1970) z. 3, s. 131-132.

Zimoń, Henryk ks., *Kongres etnologiczny w Göttingen*, CT 40 (1970) z. 3, s. 133-135.

Zapłata, Feliks ks., *Transkei. Z problematyki apartheidu Republiki Pd. Afryki*, CT 40 (1970) z. 3, s. 136-139.

Górka, Leonard ks., *Drogi słowiańskiego ekumenizmu. Ekumeniczny charakter działalności zjednoczeniowej ks. Jana Urbana SJ*, CT 40 (1970) z. 3, s. 139-143.

Gielata, Bolesław ks., *Religie ludów przedhistorycznych i pierwotnych*, CT 40 (1970) z. 3, s. 143-146.

1971 (red. ks. Bolesław Gielata SVD)

z. 1 (9)

Koszorz, Antoni ks., *Powszechność obowiązku misyjnego*, CT 41 (1971) z. 1, s. 165-167.

Turbański, Stanisław ks., *Kościół w kraju Expo 70*, CT 41 (1971) z. 1, s. 167-173.

Gielata, Bolesław ks., *Teologia zjednoczenia religii*, CT 41 (1971) z. 1, s. 173-177.

Buczek, Anna, *Siegfried Morenz (1914-1970)*, CT 41 (1971) z. 1, s. 177-178.

z. 2 (10)

Gielata, Bolesław ks., *Posłannictwo Kościoła*, CT 41 (1971) z. 2, s. 147-149.

Chodździło, Teofil ks., *„Anthropos” w służbie misji*, CT 41 (1971) z. 2, s. 149-155.

Górka, Leonard ks., *Nakaz misyjny Chrystusa a Kościół Wschodni*, CT 41 (1971) z. 2, s. 155-158.

Gielata, Bolesław ks., *Geneza pojęć religijnych u Ketów*, CT 41 (1971) z. 2, s. 158-163.

z. 3 (11)

- Gielata, Bolesław ks., *Ewangelizacja czy rozwój?* CT 41 (1971) z. 3, s. 169-171.
Gosieniecki, Feliks ks., *Problem indykcji liturgii*, CT 41 (1971) z. 3, s. 171-172.
Górka, Leonard ks., *Działalność misyjna rosyjskiego Kościoła prawosławnego w okresie przed Piotrem I*, CT 41 (1971) z. 3, s. 173-177.
Turbański, Stanisław ks., *Zagadnienie misji na Soborze Watykańskim II*, CT 41 (1971) z. 3, s. 177-182.

z. 4 (12)

- Gielata, Bolesław ks., *Robotników mało...*, CT 41 (1971) z. 4, s. 159-161.
Górka, Leonard ks., *Piotr Wielki a działalność misyjna*, CT 41 (1971) z. 4, s. 162-164.
Chodździło, Teofil ks., *Marcin Gusinde SVD (1886-1969)*, CT 41 (1971) z. 4, s. 164-166.
Gielata, Bolesław ks., *Islam a chrześcijaństwo w Afryce*, CT 41 (1971) z. 4, s. 166-171.

1972 (red. ks. Bolesław Gielata SVD.

Od zeszytu 2 red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (13)

- Gielata, Bolesław ks., *Misyjne orędzie Pawła VI*, CT 42 (1972) z. 1, s. 139-142.
Gielata, Bolesław ks., *Misyjne instytucje pastoralne*, CT 42 (1972) z. 1, s. 142.
Gielata, Bolesław ks., *Nominacje Kongregacji Ewangelizacji Ludów*, CT 42 (1972) z. 1, s. 142-143.
Wyparło, Stanisław ks., *Przystosowanie liturgiczne w diecezji Ruteng na Flores (Indonezja)*, CT 42 (1972) z. 1, s. 143-146.
Gielata, Bolesław ks., *Wkład ks. bpa Kazimierza Kowalskiego w dzieło misyjne Kościoła w Polsce*, CT 42 (1972) z. 1, s. 146-150.
Chodździło, Teofil ks., *Międzynarodowa bibliografia historii misji*, CT 42 (1972) z. 1, s. 150-152.
Chodździło, Teofil ks., *Aharaibu, mało znany szczep pierwotny*, CT 42 (1972) z. 1, s. 152-153.

z. 2 (14)

- Zapłata, Feliks ks., (tłum.), *Postanowienia plenarnego posiedzenia Kongregacji Ewangelizacji Ludów (30. III.-02. IV. 1971)*, CT 42 (1972) z. 2, s. 139-142.

Kowalak, Władysław ks., *Panazjatycka Konferencja Biskupów*, CT 42 (1972) z. 2, s. 142-146.

Górka, Leonard ks., *Działalność misyjna rosyjskiego Kościoła prawosławnego w XIX wieku*, CT 42 (1972) z. 2, s. 146-149.

Bronk, Andrzej ks., *Problemy genezy religii dzisiaj*, CT 42 (1972) z. 2, s. 149-154.

z. 3 (15)

Kowalak, Władysław ks., (tłum.), *Deklaracja frankfurcka*, CT 42 (1972) z. 3, s. 187-191.

Gielata, Bolesław ks., *Pontificio Museo Missionario Etnologico*, CT 42 (1972) z. 3, s. 192-194.

Kowalak, Władysław ks., *Dzielo misyjne w liczbach (dane z 1. I. 1971 r.)*, CT 42 (1972) z. 3, s. 194-196.

Górka, Leonard ks., *Działalność misyjna prawosławnego Kościoła rosyjskiego w XX wieku*, CT 42 (1972) z. 3, s. 197-199.

Bronk, Andrzej ks., *Rola języka potocznego w badaniach religioznawczych. Stanowisko W. Schmidta i jego ocena*, CT 42 (1972) z. 3, s. 199-203.

z. 4 (16)

Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy 1971 r.*, CT 42 (1972) z. 4, s. 169-170.

Kowalak, Władysław ks., *Kościół katolicki w dwudziestoleciu (1950-1970)*, CT 42 (1972) z. 4, s. 170.

Zapłata, Feliks ks., *Dialog z hinduizmem*, CT 42 (1972) z. 4, s. 170-173.

Zapłata, Feliks ks.; Kowalak, Władysław ks., *Zgon dwóch czołowych misjologów: Albert Werbel OMI (1884-1971) i ks. Jan Schütte SVD (1913-1971)*, CT 42 (1972) z. 4, s. 173-176.

Bronk, Andrzej ks., *Ujęcie mitu w strukturalizmie*, CT 42 (1972) z. 4, s. 176-182.

Górka, Leonard ks., *Próby oceny działalności misyjnej rosyjskiego Kościoła prawosławnego*, CT 42 (1972) z. 4, s. 182-184.

Z listów misjonarzy: *Książka z Polski!* (s. Anna Szubert i s. Justyna Piotrowska); *Prace siostr i braci zakonnych* (br. Artur Sobiech); *Uroczystości w Misiones* (o. Eugeniusz Basiński), CT 42 (1972) z. 4, s. 184-186.

1973 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (17)

Wodecki, Bernard ks., *Misyjny aspekt wychowania kaptkańskiego. Okólnik Kongregacji Ewangelizacji Ludów*, CT 43 (1973) z. 1, s. 151-153.

Kowalak, Władysław ks.; Zapłata, Feliks ks., *Misje a kolonializm w Azji*, CT 43 (1973) z. 1, s. 153-158.

Schütte, Jan ks., *Pomoc w rozwoju – przeszkodą w działalności misyjnej?* CT 43 (1973) z. 1, s. 158-162.

Bronk, Andrzej ks., *Ujęcie mitu w strukturalizmie (dokończenie)*, CT 43 (1973) z. 1, s. 162-168.

z. 2 (18)

Kowalak, Władysław ks., *Kościół w Tanzanii*, CT 43 (1973) z. 2, s. 169, tab. s. 170.

Koszorz, Antoni ks., *Materialna pomoc misyjna*, CT 43 (1973) z. 2, s. 169-173.

Kowalak, Władysław ks., *Islam w świecie*, CT 43 (1973) z. 2, s. 173-174.

Schütte, Jan ks., *Pomoc w rozwoju – przeszkodą w działalności misyjnej?* CT 43 (1973) z. 2, s. 174-179.

Kurek, Antoni ks., *Berliner Mission – Ewangelickie Towarzystwo Misyjne*, CT 43 (1973) z. 2, s. 179-184.

Górka, Leonard ks., *Działalność naukowobadawcza Berlińskiego Instytutu Ekumenicznego (1962-1972)*, CT 43 (1973) z. 2, s. 184-186.

z. 3 (19)

Kowalak, Władysław ks., (tłum.), *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o powołaniu misyjnym i formacji misjonarzy*, CT 43 (1973) z. 3, s. 153-157.

Żelazek, Marian ks., *Misjonarz o „Dzienniku misjonarza”*, CT 43 (1973) z. 3, s. 157-159.

Malek, Roman ks.; Wiśniowski, Grzegorz o., *Zgon czołowych misjologów: ks. Georg Otto Schurhammer SJ (1882-1971) i o. Józef Alfons Schnusenberga OFM (1887-1971)*, CT 43 (1973) z. 3, s. 159-161.

Schütte, Jan ks., *Pomoc w rozwoju – przeszkodą w działalności misyjnej? (dokończenie)*, CT 43 (1973) z. 3, s. 162-164.

Kowalak, Władysław ks., *Spółeczna działalność Kościoła w Indonezji*, CT 43 (1973) z. 3, s. 164-168.

z. 4 (20)

Kowalak, Władysław ks., (tłum.), *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o zadaniu misyjnym świeckich*, CT 43 (1973) z. 4, s. 129-134.

Kowalak, Władysław ks., *Kościół w Australii i Oceanii*, CT 43 (1973) z. 4, s. 134.

Kowalak, Władysław ks., *Kościół w Azji*, CT 43 (1973) z. 4, s. 135.

Gemeinder, Jerzy ks., *Czego brakuje misjom w Japonii i na Dalekim Wschodzie?* CT 43 (1973) z. 4, s. 135-139.

Zapłata, Feliks ks., *Współczesny Ruch AJU w Japonii*, CT 43 (1973) z. 4, s. 139-143.

1974 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (21)

Kowalak, Władysław ks., (tłum.), *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o zadaniu misyjnym świeckich (c. d.)*, CT 44 (1974) z. 1, s. 159-162.

Kowalak, Władysław ks., *Kościół w Afryce*, CT 44 (1974) z. 1, s. 163-164.

Małek, Roman ks., *Teologiczne czasopisma w Afryce, Azji i Australii*, CT 44 (1974) z. 1, s. 164-168.

Zapłata, Feliks ks., *350-lecie założenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary*, CT 44 (1974) z. 1, s. 168-171.

Kowalak, Władysław ks., *Aglipayanizm: Narodowy Kościół Filipiński*, CT 44 (1974) z. 1, s. 171-174.

z. 2 (22)

Wodecki, Bernard ks., (tłum.), *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o katechistach*, CT 44 (1974) z. 2, s. 153-155.

Małek, Roman ks.; Kowalak, Władysław ks., *Nowe drogi misji chrześcijańskich (Konferencja CWME, Bangkok 1972-1973)*, CT 44 (1974) z. 2, s. 155-159.

Pawlik, Jacek ks., (tłum.), „*List do Kościołów*” wystosowany przez konferencję CWME, Bangkok 1973, CT 44 (1974) z. 2, s. 159-161.

Riley, Patrick, *Misje są nadal konieczne*, CT 44 (1974) z. 2, s. 161-165.

Górka, Leonard ks., *Ożywienie misyjne prawosławnego Kościoła Grecji*, CT 44 (1974) z. 2, s. 165-168.

z. 3 (23)

Wesoły, Waldemar ks., (tłum.), *Konferencja Episkopatu Indonezyjskiego o działalności katolików*, CT 44 (1974) z. 3, s. 157-160.

Górka, Leonard ks., *Działalność ekumeniczna Kościoła w Afryce Zachodniej*, CT 44 (1974) z. 3, s. 160-163.

Kowalak, Władysław ks., *Melanezyjskie kultury cargo*, CT 44 (1974) z. 3, s. 164-168.

1975 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (24)

Instrukcja Episkopatu Polski regulująca wyjazdy i pracę kapłanów diecezjalnych na terenach misyjnych, CT 45 (1975) z. 1, s. 137-140.

Koszorz, Antoni ks., *Instrukcja misyjna Episkopatu Polski*, CT 45 (1975) z. 1, s. 140-141.

Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy w 1973 r.*, CT 45 (1975) z. 1, s. 142.

Kowalak, Władysław ks., *Księża w krajach misyjnych*, CT 45 (1975) z. 1, s. 143-145.

Müller, Karol ks., *Posłannictwo misjonarza dzisiaj*, CT 45 (1975) z. 1, s. 145-148.

z. 2 (25)

Wesoły, Waldemar ks., (tłum.), *Konferencja Episkopatu Indonezyjskiego o działalności katolików (dokończenie)*, CT 45 (1975) z. 2, s. 169-172.

Zapłata, Feliks ks., *Deklaracja Ogólnoindyjskiej Konferencji o ewangelizacji w Indiach (Patna, 3-8 X 1973)*, CT 45 (1975) z. 2, s. 172-174.

Kowalak, Władysław ks., *Informacje: Kenia, Sudan, Zair, Rwanda, Brazylia, Filipiny, Japonia, Indie, Polska*, CT 45 (1975) z. 2, s. 174-178.

z. 3 (26)

Malek, Roman ks., *Misyjna funkcja Katolickiego Uniwersytetu Nanzan (Nagoya) (1949-1974)*, CT 45 (1975) z. 3, s. 154-156.

Gzella, Henryk ks., *Ngadyjczycy a działalność misyjna*, CT 45 (1975) z. 3, s. 156-160.

Michalik, Franciszek ks., *Papua – Nowa Gwinea: u progu niepodległości*, CT 45 (1975) z. 3, s. 160-163.

Zimóń, Henryk ks., *E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) – badacz ludów Afryki*, CT 45 (1975) z. 3, s. 163-167.

Malek, Roman ks., *Nowe czasopisma misyjne i misjologiczne*, CT 45 (1975) z. 3, s. 167-169.

z. 4 (27)

Malek, Roman ks., *Nowe rozumienie idei misyjnej*, CT 45 (1975) z. 4, s. 201-208.

Kowalak, Władysław ks., *Kościół w Afryce w latach osiemdziesiątych (Plenarna konferencja AMECEA, Nairobi, 14-21 XII 1973)*, CT 45 (1975) z. 4, s. 208-216.

1976 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (28)

- Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy 1974 r.*, CT 46 (1976) z. 1, s. 185-186.
Kowalak, Władysław ks., *Polscy księża fideidoniści*, CT 46 (1976) z. 1, s. 186-187.
Malek, Roman ks.; Kowalak, Władysław ks., *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science Missionnaire – W służbie idei misyjnej Kościoła (1945-1975)*, CT 46 (1976) z. 1, s. 187-197.
Lourdusamy D. Simon abp, *Obecność – przepowiadanie – nawrócenie*, CT 46 (1976) z. 1, s. 197-201.

z. 2 (29)

- Malek, Roman ks., *Federacja Azjatyckich Konferencji Biskupów*, CT 46 (1976) z. 2, s. 203-207.
Górka, Leonard ks., *Ekumeniczny dialog chrześcijan indonezyjskich*, CT 46 (1976) z. 2, s. 207-211.
Rzepkowski, Horst ks., *Teoria i teologia misji*, CT 46 (1976) z. 2, s. 211-218.

z. 3 (30)

- Bł. Maria Teresa Ledóchowska (1863-1922) (z listu Episkopatu Polski)*, 148. Konferencja Episkopatu Polski W-wa, 26 czerwca 1975 r., CT 46 (1976) z. 3, s. 188-190.
Kowalak, Władysław ks., *Bł. Karol Józef Eugeniusz de Mazenod (1782-1861)*, CT 46 (1976) z. 3, s. 190-191.
Arlik, Józef ks., *Bł. Arnold Janssen (1837-1909)*, CT 46 (1976) z. 3, s. 191-193.
Arlik, Józef ks., *Bł. Józef Freinademetz (1852-1908)*, CT 46 (1976) z. 3, s. 193-195.
Zimóń, Henryk ks., *XIII Międzynarodowy Kongres Religioznawczy (Lancaster 15-22 VIII 1975)*, CT 46 (1976) z. 3, s. 195-197.
Kowalak, Władysław ks., *V Sympozjum Misyjne (Warszawa, ATK 18-23 V 1975)*, CT 46 (1976) z. 3, s. 198-201.
Szczygieł, Ewald ks., *X Sympozjum Misyjne Kleryków (Ottarzew 22-25 VIII 1975)*, CT 46 (1976) z. 3, s. 201.

z. 4 (31)

- Kowalak, Władysław ks., *Zgromadzenie Księży Werbistów. Działalność misyjna*, CT 46 (1976) z. 4, s. 181-188.

Zimoń, Henryk ks., *Zgromadzenie Księży Werbistów. Działalność w dziedzinie etnologii*, CT 46 (1976) z. 4, s. 188-195.

1977 (red. ks. Władysław Kowalak SVD.
Red. zeszytu 4 ks. Feliks Zapłata SVD)

z. 1 (32)

Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy w 1975 r.*, CT 47 (1977) z. 1, s. 183-184.

Malek, Roman ks., *Historia religii*, CT 47 (1977) z. 1, s. 184-193.

Zimoń, Henryk ks., *Historyczny zarys religioznawstwa*, CT 47 (1977) z. 1, s. 193-198.

z. 2 (33)

Kowalak, Władysław ks., *Symposium Misjologiczne (Warszawa, ATK 18-20 V 1976)*, CT 47 (1977) z. 2, s. 155-160.

Malek, Roman ks., *Teologia misji – teologia religii – teologia świata*, CT 47 (1977) z. 2, s. 160-164.

Zimoń, Henryk ks., *Mikro- i makrokosmos w historii religii*, CT 47 (1977) z. 2, s. 164-166.

Wesoły, Waldemar ks., *Misjonarze polscy w świecie*, CT 47 (1977) z. 2, s. 166-169.

z. 4 (34)

Siwiec, Arkadiusz ks., *Kościół w Indonezji*, CT 47 (1977) z. 4, s. 171-174.

Cużył, Karol o., *Zambia – kraj gwałtownych przemian oraz ciekawej pracy misjonarsko-duszpasterskiej*, CT 47 (1977) z. 4, s. 174-176.

1978 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 2 (35)

Lourdusamy, D. Simon abp., *Statuty Papieskich Dzieł Misyjnych*, CT 48 (1978) z. 2, s. 189-194.

Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy w 1976 r.*, CT 48 (1978) z. 2, s. 194-196.

Kowalak, Władysław ks., *VII Symposium Misjologiczne (Warszawa, ATK 22-26 V 1977)*, CT 48 (1978) z. 2, s. 196-201.

Małek, Roman ks., *W poszukiwaniu podstaw dialogu z buddyzmem*, CT 48 (1978) z. 2, s. 201-204.

z. 3 (36)

Kurek, Antoni ks., *Międzynarodowe Sympozjum Misjologiczne (Rzym 24-28 X 1977)*, CT 48 (1978) z. 3, s. 159-162.

Andrzejak, Ambroży ks., *Poznańskie Dni Misjologiczne (Poznań 28 IX-30 X 1977)*, CT 48 (1978) z. 3, s. 162-166.

Małek, Roman ks., *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies*, CT 48 (1978) z. 3, s. 167-174.

z. 4 (37)

Traczyk, Krystian ks., *Misjonarze polscy w 1977 r.*, CT 48 (1978) z. 4, s. 167-170.

Gzella, Henryk ks., *Adat – prawo zwyczajowe ludów pierwotnych Indonezji*, CT 48 (1978) z. 4, s. 170-176.

Zimoiń, Henryk ks., *Studia Instytutu „Anthropos”*, CT 48 (1978) z. 4, s. 176-184.

1979 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (38)

Andrzejak, Ambroży ks., *XI Sympozjum Naukowego Koła Teologów (Poznań 24-26 XI 1977 r.)*, CT 49 (1979) z. 1, s. 151-154.

Kowalak, Władysław ks., *Kościół w Afryce*, CT 49 (1979) z. 1, s. 154-158.

Kurek, Antoni ks., *Collegio Urbano. W 350-tą rocznicę powstania*, CT 49 (1979) z. 1, s. 158-163.

Małek, Roman ks., *Kurozumi-kio: nowa religia Japonii*, CT 49 (1979) z. 1, s. 164-168.

z. 2 (39)

Kowalak, Władysław ks., *VIII Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 21-23 V 1978)*, CT 49 (1979) z. 2, s. 159-165.

Kurek, Antoni ks., *Studia misjologii w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim*, CT 49 (1979) z. 2, s. 165-167.

Kurek, Antoni ks., *Studia misjologii w Uniwersytecie Św. Pawła w Ottawie*, CT 49 (1979) z. 2, s. 167-168.

Sundaram, Ramanathan, *Wkład misjonarzy chrześcijańskich do rozwoju badań języka i literatury tamilskiej*, CT 49 (1979) z. 2, s. 168-174.

z. 3 (40)

Kowalak, Władysław ks., (tłum.), *Deklaracja Teologów Trzeciego Świata*, CT 49 (1979) z. 3, s. 167-171.

Kurek, Antoni ks., *Ośrodki misjologiczne w różnych krajach*, CT 49 (1979) z. 3, s. 171-173.

Kurek, Antoni ks., *Jan Rommerskirchen OMI (1899-1978)*, CT 49 (1979) z. 3, s. 174-175.

Malek, Roman ks., *D. T. Suzuki i buddyzm zen*, CT 49 (1979) z. 3, s. 175-179.

Wesoły, Waldemar ks., *Czarna Madonna z Częstochowy w Afryce*, CT 49 (1979) z. 3, s. 179-182.

z. 4 (41)

Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy w 1978 r.*, CT 49 (1979) z. 4, s. 167-168.

Górka, Leonard ks., *Bóg chrześcijaństwa i Bóg islamu*, CT 49 (1979) z. 4, s. 168-171.

Malek, Roman ks., *Nowe inicjatywy FABC*, CT 49 (1979) z. 4, s. 171-176.

Kurek, Antoni ks., *Początki misjologii katolickiej*, CT 49 (1979) z. 4, s. 176-182.

1980 (red. ks. Władysław Kowalak SVD)

z. 1 (42)

Malek, Roman ks., *Zarys dziejów dialogu*, CT 50 (1980) z. 1, s. 149-153.

Zimoń, Henryk ks., *Ks. Teofil Chodzidło SVD (1909-1979)*, CT 50 (1980) z. 1, s. 154-156.

Stopniak, Franciszek ks., *Polonica w Archiwum Kongregacji Ewangelizacji Ludów*, CT 50 (1980) z. 1, s. 156-164.

z. 3 (43)

Zimoń, Henryk ks., *Symposium etnologiczno-religioznawcze. W 25-lecie śmierci W. Schmidta*, CT 50 (1980) z. 3, s. 149-152.

Kowalak, Władysław ks., *IX Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 20-22 V 1979)*, CT 50 (1980) z. 3, s. 152-157.

Zapłata, Feliks ks., *Religie Czarnej Afryki*, CT 50 (1980) z. 3, s. 157-160.

Malek, Roman ks., *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*, CT 50 (1980) z. 3, s. 160-165.

z. 4 (44)

Kowalak, Władysław ks., *Misjonarze polscy w 1979 r.*, CT 50 (1980) z. 4, s. 139-140.

Bornemann, Fritz ks., *Prareligia i praobjawienie w ujęciu W. Schmidta*, CT 50 (1980) z. 4, s. 140-144.

Crollius, A. A. Roest ks., *O konieczności i niemożliwości dialogu między religiami*, CT 50 (1980) z. 4, s. 144-149.

Kowalak, Władysław ks., *Kult cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua-Nowa Gwinea)*, CT 50 (1980) z. 4, s. 149-154.

Hanna Zyskowska, Marcin Zarzecki, Warszawa