

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie
SZKOŁA DOKTORSKA

Dziedzina nauk: nauki humanistyczne
Dyscyplina naukowa: nauki o kulturze i religii

HANNA KAWON WADAS

Pozycja i znaczenie tradycyjnych religii we wczesnonowożytnych
Chinach w świetle relacji misjonarzy jezuickich

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem promotora
dra hab. Janusza Smołuchy, prof. UIK
oraz promotora pomocniczego
dra Krzysztofa Homy SJ

podpis promotora:

podpis doktoranta:

podpis promotora pomocniczego:

Kraków 2025

SPIS TREŚCI

Wstęp	3
--------------------	----------

Rozdział I. Pierwsze kontakty misjonarzy jezuickich z religiami chińskimi

1.1. Bóstwa morskie.....	17
1.2. Bóstwa lądowe.....	22
1.2.1. Lamaizm.....	26
1.3. Chiński trójnóg religijny	36
1.3.1. Chiński trójnóg w ujęciu społecznym.Studium porównawcze Nicolò Longobardiego..	38
1.4. Athanasius Kircher jako pionier komparatystyki religijnej.....	39

Rozdział II. Sfera mityczno–historyczna

2.1. Żywoty pierwszych mitycznych cesarzy.....	46
2.2. Żywot Konfucjusza.....	57
2.3. Żywot Buddy.....	72
2.4. Żywot Laozi.....	81

Rozdział III. Sfera doktrynalno–filozoficzna

3.1. Archaiczny monoteizm chiński.....	86
3.1.1. Recepcja chińskich tekstów klasycznych	95
3.2. Religia uczonych.....	100
3.3. Buddyzm.....	120
3.3.1. Recepcja tekstów buddyjskich.....	131
3.4. Taoizm.....	135
3.4.1 Recepcja tekstów taoistycznych.....	140

Rozdział IV. Sfera instytucjonalno–społeczna

4.1. Cesarz jako Syn Nieba.....	143
4.2. Kalendarz chiński.....	147
4.3. Mandarynat i akademia Konfucjusza.....	152
4.4. Kult przodków i groby.....	160
4.5. Klasztory i świątynie buddyjskie.....	169
4.5.1. Pustelnicy i mnisi wędrowni.....	174

4.6. Zaklinanie deszczu, alchemia i geomancja.....	182
--	-----

Rozdział V. Sfera materialno–estetyczna

5.1. Wprowadzenie do problematyki.....	194
--	-----

5.2. Pussa.....	196
-----------------	-----

5.3. Pagoda z Liquing i jej transformacje.....	198
--	-----

5.4. Świątynia Kaiyuan w prowincji Fujian.....	201
--	-----

5.5. Museum Kircherianum.....	202
-------------------------------	-----

5.6. Varia.....	203
-----------------	-----

Zakończenie.....	207
-------------------------	------------

Spis ikonograficzny.....	212
---------------------------------	------------

Ikonografia.....	215
-------------------------	------------

Bibliografia.....	227
--------------------------	------------

Indeks znaków chińskich.....	246
-------------------------------------	------------

„Cztery główne religie istnieją obecnie na świecie: religie barbarzyńskie, religie pogańskie, chrześcijaństwo i mahometanizm. W pierwszej znajduje się niezliczona liczba sekt; w drugiej nalicza się ich 70; w trzeciej około 60; a w czwartej 62. Zważywszy na to, biedny misjonarz — jeśli pragnie postępować zgodnie z własnym sumieniem — musi być koniecznie przygotowany, aby z tymi wszystkimi sektami walczyć i zwycięzać stosownie do czasu i miejsca”.

Santi da Lizzano, włoski misjonarz w Indiach i Tybecie w latach 1749-1763¹

WSTĘP

Niniejsza rozprawa osadzona jest w dyscyplinie nauki o kulturze i religii. Oznacza to, że źródła jezuickie traktuję nie tylko jako materiał religioznawczy, ale zarazem jako teksty kultury, powstałe w sytuacji kontaktu międzycywilizacyjnego. Interesuje mnie zarówno opis religii, jak i translacja kulturowa – sposoby selekcji, przekładu i upowszechniania chińskich treści w Europie oraz recepcja tych przekazów w zachodnim obiegu idei.

Na tym tle wyłaniają się cztery podstawowe rozróżnienia. Pierwsze dotyczy „pozycji i znaczenia tradycyjnych religii”, przez co rozumiemy zarówno to, w jaki sposób jezuici postrzegali chińskie rodzime religie oraz w jaki sposób przedstawiali postrzeganie tych religii przez samych Chińczyków. Różnica między tymi perspektywami nie jest ostra, ale należy ją wyraźnie zaznaczyć już we wstępie, gdyż nie są one tożsame. Drugim terminem są „tradycyjne religie”, przez co rozumiemy trzy tradycyjne religie Chin – sanjiao 三教 – czyli konfucjanizm (rujiao 儒教), buddyzm (fojiao 佛教) i taoizm (daojiao 道教)². Tradycja synkretyczna łącząca te trzy religie w nierozzerwalną całość zaczęła się kształtować już za dynastii Han (206 p.n.e.–220 n.e.), lecz jako świadomy i integrujący system filozoficzno-religijny wyłoniła się w okresie Tang (618–907), osiągając pełną dojrzałość za panowania dynastii Song (960–1279)³.

¹ “Quattro principali Religioni sono al presente nel Mondo, il Paganesimo, il Gentilesimo, il Christianesimo e il Maomettismo. Nella prima si trovano infinita di sette, nella seconda se ne annoverano 70, nella terza circa 60, e nella quarta 62. Ora degli accorti che il povero missionario se vuol sodisfare alla propria coscienza bisogna necessariamente che sia preparato a confutare tutte queste sette a combatterle e vincerle secondo il tempo e il luogo”. *Itinerario e direttorio per li Missionari Apostolici che vengono spediti dalla S. Congregazione di Propaganda Fide, composti dal P. Santi da Lizzano Cappuccio, già Missionario Apostolico nelle Missioni dell' Indie Orientali dell' Africa*: Archivio Storico “de Propaganda Fide” (APF): Indie Orientali e Cina Miscellanea 1, f.11 v.

² Bardzo dobrze ukazuje to rycina zamieszczona w dziele dominikańskiego misjonarza Francisco Varo (1627–1687 *Estratto del Trattato composto dal Reverendissimo Padre Fr. Francesco Varo dell'Ordine de' Predicatori, Vicario Apostolico, e Vescovo nominato di Canton. Circa il Culto, Offerte, Riti, e Cerimonie, che praticano i Chinesi in honore del loro Maestro Confusio, e Progenitori defonti*, pagina sine numero. W niniejszej dysertacji patrz: Ilustracja 1.

³ O kulturowych i cywilizacyjnych korzeniach religii chińskich w czasach dynastii Ming i Qing: Vincent Goossaert, „Taoists, 1644–1850”, w: *The Cambridge History of China*, Volume 9, Part 2: *The Ch'ing Dynasty to 1800*, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 412–457; Romeyn Taylor, “Official Religion in the Ming”, w: *The Cambridge History of China*, Volume 8, Part 2: *The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 840–892; Yü Chün-fang,

Jednym z celów pracy jest osadzenie problematyki w historycznym i kulturowym kontekście epoki wczesnonowoczesnej, z jej wyobrażeniami i poglądami na tematy religijne. W tradycji klasycznej *religio* oznaczało postawę lęku i pobożności wobec sił nadprzyrodzonych. Przekładało się to na sumienne przestrzeganie kultu, wyrażające się w odpowiednich praktykach. Funkcjonował również termin *superstitio* (zabobon), pojmowany jako irracjonalna postawa wobec bogów. W średniowiecznej Europie *religio* utożsamiano z prawem (*lex, ius*) objawionym przez Boga. Wśród tych najważniejszych praw wyróżniano prawo Mojżesza (wypełnione i zniesione przez Chrystusa), prawo Chrystusa (które misjonarze jezuitów określali jako *Lex Divina*), oraz prawo Mahometa, które traktowano jako zniesienie prawa Jezusa. Już w starożytności (Laktancjusz, św. Augustyn) istniał podział na religię prawdziwą (*vera religio*) i religie pogańskie (*falsae religiones*), które postrzegano jako rezultat ludzkich błędów. Misjonarze jezuitów podkreślali, że niektóre religie powstawały w wyniku działań szatana (*sectes diaboliques*)⁴. Od XVI wieku pojęcie *religio* zaczęło oznaczać wszystkie systemy wierzeń, również niechrześcijańskie, co pozostawało w związku z odkryciami geograficznymi i opisami ludów Nowego Świata.

Szpot wyróżnił trzy główne systemy: *religio Christiana, Alcoranus Mahometi* i *Tartarcum idolum Foe*, zestawiając je w trójdzielny schemat jako: *Religio – Alcoranus – idolum*. Nazewnictwo to wskazuje na hierarchiczne wartościowanie: chrześcijaństwo jako religia, islam jako księga, a buddyzm jako idololatria. Przed przybyciem religii obcych w Chinach istniała autentyczna „religia uczonych”, sięgająca czasów Potopu i przekazywana w rodzinach nieskażonych zabobonem; „sekte taoistycznych nekromantów i magów” (taoizm); oraz „bałwochwalcza sekta bonzów oscjańskich” (buddyzm chiński). Do religii późniejszych Szpot zaliczył chrześcijaństwo (*religio Christiana*), islam (*Alcoranus Mahometi cum Saracenis*) oraz buddyzm tybetański (*Tartarcum idolum Foe Lamearum*). Łącznie polski jezuita wyróżnił sześć religii: trzy rodzime (konfucjanizm, taoizm, buddyzm chiński) i trzy późniejsze (chrześcijaństwo, islam, lamaizm). Chrześcijaństwo wymienił na pierwszym miejscu nie tylko dlatego, że sam je wyznawał, ale także jako najwcześniejszą z religii obcych. Całość jego

“Ming Buddhism”, w: *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 893–952; Judith Berling, “Taoism in Ming Culture”, w: *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 953–986.

⁴ *Historie des choses plus memorables Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres pais, de la decouverte des Portugais, En l'est ablisement & progres de lafoy Chrestienne & Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jesus y ont fait, & enduré pour la mesme fin par P. Pierre du Iarric* (Arras: De l'Imprimerie de Guillaume de la Riviere, 1611), s. 446–448

klasyfikacji pokazuje, że chrześcijaństwo pozostaje jedyną *religio vera*, podczas gdy inne systemy oceniane są przez niego jako deformacje lub idolatrię⁵.

Trzecie rozróżnienie odnosi się do pojęcia „wczesnonowożytnych Chin”, przez co rozumiemy okres przypadający na schyłkowe panowanie dynastii Ming – obejmujące panowanie czterech ostatnich cesarzy panujących nad całymi Chinami: cesarze Wanli (1572–1620), Taichang (1620), Tianqi (1620–1627) oraz Chongzhen (1627–1644), oraz ich kontynuatorów po upadku Pekinu w 1644 z tzw. Południowej dynastii Ming: cesarzy Hongguang (1644–1645), Longwu (1645–1646); Shaowu (1646) oraz Yongli (1646–1662) – oraz na początkowe panowanie dynastii Qing – reprezentowanej przez trzech mandżurskich cesarzy – Shunzhi (1644–1661), Kangxi (1661–1722), Yongzheng (1722–1735).

Wreszcie, pod pojęciem „relacji misjonarzy jezuickich” rozumiem źródła historyczne spisane przez osiem pokoleń misjonarzy jezuickich pracujących w Chinach lub piszących o Chinach w latach 1549–1735. Poczet otwierają listy Franciszka Ksawerego z lat (1549–1552) a zamyka dzieło Jean Joseph-Marii Amiota (1718–1793). Trzon relacji stanowią źródła związane z działalnością czterech pierwszych pokoleń największych przedstawicieli misji jezuickich w Chinach: Matteo Riccio (1583–1610), Álvaro Semedo (1613–1658), Adama Schall von Bella (1622 –1666), Martino Martiniego (1642–1661), Michała Boyma (1643–1659), Ferdinanda Verbiesta (1659–1688). Wszyscy oni zmarli na misji, najczęściej w miastach będących centrami ich działalności, takich jak Pekin, Hangzhou, Guangzhou czy Kunming. W pracy wykorzystano również dzieła misjonarzy jezuickich, takich jak Daniello Bartoli, Atanasius Kircher czy Tomasz Dunin-Szpot, którzy nigdy w Chinach na misjach nie byli, ale pozostawili po sobie dzieła, w których zajmują się problemem religii chińskich w oparciu o informacje naocznych świadków.

Główna teza

Główna teza niniejszej rozprawy brzmi: misjonarze jezuicy dążyli do obiektywizmu w opisie tradycyjnych religii chińskich, mimo ograniczeń wynikających z ich perspektywy teologicznej.

⁵ ARSI. Jap.Sin. 102, ff. 3r–4v. Bardzo dziękuję prof. Gościwitowi Malinowskiemu za pomoc w klaryfikacji i uporządkowaniu tej klasyfikacji. Na początku XX wieku Léon Wieger, jezuicki misjonarz w Chinach i znawca religii chińskiej, wyróżnił siedem głównych etapów ich ewolucji: archaiczny monoteizm Nieba (Tian/Shangdi) w okresie Shang–Zhou, kodyfikację konfucjańską (VI–IV w. p.n.e.), zwrot naturalistyczno-taoistyczny (IV–III w. p.n.e.), recepcję buddyzmu (I–VI w. n.e.), neokonfucjańską syntezę epoki Song (XI–XIII w.), a także długotrwały synkretyzm „trzech nauk” w religijności ludowej za dynastii Yuan, Ming i Qing. Leon Wieger, *Controversiae: Evolutio opinionum apud Sinenses ab antiquitate ad hodiernum diem* (Sien Hsien: Typis Missionis Catholicae, 1934).

Celem pracy jest ustalenie, w jakim stopniu pozostawione przez nich relacje można uznać za obiektywne w sensie zgodności ze stanem faktycznym. Przez prawdę historyczną rozumiem zgodność przekazu źródłowego z rzeczywistością (*adequatio rei et intellectus*). Analiza źródeł opiera się na klasycznej koncepcji prawdy, umożliwiającej weryfikację opisów jezuickich zarówno w świetle współczesnego stanu wiedzy, jak i w odniesieniu do wiedzy Zachodu o Chinach w badanym okresie. Autorka świadomie odrzuca prezentyzm, rozumiany jako ocenianie przeszłości według kryteriów teraźniejszości, i przyjmuje zasadę interpretowania świadectw w ich własnym, historycznym kontekście. Weryfikacja tezy ma charakter interdyscyplinarny: łączy kategorie religioznawcze z perspektywą kulturoznawczą, uwzględniając dyskurs, odbiór i cyrkulację znaczeń pomiędzy Chinami a Europą.

Metoda

W pracy zastosowano metodę deskryptywno-analityczną, polegającą na zebraniu i zestawieniu kluczowych związanych pojęć i interpretacji spojrzenia jezuickiego na religie chińskie. Zastosowano też metodę porównawczą, mającą na celu rozróżnienie między różnymi relacjami jezuickimi zarówno pod kątem rozbieżności, jak i powtarzalności. W dysertacji zastosowano również metodę hermeneutyczną, ukierunkowaną na interpretację źródeł z perspektywy jezuickiej. Metodologię i strukturę pracy oparto na siedmiu wymiarach fenomenu religijnego opracowanych przez Niniana Smarta (1927–2001) – szkockiego religioznawcę, profesora Uniwersytetu w Lancaster i Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Barbara, uznawanego za jednego z twórców współczesnej metodologii badań nad religiami. Według niego każda religia przejawia się w kilku komplementarnych aspektach: w wymiarze rytualnym, obejmującym ofiarę, medytację czy pielgrzymkę; w wymiarze doktrynalnym, odnoszącym się do systemów myślowych wspierających praktykę religijną; w wymiarze narracyjnym, obejmującym żywoty założycieli i kluczowe opowieści tradycji; w wymiarze doświadczeniowym, związanym z przeżyciami duchowymi zarówno założycieli, jak i wyznawców; w wymiarze etycznym, obejmującym normy moralne i prawne; w wymiarze społecznym, wyrażonym się w instytucjach i strukturach wspólnotowych; oraz w wymiarze materialnym, znajdującym odbicie w dziełach artystycznych i architektonicznych. Smart podkreśla, że poszczególne tradycje akcentują te wymiary w różnym stopniu, co otwiera możliwość ich porównawczej analizy⁶.

Uzupełniająco stosuję moduł kulturoznawczy: analizę dyskursu (sposób mówienia o „religii uczonych”, taoizmie, buddyzmie), elementy semiotyki kultury (znaki/rytuały/artefakty

⁶ Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1996), s. 10–11.

jako nośniki znaczeń), studia nad przekładem i translacją kulturową (przemiany sensów między chińskim i łacińsko-romańskim kręgiem językowym), a także wątki historii idei i badań recepcji (jak europejskie środowiska czytelnicze interpretowały relacje jezuickie). W tym ujęciu źródła traktowane są zarazem jako świadectwa religijne i jako praktyki mediacji kulturowej. Ponieważ misjonarze jezuicy nierównomiernie opisywali poszczególne aspekty, praca została podzielona na pięć rozdziałów, koncentrujących się na tych wymiarach, które znalazły najpełniejsze odzwierciedlenie w źródłach. Pozostałe zostały jedynie zasygnalizowane ze względu na ich marginalną obecność w przekazach jezuickich.

Stan badań

Stan badań nad obrazem tradycyjnych religii Chin w źródłach jezuickich z XVII wieku pozostaje nie w pełni zadowalający. Choć dysponujemy licznymi studiami przyczynkowymi poświęconymi wybranym zagadnieniom, konkretnym misjonarzom lub poszczególnym wątkom religijnym, nadal brakuje syntetycznej monografii, która w sposób systematyczny i porównawczy ukazywałaby jezuicką recepcję *sanjiao*. Szczególnie widoczna pozostaje luka kulturoznawcza: brak opracowań, które systemowo ujmowałyby jezuickie relacje jako dyskurs kulturowy i śledziły mechanizmy transferu oraz recepcji tradycji chińskich w Europie. W literaturze zachodniej warto wspomnieć przede wszystkim prace Jeana-Pierre'a Duteila i Davida Emila Mungello, którzy w szerszym kontekście działalności misjonarzy jezuickich w Chinach poświęcili osobne rozdziały analizie postrzegania religii chińskich. Najlepiej rozpoznana pozostaje recepcja konfucjanizmu, traktowanego często jako moralno-polityczna filozofia zgodna z założeniami misji adaptacyjnej. Znacznie słabiej opracowane są relacje dotyczące buddyzmu, a najskromniejszy i najczęściej marginalizowany pozostaje obraz taoizmu. Należy wymienić jeszcze Theodora N. Fossa, autora pracy poświęconej Du Haldowi.

Wśród badaczy łączących kompetencje sinologiczne z warsztatem filologicznym i teologicznym na szczególną uwagę zasługują Thierry Meynard SJ, Ronnie Po-Chia Hsia, Claudia von Collani oraz Nicolas Standaert SJ, których prace — oparte na krytycznej analizie źródeł łacińskich i chińskich — wnoszą istotny wkład w rozumienie jezuickiej recepcji religii chińskich w czasach wczesnonowożytnych. Należy jednak zaznaczyć, że żaden z nich nie podjął się systematycznego opracowania tej problematyki jako całościowego i wyodrębnionego przedmiotu badań obejmującego równoległą analizę recepcji konfucjanizmu, buddyzmu i taoizmu w jezuickich źródłach z epoki wczesnonowożytnej. W tym kontekście warto również wymienić pracę doktorską Andrei Dirlau z 2016 roku poświęconą chińskim religiom. Jest ona wartościowa pod względem naukowym dotyczącym m.in. figuryzmu jezuickiego, lecz nie

opiera się bezpośrednio na źródłach łacińskich. Autor korzysta głównie z przekładów i literatury przedmiotu⁷.

Uwarunkowania historyczne

George Dunn określa pierwsze pokolenie jezuitów pracujących w Chinach w schyłkowym okresie dynastii Ming „pokoleniem gigantów”. Jeszcze trafniej odwołując się do wzorców klasycznych, mówi o nich jako o „złoty gałązkach” Mathias Tanner w dziele poświęconym misjonarzom jezuickim. Alegoryczna rycina, wprowadzająca do pracy ukazuje w centralnej części palmę męczeństwa, na której stoi św. Archanioł Michał z mieczem w dłoni w towarzystwie dwóch aniołów trzymających rozpostartą banderolę z napisem „uno avulso non deficit alter aureus” będącą cytatem z *Eneidy* Wergiliusza (ilustracja 2)⁸. Towarzysze Ignacego, określający siebie mianem *Patres* (Ojcowie) lub *Nostris* (Nasi), działali pod sztandarem Chrystusa, podczas gdy ich przeciwnikami byli ci, którzy występowali pod sztandarem szatana. W łacińskiej terminologii stosowanej przez Tomasza Dunina Szpota przeciwnicy ci zostali sklasyfikowani według stopnia wrogości na trzy kategorie: *adversarii*, *inimici* oraz *hostes*. Do tej ostatniej, najbardziej nieprzejednanej grupy, należeli ci, którzy bezpośrednio występowali przeciwko Prawu Bożemu — atakując misjonarzy, profanując sakramenty i bezczeszcząc świątynie.

Jezuici prowadzili działalność misyjną w ośmiu typach środowisk kulturowych: (1) katolickich przychylnych misjom (np. dwór Habsburgów w Wiedniu, dwór Zygmunta III Wazy w Krakowie), (2) katolickich nieprzychylnych (np. dwór Ludwika XIV w Wersalu), (3) schizmatyckich wrogich (Etiopia, Wielkie Księstwo Moskiewskie), (4) protestanckich wrogich (Anglia epoki elżbietańskiej), (5) muzułmańskich wrogich (Imperium Osmańskie, Persja), (6) pogańskich wrogich (Japonia czasów szogunatu Tokugawy), (7) barbarzyńskich (np. misje wśród Irokezów), oraz (8) pogańskich wysoko cywilizowanych, jak Chiny. Misje prowadzone

⁷ Andrei Emil Dirlau, *The Religions of China (Confucianism, Daoism, Chan and Tibetan Mahayana Buddhism) and Christianity. A Historical Case Study for an Orthodox approach to the Theology of Religions and Comparative Theology: the „Empathic Exclusivism” Model*, Doctoral Thesis (summary) (Ministry of National Education and Scientific Research „1 Decembrie 1918” University in Alba Iulia, 2016).

⁸ „Gdy zerwiesz jedną złotą gałązkę, wyrasta następna”. *Eneida* VI: 143–144. Palmie męczeństwa, pod którą skupiło się dwóch jezuitów, a która otoczona jest przez wrogów i dzikie bestie towarzyszy wół, będący symbolem pracowitości. Podpis pod ryciną głosi: „Societas IESU in Europa Christi iugo subigenda laborans inter clades suorum perstat immobilis Palma”. Rezonowało to z symboliką kalendarza chińskiego, gdzie wół również oznaczał wytrwałą pracę. Mathias Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America contra gentiles mahometanos, judaeos, haereticos, impios pro Deo Fide, Ecclesia, Pietate sive vita et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa Fidei & Virtutis propugnatae, violentâ morte toto Orbe sublatae sunt* (Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675), wkładka ilustracyjna w praefatio (pagina sine numero).

w Chinach zaliczano formalnie do środowisk wrogich – pogańskich, jednak ze względu na wysoki poziom rozwoju cywilizacyjnego i głębokie zakorzenienie w porządku prawa naturalnego, stanowiły one przypadek wyjątkowy w porównaniu z innymi obszarami działalności misyjnej. We wczesnym okresie idealizowano ten teren misji, uważając, że Chiny są przygotowane na ewangelizację. W podobny sposób patrzono na Koreę, którą uważano za synekdochę *animae naturaliter Christianae*.

Drugim istotnym aspektem obecności jezuitów w Chinach w omawianym okresie była ich całkowita bezbronność. W jednym z listów Matteo Ricci pisał, że misjonarze w Państwie Środka są jak jagnięta pośród wilków — pozbawieni zarówno roztropności węży, jak i prostoty gołębic⁹. Ich los zależał od kaprysu żywiołów i łaski cesarza. Nie dysponowali żadnym wsparciem politycznym ani militarnym; jedynym źródłem ich autorytetu było nieskazitelne życie, nienaganne klasyczne wykształcenie oraz biegłość w sztukach i rzemiosłach cenionych przez dwór cesarski. Choć występowali jako wysłannicy Wielkiego Zachodu, w którym panowało Boże Prawo i chrześcijański porządek monarchiczny, nie mieli za sobą ani dyplomacji, ani siły kanonierek — w przeciwieństwie do angielskich misji protestanckich w drugiej połowie XIX wieku. Reprezentowali Tron św. Piotra wobec Tronu Smoka, lecz ich obecność opierała się na chrześcijańskim *kenosis* — dobrowolnym ogołoceniu, służbie i wyrzeczeniu się przemocy.

Kolejnym ważnym aspektem, który musimy brać pod uwagę przy analizie wybranej problematyki jest to, że mówimy o szczupłej garstce. Liczebnie misjonarze jezuicy w Państwie Środka nigdy nie przekroczyli kilkudziesięciu osób. Na przestrzeni całego omawianego okresu mówimy o grupie liczącej nie więcej niż trzysta osób. W porównaniu z całą liczbą ludności, szacowanej wówczas na trzysta milionów, na każdego z jezuitów przypadały miliony Chińczyków. Tym niemniej, niewiele było tak bardzo wpływowych grup w dziejach cywilizacji chińskiej, które miałyby tak duże znaczenie dla jej rozwoju, jak zakon Towarzystwa Jezusowego.

⁹ “Si vis me scire ubi sim, quid agam, factus sum ovis in medio luporum, sed sine columbae simplicitate, sine serpentis prudentia”. Al p. Girolamo Benci S.I. – Roma [?] Nanchang, 7 ottobre 1595, Matteo Ricci, *Lettere (1580–1609)*, ed. Francesco D’Arelli, (Macerata: Quodlibet, 2001), s. 269. O uwarunkowaniach ideowych, społecznych i politycznych misji jezuickich w Chinach w omawianym okresie: Willard Peterson, “Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and other Western Ideas into Late Ming China”, w: *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 789–839; John W. Witek, “Catholic Missionaries, 1644–1800”, w: *The Cambridge History of China, Volume 9, Part 2: The Ch’ing Dynasty to 1800*, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 329–371.

Baza źródłowa

Niniejsza praca wypełnia lukę w badaniach kulturoznawczo-religijnych i opiera się na źródłach traktowanych zarówno jako świadectwa religijne, jak i teksty kultury (w tym parateksty: mapy, ryciny, korespondencja, katalogi). W pracy wykorzystano wybrane archiwalia znajdujące się w Archivum Romanum Societatus Iesu (ARSI) w zbiorze Japonica-Sinica (Jap-Sin). Odnośnie starodruków – jak zostało wyszczególnione w końcowej bibliografii – wykorzystano prace w chronologicznym ich powstawaniu od listów Franciszka Ksawerego po prace Josepha Marie Amiota, obejmujące prawie 200 lat, a znajdujące się między innymi w Instytucie Monumenta Serica w Sankt Augustin (Bonn). Są to głównie prace jezuickie powstałe w języku łacińskim, włoskim, hiszpańskim, portugalskim i francuskim. Z tekstów powstałych w języku chińskim uwzględniono informacje zawarte w katalogach dokumentów ARSI Japonica-Sinica I, Japonica-Sinica II, Japonica-Sinica III i Japonica-Sinica IV, zebrane i omówione przez Alberta Chana oraz w katalogach Archivo Storico „De Propaganda Fide” w opracowaniu przez Ad Dudinka¹⁰.

Dobór źródeł wynika z jezuickiej zasady *scribere sequitur esse*, w której zawarta jest odpowiedź na pytanie: „dlaczego, co i jak jezuici pisali” a omówionej szczegółowo przez o. Roberta Danieluka. Obrona wiary polegała nie tylko na żywym słowie, lecz również na pracy piórem (*non viva voce cantum, sed et calamo*). Według zaleceń Ignacego Loyoli (1491–1556), należało oddzielić pisma dotyczące spraw zakonnych od tekstów, które miały służyć ciekawic i budować człowieka od strony duchowej i intelektualnej. Krótkie sprawozdania o sprawach różnorodnych zalecano kosztem szczegółowych raportów o sprawach nielicznych. List miał być tak napisany, żeby każdemu można go było pokazać. Listy roczne (*litterae annue*), wysłane do Centrali w Rzymie z całego świata, a także do innych ośrodków, jak również te krążące między współbraćmi, tworzyły światową sieć powiązań, która przypomina współczesny *network*. Oprócz listów powstawały raporty misyjne. Reguły korespondencji jezuickiej zostały zawarte w podręczniku zwanym *formula scribendi*, który miał ogromny wpływ w kolejnych wiekach na jezuicką *ars scribendi*. Na bazie studiów i doświadczeń misyjnych powstawały również prace historyczno-kulturowe opisujące kraje misyjne, zarówno zachodnie jak i rodzime, w którym jezuitom przyszło działać. Były one źródłem wiedzy zarówno dla Towarzystwa

¹⁰ Albert Chan SJ, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV* (London-New Yorks: Routledge, 2002). Ad Dudink, *Catalogue of Chinese Documents in the “Propaganda Fide” Historical Archives (1622–1830)* (Roma: Urbaniana University Press, 2022).

Jezusowego jak i opinii europejskiej. Te najważniejsze, prace Ricciego, Semedo, Martiniego, Boyma, stawały się europejskimi bestsellerami w czasach wczesnonowożytnych¹¹.

Duchowość jezuicka potrydencka

Europejscy misjonarze mogli postrzegać obce religie na dwa sposoby. Pierwszy opierał się na chrześcijańskiej zasadzie: *Extra ecclesiam nulla salus*. Był on wymierzony w heretyków, takich jak arianie czy manichejczycy, którzy sprzeciwiali się Kościołowi katolickiemu¹². „Poganie” jako tacy nie byli zaliczani do tej kategorii, lecz dzieleni na Żydów i muzułmanów, którzy jako wyznawcy religii abrahamowych, podlegali specjalnemu traktowaniu oraz na „prawdziwych” pogan, za których uważano ludy zamieszkujące Daleki Wschód oraz nowo odkryte ziemie w Afryce i Azji Wschodniej. Sądzono, że bez chrztu skazani są oni na wieczne potępienie, co uzasadniało potrzebę prac misyjnych. Drugie podejście podkreślało, że Bóg pragnie zbawienia całej ludzkości, za które Chrystus oddał życie. Według tej koncepcji, dzięki Bożej łasce, poganin mógł doznać zbawienia, pod warunkiem, że prowadził życie zgodne z prawem naturalnym. Zbawienie było osiągalne nawet wtedy, gdy religia katolicka pozostawała dla niego całkowicie nieznaną. Sytuacja ulegała zmianie, kiedy wiara ta została poganinowi przedstawiona w sposób zrozumiały i umożliwiający jej akceptację. Jeśli pomimo tego katolicyzm, uznawany za prawdziwą religię, został odrzucony, traktowano to jako najcięższą formę duchowego upadku. Tego rodzaju przekonania odgrywały istotną rolę w myśli europejskiej XVI i XVII wieku¹³.

Jezuickie misje na Dalekim Wschodzie zapoczątkował św. Franciszek Ksawery (1506–1552), jeden ze współzałożycieli Towarzystwa Jezusowego, które zostało oficjalnie ustanowione 27 IX 1540 roku przez św. Ignacego Loyolę na mocy bulli *Regimini militantis Ecclesiae* papieża Pawła III (1468–1549). Ksawery swoją działalność misyjną rozpoczął od

¹¹ Robert Danieluk, „From Manuscript to Print: At the Origins of Early Jesuit Missionary Strategies of Communication”, w: *Reimagining the Globe and Cultural Exchange. The East Asian Legacies of Matteo Ricci's World Map*, ed. Laura Hostetler (Leiden–Boston: Brill, 2024), s. 47–81.

¹² Klasyczną katolicką definicję chrześcijanina, szeroko stosowaną w tradycji jezuickiej wypracował Piotr Kanizjusz: „Quis dicendus est Christianus? Qui Iesu Christi veri Dei et hominis salutarem doctrinam in eius Ecclesia profitetur. Omnes proinde leges et sectas, quae extra Christi doctrinam et Ecclesiam ubivis gentium reperiuntur, ut est Iudaica, Mahometica, haeretica, damnata et detestatur penitus, qui vere Christianus est, et in ipsa Christi doctrina firmiter acquiescit”. W polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco: „Kto się ma nazywać Chrześcijaninem i Katolikiem? Ten, który Chrztu Sakramentem poświęcony, Jezusa Chrystusa, Prawdziwego Boga i Człowieka, zbawienną naukę w Jego Kościele wyznawa: ani do żadnej sekty albo rozumienia jakiego, od Kościoła Katolickiego oddalonego przystawa”. W tłumaczeniu złagodzonej definicji, opuszczając odniesienia do innych religii (judaizmu, islamu i herezji chrześcijańskich). *Katechizm Katolicki przez W. X. Piotra Kanizjusza Societ. IESU Kapłana i Teologa napisany* (Vilnae: 1758), s. 3.

¹³ Claudia von Collani, „A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia”, *Monumenta Serica* 59 (2011), s. 318.

Goa, portugalskiej kolonii w Indiach. Od czasu podróży Vasco da Gamy (c. 1469–1524)¹⁴ w 1498 roku Portugalczycy uczynili Indie główną siedzibą swojej działalności w Azji. Jednak wciąż napotykali trudności ze zrozumieniem egzotycznej kultury miejscowych oraz z adaptacją do panujących tam tropikalnych warunków takich jak upał i nieznane im wcześniej choroby. W *Estado da India*¹⁵ panowało napięcie między Portugalczykami przybyłymi z macierzy a tymi urodzonymi w Azji; między chrześcijanami a nawróconymi Żydami (powszechnie pogardzanymi i podejrzanymi); między metysami a indyjskimi konwertytami z różnych kast oraz grup etnicznych. Natomiast jezuici reprezentowali porządek i ortodoksję, które nakazywały szerzyć chrześcijaństwo na pogańskich ziemiach¹⁶.

Franciszek Ksawery uważał Chiny za obiecujący kraj misyjny, zarówno pod względem męczeństwa jak i pozyskania neofitów¹⁷. Nie zdawał sobie jednak sprawy z prawdziwego stanu mozaiki religijnej Państwa Środka oraz niewiele wiedział o przedkonfucjańskich wierzeniach Chińczyków. W pierwszej fazie kontaktów mamy do czynienia z mieszanymi postawami wobec Chin, które raz są postrzegane przez niego jako łatwy kraj misyjny innym razem jako zamknięty i wrogi misjom. Stosunek misjonarzy do Chin przypominał ich późniejsze nastawienie wobec królestwa Chosŏn, które, ich zdaniem, nie miało żadnej religii tylko podobnego Konfucjuszowi nauczyciela moralności, z drugiej zaś strony było zamknięte zarówno przez cesarzy chińskich jak i królów koreańskich na misjonarzy jezuickich¹⁸. Nie wspomina on także nic o religiach chińskich w ostatnim liście z Sanchao 13 XI 1552, w którym mowa, że demon sprzeciwia się wejściu misjonarzy Towarzystwa Jezusowego do Chin¹⁹.

¹⁴ Vasco da Gama był portugalskim dowódcą floty, który w latach 1497–1499 jako pierwszy przetrwał morski szlak z Europy do Indii, opływając Przylądek Dobrej Nadziei. Więcej patrz: Sanjay Subrahmanyam, *The Career and Legend of Vasco da Gama* (Cambridge University Press, 1997).

¹⁵ Nazwa ta odnosi się do portugalskich kolonii istniejących od 1505 do 1961 roku, które rozciągały się od Indii po Azję Wschodnią. Początkowo obejmowała terytoria takie jak Goa, Daman i Diu, by z czasem rozszerzyć się na inne regiony, w tym wschodnie wybrzeża Afryki, Malaje, Indonezję a nawet Japonię. Charles R. Boxer, *The Portuguese Colonial Empire, 1415–1825* (London: Hutchinson, 1963).

¹⁶ Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford University Press, 2010), s. 20; John W. Witek wskazuje, iż rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa w Państwie Środka odbywało się pięcioletni etapowo wyznaczane przez okres Tang, Yuen, Ming i Qing, późny Qing oraz Chiny republikańskie i komunistyczne. “Christianity and China: Universal Teaching from the West”, w: *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, ed. Stephen Uhalley Jr, Xiaoxin Wu (New York: An East Gate Book, 2001), s. 11–27.

¹⁷ Georg Schurhammer SJ, *Francis Xavier: His life, his Times*, t. 4. *Japan and China. 1549–1552*, przekł. M. Joseph Costelloe S J (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1982), s. 560.

¹⁸ “[...] quae Sinis, Pro Magistro Regni, ut Sinae Confucium, ita Coreani venerantur antiquum quendam Literatum Confucio similem. An notitiam unius Veri Numinis habeant, incertum est. Constat nihilominus, nulla ibi esse per Urbes et Oppida, pagosque idolorum delubra, nulla per domos simulacra”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 15r.

¹⁹ *Monumenta Xaveriana*, t. 1: *Sancti Francisci Xaverii Epistolae aliaeque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano S. J. ex India Romam missa* (Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899–1900), s. 809. Samuel Hugh Moffet podkreśla za Fitzgeraldem, że elity chińskie to filozoficzne poganie, których bardziej interesuje etyka niż religia. Natomiast pospólstwo wyznaje prosty politeizm bez teologicznych uprzedzeń, inaczej niż w przypadku Azji Zachodniej kontrolowanej przez islam oraz Azji Południowej, będącej pod wpływem

Ksawery w liście datowanym na 9 IV 1552 roku pisze, że misje chińskie potrzebują wykształconych misjonarzy, ponieważ Chińczycy nad wyraz cenią erudycję (im większe wykształcenie tym wyższa pozycja społeczna):

Za sześć dni, z pomocą i łaską Boga, naszego Pana, wyruszamy trzej z Towarzystwa Jezusowego, dwóch ojców i jeden brat świecki, na dwór króla Chin, który znajduje się niedaleko Japonii, wielkiego kraju i zamieszanego przez bardzo utalentowanych ludzi i wielu uczonych. Z informacji, które otrzymałem, bardzo oddani są edukacji, a ten, kto jest bardziej uczony, ma wyższą wartość i pozycję społeczną. Wszystkie pogańskie sekty obecne w Japonii mają swoje źródło w Chinach²⁰.

Lektura biografii i listów Ksawerego jak i raportów innych pionierów misji jezuickich, rozbudziły w młodszych członkach zakonu pragnienie wielkich podróży. Oczyma wyobraźni przemierzali nowe, nieznanne ziemie, odbywali żeglugę na oceanicznych przestworzach, narażając się przy tym na rozmaite niebezpieczeństwa takie jak męczeńska śmierć ze strony niewiernych, burze piaskowe wzniesione przez pustynne wiatry czy wzburzone morskie fale, które przybliżyłyby sługi boże do zdobycia wiecznej chwały i zbawienia. Od lat 60. XVI wieku w świecie katolickim zapanował nowy duch. Zaczęto odrzucać cele doczesne, takie jak władza, bogactwo czy sława, które niekiedy łączono z troską o zbawienie duszy. Duchowe elity nie rezygnowały z aktywnego życia na rzecz kontemplacji w klasztorach, lecz dążyły do tego, by każde ich działanie przysłużyło się świętym celom. Duch ten najlepiej oddaje jezuicka maksyma *Ad maiorem Dei gloriam*, która ukazuje, iż obowiązkiem gorliwego chrześcijanina jest nieustanne pomnażanie chwały bożej²¹.

O języku pracy

Podczas pisania niniejszej dysertacji autorka starała się uniknąć pułapki anachronizmu i prezentyzmu, czyli objaśniania i oceniania dawnych zjawisk religijnych oraz procesów kulturowych przy użyciu kategorii powstałych w późniejszych epokach. Z tej racji zwracam uwagę na język pośredniczący (terminy łacińskie i romańskie), który pełni funkcję medium translacji kulturowej. Analiza obejmuje nie tylko „co” jezuici opisują, lecz także „jak” – jakie

hinduizmu. *A History of Christianity in Asia. Volume II: 1500 to 1900* (Maryknoll–New York: Orbis Books, 2005), s. 105.

²⁰ „Daquí a seis días con la ayuda y favor de Dios nuestro Señor vamos tres de la Companhia, dos Padres y hun lego, a la corte del rey de China, que está pierto de Gipón, tierra mui grandíssima, y poblada de gente mucho ingeniosa, e de muchos letrados. Por la noticia que tengo danse mucho a las letras; y el que más letrado es, es más hidalgo y tiene más valía. Toda gentelidad de las setas que hai em Gipón fué de la China”. *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, t. 2 (1549–1552), ed. Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I. (Romae: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1945), s. 371.

²¹ Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*, s. 21.

kategorie dobierają i jak tym samym modelują obraz religii chińskich. Źródła interpretowano *sine ira et studio*, z zachowaniem właściwego kontekstu historycznego. Z tego względu w pracy jedynie w sposób oszczędny zastosowano klucze interpretacyjne wypracowane w drugiej połowie XX wieku, takie jak modernizacja, tolerancja, akomodacja, inkulturacja czy dialog międzyreligijny. Choć pojęcia te są użyteczne we współczesnej refleksji, nie oddają sposobu, w jaki sami *dramatis personae* tamtej epoki – zarówno po stronie chińskiej, jak i jezuickiej – rozumieli i opisywali własne doświadczenia. Analiza prowadzona była w perspektywie synchronicznej, aby uchwycić sposób, w jaki zjawiska były postrzegane i przedstawiane przez uczestników wydarzeń we właściwym im czasie. Kierując się zasadą, że badacz jest sługą źródeł, położono nacisk na rękopisy i starodruki powstałe we wczesnej epoce nowożytnej. Ponadto świadomie zrezygnowano z języka „wartości”, który pojawił się dopiero w XIX wieku, na rzecz starszego języka „cnót”, obecnego zarówno w tradycji konfucjańskiej, jak i katolickiej. Terminologia wartości ukształtowała się wraz z rozwojem nauk społecznych w drugiej połowie XIX wieku. Max Weber, współtwórca tej aksjologicznej rewolucji, mimo postulatu obiektywizmu, oceniał religie chińskie surowo, uznając je za przeszkodę w procesach racjonalizacji i rozwoju kapitalizmu²².

Praca składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym przedstawiono pierwsze kontakty jezuitów z religiami chińskimi podczas podróży morskich i lądowych. Opisano kult bogini Mazu oraz związane z nim rytuały żeglarzy i kupców, które obserwowali m.in. Franciszek Ksawery i Michał Boym. Uwzględniono także spotkania z różnymi odmianami buddyzmu, w tym opisy lamaizmu mongolskiego i tybetańskiego. W dalszej części rozdziału ukazano schemat tzw. „chińskiego trójnogu religijnego” – konfucjanizmu, buddyzmu i taoizmu – ujętego przez Matteo Ricciego i rozwiniętego w analizach Nicolò Longobardiego, który badał rolę symboli i ich znaczenie społeczne. Rozdział kończy omówienie studiów Athanasiusa Kirchera, który interpretował chińskie wierzenia w perspektywie porównawczej, wskazując na ich związki z tradycją egipską i europejską.

Rozdział drugi omawia sferę mityczno-historyczną, koncentrując się na przedstawieniach pierwszych legendarnych władców Chin oraz żywotach kluczowych postaci tradycji religijno-filozoficznej. Uwzględniono biografie takich postaci jak Fuxi, Shennong,

²² O przejściu od klasycznego języka cnót do współczesnego języka wartości i konsekwencjach tej zmiany dla sposobu interpretowania badanej rzeczywistości zob. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). O zagrożeniu, jakie niesie prezentyzm dla nauk historycznych i kulturoznawczych pisze prezydent American Historical Association (AHS): James H. Sweet, “Is History History? Identity Politics and Teleologies of the Present” *Perspectives on History: The Magazine of the American Historical Association*, 60/6 (2022): 7–8.

Huangdi i Yao, którzy w relacjach misjonarskich ukazywani byli jako prawodawcy, wynalazcy i twórcy podstaw cywilizacji. Osobne miejsce zajmują żywoty Konfucjusza, Buddy i Laozi, które stały się istotnym elementem obrazu duchowej historii Chin. Analiza ukazuje sposób, w jaki autorzy jezuicki włączali te narracje do znanych sobie form opisu historycznego i hagiograficznego. Rozdział przedstawia także, jak poprzez biografie postaci mitycznych i historycznych kształtowany był europejski obraz początków cywilizacji chińskiej oraz jej podstaw religijno-kulturowych.

Rozdział trzeci podejmuje problematykę doktrynalno-filozoficzną, ukazując, jak jezuici interpretowali główne nurty myśli religijnej w Chinach. Szczególne miejsce zajmuje „religia uczonych” – termin używany przez misjonarzy na określenie doktryny i praktyk konfucjańskich literatów – którą przedstawiano jako system moralny i etyczny, w dużej mierze wolny od idololatrii. Ważnym zagadnieniem jest również archaiczny monoteizm, którego ślady próbowano odnaleźć w dawnych chińskich klasykach. Rozdział omawia pierwsze próby egzegezy i przekładów tekstów konfucjańskich, podejmowanych w celu potwierdzenia tej tezy. Analizowana jest także recepcja pism buddyjskich i taoistycznych, w których misjonarze dostrzegali refleksję filozoficzną, lecz jednocześnie akcentowali błędy doktrynalne. W ten sposób ukazano napięcia pomiędzy chrześcijańską teologią jezuitów a chińskimi tradycjami religijno-filozoficznymi.

Rozdział czwarty koncentruje się na wymiarze instytucjonalno-społecznym i ukazuje, jak w świetle jezuickich obserwacji religia kształtowała życie ideowe, społeczne i polityczne Chin. Szczególną uwagę poświęcono roli cesarza jako „Syna Nieba”, którego władza łączyła porządek kosmiczny z politycznym. Ukazano system egzaminów mandaryńskich i akademię konfucjańską jako narzędzia legitymizacji elit, a także kalendarz, pełniący funkcję rytualno-państwową. Ważny element narracji pełnił także kult przodków, stanowiący fundament struktury rodzinnej opartej na konkubinacie i egzogamii. Rozdział opisuje także klasztory buddyjskie, praktyki ascetyczne, eremityzm oraz rolę wędrownych mnichów. Zainteresowanie jezuitów budziły również chińska alchemia i geomancja, traktowane jako świadectwa poszukiwania ładu między naturą, religią i władzą cesarską.

Rozdział piąty przedstawia materialno-estetyczny wymiar religii chińskich w relacjach jezuitów. Misjonarze postrzegali świątynie, posągi i artefakty przede wszystkim jako przejawy bałwochwalstwa, dlatego ich opisy są zazwyczaj fragmentaryczne i nacechowane krytyką. Większe zainteresowanie wzbudzały natomiast przedmioty przywożone do Europy, klasyfikowane jako *curiositates* i wykorzystywane do wspierania działalności misyjnej. Autorka omawia m.in. kult Guanyin, rolę pagód w krajobrazie sakralnym oraz praktyki

pielgrzymkowe i pogrzebowe. Jezuici potrafili przy tym docenić walory estetyczne i kunszt wykonania artefaktów czy architektury, choć w interpretacji traktowali je głównie jako dowód odejścia od pierwotnego monoteizmu.

Uwagi techniczne

Nazwy chińskie zostały podane w transkrypcji pinyin bez uwzględnienia tonów. Nazwiska i terminy chińskie występujące w cytatach, tekście głównym i przypisach przytoczono zgodnie z zapisem źródłowym. Podano również terminologię współczesną, a tam gdzie wymagała tego przejrzystość i klarowność wypowiedzi, uwzględniono tradycyjne znaki chińskie. Wszystkie przekłady na język polski, o ile nie zaznaczono inaczej, są autorskie. Cytowane źródła w tekście głównym przetłumaczone zostały na język polski, natomiast w przypisach, o ile nie wymaga tego przejrzystość wyводу, pozostawiono je w oryginalnym zapisie. Autorka, powołując się na źródła jezuickie, przytacza zlatynizowane lub zromanizowane formy imion i nazw (np. *Confutius* u Martino Martiniego). Dla zachowania przejrzystości terminy te pojawiają się jedynie podczas pierwszego przywołania, natomiast w dalszej części pracy stosowana jest terminologia współczesna (np. Konfucjusz).

Podziękowania

Autorka pragnie podziękować Promotorowi rozprawy, Panu Profesorowi Januszowi Smołosze, za cenne wskazówki, opiekę naukową oraz nieocenioną pomoc w uzyskaniu dostępu do źródeł archiwalnych, a także Promotorowi pomocniczemu, Ojcu Doktorowi Krzysztofowi Homie SJ, za życzliwe wsparcie i merytoryczne sugestie.

ROZDZIAŁ I.

PIERWSZE KONTAKTY MISJONARZY JEZUICKICH Z RELIGIAMI CHIŃSKIMI

1.1. Bóstwa morskie

Nie budzi zaskoczenia fakt, że pierwsze kontakty misjonarzy jezuickich z religiami chińskimi związane były z kultem bóstw morskich. Dochodziło do nich podczas żeglugi do Chin, której ostatni etap często odbywano na chińskich dżonkach²³. Tak było w przypadku Franciszka Ksawerego, pioniera misji jezuickich w Azji Północno–Wschodniej, który zrelacjonował w liście z 5 XI 1549 roku, wysłanym z Kagoshimy do współbraci w Goa, jedną z takich podróży morskich z Malakki do Japonii²⁴. Misjonarz zaokrętował się na dżonkę należącą do chińskiego kupca. Podczas podróży dwie rzeczy stanowiły dla niego największe utrapienie: brak pomyślnych wiatrów oraz bałwochwalcze praktyki Chińczyków. Kapitan statku pozostawał na łasce bogini morza, prosząc ją o radę przy podejmowaniu każdej decyzji. Na rufie, w pobliżu steru i kompasu, znajdowała się otwarta kapliczka z ołtarzem, na którym postawiono kolorowy posążek w asyście dwóch figur przypominających Franciszkowi Ksaweremu anioły. Przed bóstwem nieustannie płonęło światło – zarówno w dzień, jak i w nocy. Dwa razy dziennie chińska załoga oddawała cześć bogini, bijąc pokłony czołem o deski pokładu. Składano jej także ofiary: zapalano kolorowe świece, kadzidła z drewna agarowego, a na wiatr i fale puszczano czerwone paski papieru opisane pozłaczanymi auspicjalnymi znakami chińskimi. Rytuałom tym towarzyszył modlitewny nastrój. W szczególnych sytuacjach, aby uzyskać przychylność bóstwa, organizowano uroczyste ceremonie przy akompaniamencie bębnow i cymbałów. Pytano również boginię o pomyślny wiatr, za pomocą losów. Jeśli odpowiedź była sprzyjająca, natychmiast wypływano w dalszą drogę:

Nie mogliśmy im tego zabronić, chociaż często losowali wróżby, pytając bożka, czy możemy udać się do Japonii i czy wiatry będą nam sprzyjać w żegludze. Czasem losy były pomyślne, czasem złe — zależnie od tego, co im bożek „powiedział” i w co wierzyli. Sto lig morskich od Malakki, w drodze do Chin, zatrzymaliśmy się na wyspie, gdzie naprawialiśmy stery i inne elementy niezbędne do przetrwania wielkich burz i mórz chińskich. Po dokonaniu tego, rzucili losy, wcześniej odprawiliśmy wiele ofiar i świąt dla bożka, wielokrotnie go czcząc i pytając, czy mamy

²³ Schurz William Lytle, *The Manila Galleon* (Boston: E. P. Dutton & Co, 1939). Dokładny opis trasy floty portugalskiej: *Documenta Indica (1595–1597)*, t. 17, ed. Joseph Wicki SJ (Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988), s. 27–29.

²⁴ Franciszek Ksawery wypłynął z Goa 15 kwietnia, do Malakki przybył 31 maja, stamtąd wyruszył na chińskiej dżonce „Pirat” 24 czerwca, do Kagoshimy przybył 15 sierpnia, w święto Wniebowstąpienia NMP. Cały list: *Monumenta Xaveriana*, t. 1, s. 572–601.

dobry wiatr, czy nie. Los wskazał, że powinniśmy mieć dobrą pogodę i że nie trzeba już dłużej czekać. Zrzuciliśmy kotwice i podnieśliśmy żagle wszyscy z wielką radością. Poganie pokładali ufność w swoim bożku, którego z wielką czcią umieścili na rufie statku, wśród płonących świec i wonności z drzewa aloesowego²⁵.

Kult wodnych bóstw odgrywał niezwykle ważną rolę w wierzeniach chińskich żeglarzy, kupców i rybaków podróżujących zarówno morzem, jak i wielkimi rzekami połączonymi Kanałem Chińskim. Spośród nich największą cześć oddawano bogini Mazu, szczególnie w nadmorskich południowo-wschodnich prowincjach. To do niej, jako protektorki, zwracano się w czasie burz i niebezpieczeństw, wierząc, że jej przychylność zapewni załodze bezpieczną podróż²⁶. Z takimi praktykami zetknął się Franciszek Ksawery. Kiedy on pokładał ufność w Trójcy Świętej, jego chińscy towarzysze powierzali życie bogini Mazu:

W międzyczasie, burza wciąż szalała, statek silnie się kołysał i córka kapitana wypadła za burtę. Morze było tak wzburzone, że nie mogliśmy jej pomóc — utonęła na oczach swego ojca. Wraz z nią niemal zatonął cały statek. Płacz i lamenty trwały cały dzień i noc — był to wielki żal patrzeć na tak wielką niedolę pogan i zagrożenie życia wszystkich na statku. Po tym wydarzeniu, przez cały dzień i noc, bez odpoczynku, poganie składali wielkie ofiary swemu bożkowi — zabijali wiele ptaków, karmili go i poili. Rzucając losy, spytali bożka, dlaczego córka kapitana zginęła [...] Widzicie więc, w jakich rękach było nasze życie — pod władzą demonów i ich sług. Co by się z nami stało, gdyby Bóg pozwolił diabłu uczynić nam tyle zła, ile zamierzał? Widząc tak jawne i wielkie zniewagi, które poganie wyrządzali Bogu przez bałwochwalstwo, często błagałem naszego Pana, aby zanim zginiemy w tej burzy, uczynił nam łaskę, i nie dopuścił, abyśmy byli świadkami tylu grzechów Jego stworzeń, które uczynił na swój obraz i podobieństwo. Prosiłem też, aby nie pozwolił wrogowi — sprawcy tych czarów i pogaństw — powiększać jeszcze kary i męki, które i tak już zadawał poganom, zwodząc ich za każdym razem swą namową i pokusą²⁷.

Tym chińskim bóstwem, którego kultu był świadkiem Franciszek Ksawery była Mazu, znana także jako „Niebiańska Małżonka” (Tianfei)²⁸ oraz „Święta Niebiańska Matka” (Tianshang shengmu)²⁹. Mogła ona przypominać św. Franciszkowi Ksaweremu anioła, ponieważ w niektórych przedstawieniach stylizowano ją na boginię Guanyin³⁰. Jej kult był szczególnie silny

²⁵ Ibidem, s. 573–574.

²⁶ Bogini Mazu, należała zarówno do panteonu bóstw taoistycznych jak i buddyjskich. Uznawana była za protektorkę marynarzy i boginię płodności. Miała swe świątynie nie tylko w Chinach, ale również w Korei i na Półwyspie Malajskim. W 1737 roku cesarz Gaozong nadał jej oficjalny tytuł Tianhou 天后, czyli cesarzowej nieba. Lee Irwin, „Divinity and Salvation: The Great Goddesses of China”, *Asian Folklore Studies* 49/1 (1990), 63–64.

²⁷ *Monumenta Xaveriana*, t. 1, s. 575.

²⁸ Chiń. 天妃

²⁹ Chiń. 天上聖母

³⁰ Chiń. 觀音. W czasie wielkich wypraw morskich admirała Heng He na początku XV wieku, pojawiła się historia o cudowno ocalałym marynarzu, który darzył kultem Guanyin, boginię miłosierdzia. Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London–Boston: faber and faber, 1984), s. 85. Malarskie przedstawienia Guanyin przypominające wyobrażenia aniołów w sztuce zachodniej patrz choćby: Li Yuchang, *Becoming Guanyin. Artistic Devotion of Buddhist Women in Late Imperial China* (New York: Columbia University Press, 2020), s. 60, 65, 70, 75–77. O głównym miejscu kultu bogini Guanyin: Marcus Bingenheimer, *Island of Guanyin: Mount Putuo and its Gazetteers* (New York: Oxford University Press, 2016).

w prowincji Fujian, gdzie opiekowała się żeglarzami, rybakami i piratami. Według Justusa Doolittle'a *Ma Chu* (Mazu) była w szczególności czczona w mieście Ningbo (prowincja Zhejiang) przez rodziny żyjące z handlu morskiego. Wznoszono jej duże i bogato zdobione świątynie, co naśladowali kupcy z innych prowincji. Według legendy, bogini była córką kupca morskiego z czasów dynastii Song z miasta *Hing hua* (Xinhua), która cudownie ocalała podczas sztormu dwóch braci. Jej kult stał się tak popularny, że zyskał wsparcie cesarzy chińskich, którzy nadali jej szereg zaszczytnych tytułów³¹.

Wzmiankowani przez Franciszka Ksawerego dwaj anielscy towarzysze bogini to asystujący jej niekiedy strażnicy – Qianliyan³² oraz Shunfeng'er³³. Ten pierwszy, określany jako „Oko Tysiąca Mil”, pomagał żeglarzom wypatrywać czyhających w oddali niebezpieczeństw, natomiast ten drugi – tłumaczony dosłownie jako „Ucho Przyjaznego Wiatru” – symbolizował nadnaturalny słuch, odbierający najdalsze odgłosy z morza. Obydwaj pełnili funkcję czujnych obrońców podróżników, wykrywających niebezpieczeństwa podczas morskich wypraw. W ikonografii często przedstawiano Mazu właśnie z tymi dwoma strażnikami, stojącymi po jej bokach³⁴. Qianliyanowi przypisywano moc leczenia febry i malarii. Świątynie w pobliżu wodnych bram miasta zawierały wizerunki tego boskiego lekarza. Chorzy palili kadzidła przed jego wyobrażaniem, a po odzyskaniu zdrowia składali mu ofiary dziękczynne³⁵.

Sto lat później bogini Mazu towarzyszyła również Michałowi Boymowi (1612–1659) podczas jego drugiej podróży morskiej do Chin z 1658 roku, z ujścia Mekongu do Tonkinu³⁶. Pisał on z Tonkinu w liście datowanym na listopad 1658 roku:

Gdy przybył [kapitan – HW], podżegany przez żeglarzy, przez inną osobę przestrzegł mnie, że nie mogę podróżować na owym statku, ponieważ Mazo, bożek statku (w tej sprawie bowiem żeglarze zasięgnęli rady u wróżbitów), sprzeciwiał się mojej podróży; ponadto mówiono, że tamto uderzenie pioruna spadło na maszty z powodu mojej obecności³⁷.

³¹ Justus Doolittle porównuje promowanie jej kultu przez cesarzy chińskich do promocji kultu Matki Bożej przez papieży. *Social Life of the Chinese: A Daguerreotype of Daily Life in China* (London: Sampson Low, Son, and Marston, 1868), s. 205–208. Judith Magee Boltz, „Mazu”, w: *The Encyclopedia of Taoism*, t. 2, ed. Fabrizio Pregadio (London–New York: Routledge, 2008), s. 741–744.

³² Chiń. 千里眼

³³ Chiń. 順風耳

³⁴ Judith Magee Boltz, „In Homage to T'ien-fei”, *Journal of the American Oriental Society* 106/1 (1986): 211–232; Henri Doré, *Manuel des Superstitions Chinoises* (Chang-Hai 1916), s. 129, 149; *Recherches sur les superstitions en Chine*, II^e partie, t. XI (Chang-Hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1916), s. 914–919, cyt za: Shurharmer, *Francis Xavier: His life, his Times*, t. 4. przyp. 93, s. 37.

³⁵ Doolittle, *Social Life of the Chinese*, s. 208.

³⁶ ARSI. Jap. Sin. 80, ff. 124r–128v.

³⁷ „Ubi venit, instigatus a nautis, per alium me admonuit me no[n] posse in illa navi navigare, quod navis idolis Mazo vocatur (quid super hoc negotio nautae consuluerunt per vates), esset contrarius meae navigationi; praetera

W relacji Boyma występują te same stałe elementy kultu i wróżby polegające na ciągnięciu losów, które opisywał Franciszek Ksawery:

W międzyczasie nieprzychylny wiatry znów zaczęły wiać z wielką siłą. Ponieważ trwało to przez cały dzień i przez całą noc, więc o świcie zaczęli rzucać losy (które oni nazywają *cyen*, tak jak monety), ogółem ponad dwadzieścia razy przed frontem bożka okrętowego, podczas gdy ja wciąż miałem spokój. W rzeczywistości, tylko dwa razy rzucili te losy tak, jak sobie życzyli, co okazywali zadowoleniem i wielkimi okrzykami. Ponieważ i przed tym, i po tym losy zawsze padały inaczej, interpretowali to sobie w taki sposób, że nie ja jestem winien przeciwnym wiatrom tym razem. Wówczas wypisali imiona wszystkich, którzy byli na pokładzie, i znów zaczęli losować, ale nie wyniknęło z tego nic, na podstawie czego można by było jednoznacznie kogokolwiek potępić. [...] Ponieważ odmówił on [Andreas Zheng – Chińczyk, towarzysz Boyma – HW] posłuszeństwa, podburzyli oni marynarza, który trzymał w ręku bambusowy kij, gdyż nieco wcześniej zabobonnie machał nim dla spowodowania wiatru, aby uderzyć go tym kijem³⁸.

Trudności, z jakimi mierzyli się Franciszek Ksawery i Michał Boym w trakcie podróży wschodniej, szlakiem *Carreira da India*, nieobce były uczestnikom podróży zachodniej szlakiem *Galeon de Manila* na trasie Acapulco–Manila. Słynny *Boxer Codex*, rękopis datowany na koniec XVI wieku, zawiera opis chińskiego panteonu bóstw. Wśród nich wymieniono także dwóch wspomnianych wcześniej asystentów bogini:

Shun Feng Er potrafi walczyć, a mówi się, że słyszy wszystko, co dzieje się na ziemi — a mówiąc precyzyjniej, w Chinach. I właśnie z tego powodu oddaje mu się cześć jako istocie, która zna wszystkie ich sprawy i porozumienia. Qian Li Yan również był sławnym mężem i wierzy się, że widzi wszystko, co dzieje się na świecie. A zatem, ponieważ słyszy i widzi wszystko, jest czczony i otaczany szacunkiem³⁹.

O bogini Mazu wspomina również Jean-Baptiste du Halde (1674–1743), przytaczając relację ojca Jean de Fontaney’a (1643–1710), który był świadkiem jej kultu podczas wyprawy morskiej z Syjamu do Chin. Według jego relacji, na rufie okrętu znajdował się posążek bożka, szerniały od nieustannie płonącej na jego cześć lampy. Przed każdym posiłkiem podróżni składali temu

fulmen illud propter mea praesentia delapsus fuerit in malis”. ARSI. Jap. Sin. 80, f. 125r. [odczyt: Hanna Wadas]. Moim zdaniem Kajdański błędnie odczytał literę „s” w imieniu bogini, myląc ją z „g”, stąd wyszło imię „Mago” zamiast „Mazo”. *Michała Boyma opisanie świata*, tłum. i oprac. Edward Kajdański (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 2009), s. 243.

³⁸ Jap. Sin. 80, ff. 126r–126v. Tłumaczenie Kajdańskiego w: *Michała Boyma opisanie świata*, s. 243–244.

³⁹ “[Marginalia] Sumhonsi Sunonsgy. Este saue pelear y dizen que oye todo quanto se abla en el mundo o por mejor dezir en su China por paso que hablen. Y por esto le adoran como persona que saue todos sus tratos y conçiertos. [Marginalia] Chendiem Chendiem a sido tambien hombre famoso y creen que ue todo quanto se haze en el mundo y asi por el [278r] consiguiante que al otro porque oye y a este porque be entrambos son destos adorados y tenidos en beneraçion”. *The Boxer Codex. Transcription and Translation of an Illustrated Late Sixteenth-Century Spanish Manuscript Concerning the Geography, Ethnography and History of the Pacific, South-East Asia and East Asia*, ed. George Bryan Souza, Jeffrey S. Turley (Leiden–Boston: Brill, 2016), s. 277; tłumaczenie angielskie, s. 644.

bóstwu ofiary z wiktuałów, a dwa razy dziennie opuszczali na wodę papierowe łódeczki wierząc, że żywioł zajęty ich podtapianiem, oszczędzi ich własny statek. Jeśli mimo tych rytualnych zabiegów morskie fale zaczynały się gwałtownie wzbierać z rozkazu ducha, który – według ich wierzeń – rządził żywiołem, wrzucali do ognia duże ilości piór, których dym i intensywny zapach miał poskromić burzę i przepędzić demona⁴⁰. Zdaniem ojca Fontaney’a największym wyrazem przesądu Chińczyków była reakcja na widok góry, stanowiącej zarazem miejsce kultu bożków, którą dostrzegli podczas przeprawy przez Kanał Kochinchiński:

Po złożeniu ofiary z potraw, zapaleniu świec, spaleniu kadzideł, wrzuceniu do morza różnych połączonych papierowych figurek oraz po niezliczonych pokłonach, marynarze przygotowali niewielki zbudowany z desek statek, długi na około cztery stopy. Wyposażony był w maszty, liny, żagle i proporce, kompas, ster, szalupę, armaty, zapasy żywności, towary handlowe, a nawet księgę rachunkową. Na rufie, na dziobie i na linach umieszczono tyle małych figurek z pomalowanego papieru, ilu było członków załogi na pokładzie statku. Całą konstrukcję umieszczono na noszach, uroczyście ją uniesiono i obnoszono po okręciu przy akompaniamencie bębna i miedzianej miski. Jeden z marynarzy, przebrany za bonzę, prowadził orszak, wymachując długim kijem i wydając głośne okrzyki. W końcu stateczek został powoli spuszczonej na morze i śledzono go wzrokiem tak długo, jak to było możliwe. Przebrany bonza wspiął się na nadbudówkę rufową, gdzie kontynuował swoje okrzyki, życząc mu pomyślnej podróży⁴¹.

Według du Halde’a rzucanie losów był zwyczajem związanym nie tylko z boginią Mazo. Podobne praktyki stosowano wobec innych bóstw, co określano mianem *Pa coua* lub *Ta coua* (bagua)⁴². Służąca głównie zasięgnięciu rady u duchów, praktyka ta miała kilka odmian i najczęściej polegała na paleniu kadzideł oraz wykonywaniu głębokich pokłonów czołem o ziemię przed wyobrażeniem bóstwa. W bezpośrednim sąsiedztwie Mazu zawsze znajdowało się drewniane naczynie, w którym umieszczano płaskie patyczki z zagadkową inskrypcją pełniącą funkcję głosu wyroczni. Po złożeniu serii pokłonów jeden z patyczków losowo wyciągano z pojemnika, a jego treść poddawano interpretacji — zwykle dokonywał tego bonza, czyli mnich buddyjski, który przewodniczył całemu rytuałowi. Alternatywnie, sięgano po dużą tablicę rozwieszoną na ścianie świątyni, na której umieszczone były objaśnienia odpowiadające poszczególnym inskrypcjom. Zdaniem Du Halde’a tego rodzaju wróżby praktykowano

⁴⁰ Jean-Baptiste du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l’empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces Pays, de la Carte Générale & des Cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d’un grand nombre de Figures & de Vignettes gravées en Taille-douce*, t. 3, (la Haye: chez Henri Scheurleer, 1736), s. 30–31.

⁴¹ Ibidem, s. 31.

⁴² Chiń. 八卦. Prawdopodobnie terminy te odnoszą się do chińskiego systemu wróżebnego, w którym *Pa coua* (bagua) oznacza osiem trygramów znanych z klasycznego dzieła *Yijing* (易經), a *Ta coua* może odnosić się do *dagua* (大卦), czyli „wielkich wróżb” lub pełnych heksagramów.

wówczas, gdy ktoś zamierzał podjąć jakąś ważną inicjatywę: rozpocząć działalność, wybrać się w podróż, dokonać transakcji kupna lub sprzedaży, zaaranżować małżeństwo dla swoich dzieci lub też w licznych innych okolicznościach — zawsze z zamiarem wybrania pomyślnego dnia oraz zapewnienia sobie powodzenia i sprzyjającego losu⁴³.

1.2. Bóstwa lądowe

Misjonarze jezuicy, oprócz kontaktów z bóstwami morskimi, zetknęli się również z kultami religijnymi spotykanymi podczas podróży drogą lądową. Najczęściej mieli do czynienia z mahometanami, w północnych Indiach z joginami, a w Tybecie z lamami tybetańskimi⁴⁴, w tym ostatnim przypadku spotykali się niekiedy z odłamek tzw. „żółtych czapek”, których mnisi zobowiązani byli do życia w celibacie⁴⁵. Celem podróży Bento de Goesa (1562–1607) było odnalezienie królestwa kapłana Jana, które utożsamiał on z tajemniczym Katajem. Podróż swą rozpoczął w styczniu 1603 roku z Agry, stolicy państwa Wielkiego Mogola, by przez Peszawar, Kabul, Tarym, Karaszar, dotrzeć do Suzhou w prowincji Shaanxi. Tam też zmarł z wycieńczenia⁴⁶. António de Andrade (1580–1634), który jako pierwszy dotarł drogą lądową z Indii do Tybetu, zanim zetknął się z lokalnymi kultami chińskimi, napotkał w północnych Indiach hinduskich joginów:

Zaraz pierwszego dnia co strzał z łuku napotykalismy Pagody przepysznie wybudowane, z płonącymi w nich lampami i pełne przeróżnych figur, co do jednej szkaradnych i śmiesznych. Chodzą koło nich, jako stróże i posługacze, liczni jogowie, po których samych już gębach widać, że to słudzy Diabła. Jeden spośród nich, bardzo już sędziwy, takie miał długie paznokcie i kudły i tak pokraccną postać, że zdał się samym Diabłem, sztywno i bez słowa, jakby posąg, przyjmował hołdy i oznaki czci od Pogan, co plackiem leżąc, całowali mu stopy⁴⁷.

⁴³ Prawdopodobnie w tym opisie mamy połączenie kultu Mazu z kalendarzem chińskim, umieszczanego również w świątyniach, a który służył wyznaczaniu dni pomyślnych do podejmowania poszczególnych działań. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 47–48.

⁴⁴ Itineraria podróży lądowych z Azji Centralnej, północnych Indii zamieszczają Kircher, Szpot i Wessels. Athanasius Kircher, *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdam: Apud Jacobum à Meurs, 1667), między 2 i 3 stroną; ARSI. Jap. Sin. 105–I, f. 227r.; Cornelius Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603–1721* (New Delhi–Madras: Asian Educational Services, 1997), po stronie XVI. Opis dróg lądowych do Chin i Azji Wschodniej: Felix Alfred Plattner, *Gdy Europa szukała Azji* (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1975), s. 125–193.

⁴⁵ António de Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, przekł. Ireneusz Kania (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), s. 111, przyp. 35.

⁴⁶ Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju*, s. 12, przyp. 8; Akbar and the Jesuits. *An Account of the Jesuit Missions to the Court of Akbar by Father Pierre du Jarric, S.J.*, transl. C. H. Payne (New York–London: Harper&Brothers, 1926) s. 232–233. Więcej o wyprawie Bento de Goesa patrz: jego biogram autorstwa Luthra Carringtona Goodricha w: *Dictionary of Ming Biography 1368–1644*, ed. Luther Carrington Goodrich, Chaoying Fang, t. 1 (New York–London: Columbia University Press, 1976), s. 472–474.

⁴⁷ Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju*, s. 87.

Szczególnie ważna dla poznania kultów Tartarii Zachodniej była wspomniana wyprawa Goesa, która rozwiała wątpliwości, że Kataj i Chiny to to samo państwo⁴⁸. Na znaczenie tej wyprawy zwraca uwagę Matteo Ricci – który już wcześniej doszedł do tego samego wniosku⁴⁹, Athanasius Kircher i Tomasz Dunin Szpot. Ten ostatni poświęca opisowi wyprawy sześć stron w *Historiae Imperii Sinarum*⁵⁰. W 1627 roku ojcowie Estevao Cacella (1585–1630) i João Cabral (1599–1627), dotarli do Butanu przez Kochinę i Bengal. Ojciec Cacella w relacji 4 X 1627 roku pisał w liście do ojca Alberto Laercio, przełożonego prowincji malabarskiej, że rozmawiał o religii królestwa Bhotana z królem i jego starym mistrzem. Twierdzili oni, że nie są poganami, oraz iż brzydki ich kult zwierząt, jak i zabijanie bydła w świątyniach. Czciłi oni jednego Boga i byli w posiadaniu jego wizerunków:

Król pokazał nam jedno, zrobione z złotego metalu, bardzo starannie wykonane, proste i artystyczne, przedstawienie Boga trzymającego w rękach wazę z wodą. Powiedział nam, że woda symbolizuje, jak Bóg obmywa nasze dusze z grzechu. Pokazał nam też malowidło Boga na ciemnoniebieskim płótnie; gdy zauważyliśmy, że to dziwny kolor, wyjaśnił, że Boga przedstawia się w tym kolorze nie dlatego, że sam ma taki kolor, lecz ponieważ Jego siedziba jest w niebie, dlatego ukazuje się Go w kolorze nieba. Pokazał nam także inne malowidło przedstawiające niebo z kwadratowym domem pośrodku, w którym mieszka Bóg. Powszechnie uważa się, że Bóg jest nieskończony i dlatego jest wszędzie. Mówią, że w jednym Bogu są trzy osoby [manifestacje] – dwie nie mają ciała, a jedna ma i nosi imię *Trulku*, co oznacza „syn”, a z ich opowieści o jego narodzeniu wynika, że urodził się z dziewicy. Pokazali nam też wizerunek kobiety, która, jak mówią, jest matką Boga⁵¹.

Ojciec Cacella, na zasadzie *relata refero*, dokonał syntezy wierzeń miejscowej ludności. Relacjonował, że czcili oni niebo, do którego trafiali dobrzy ludzie, oraz wierzyli w istnienie piekła, gdzie udawali się źli. Oprócz tych, które zbieżne były z jego wiarą, podtrzymywali również inne, bardziej osobliwe wierzenia. Twierdzili oni, na przykład, że sześćset lat wcześniej ich królestwo było całkowicie zalane wodą, wskutek czego nikt nie istniał. Po ustąpieniu wód na ziemi pojawiły się dwie małpy, od których – jak utrzymywali – wywodziła się cała ludność. Natomiast wedle ich świętych ksiąg pierwszy władca królestwa miał

⁴⁸ Donald F. Lach, Edwin J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe. Volume III: A Century of Advance. Book 4: East Asia* (Chicago 1993), s. 1576.

⁴⁹ Ricci relacjonuje, że bodźcem do wyprawy była relacja pewnych muzułmanów, którzy przekazali ojcom znajdującym się na dworze Akbara Wielkiego, iż w pobliżu Chin istnieje państwo Kataj, sławne z licznych kapłanów oraz kościołów chrześcijańskich. Decyzję o wyprawie konsultowano z królem Hiszpanii i arcybiskupem Goa, a także samym władcą Wielkich Mogołów. Wybór Goesa zatwierdził ojciec Nicolò Pimenta, który wówczas był wizytatorem Indii, między innymi dlatego że miał dobre przygotowanie językowe oraz odznaczał się roztropnością. Wyruszył on w przebraniu kupca z trzema towarzyszami wraz z karawaną muzułmańską, która zmierzała do Katalu przez Kabul i Kaszgar (obecnie prowincja Xinjiang). List 8 III 1608 – do Ojca Claudia Acquavivy, *Lettere (1580–1609)*, s. 474–475. O podróży Goesa: *Akbar and the Jesuits*, s. 152, 232–233.

⁵⁰ ARSL. Jap. Sin. 102 ff. 149v–151v.

⁵¹ Luiza Maria Baillie, „Father Estevao Cacella’s Report on Bhutan in 1627”, *Journal of Buthan Studies* 1/1 (1999), s. 23–24. Oryginał listu: Wessels, *Early Jesuits*, s. 314–332.

dwanaście głów. Wierzyli oni także w istnienie trzech rajów, przez które przechodzili ludzie dobrzy, aż do osiągnięcia takiego stopnia uduchowienia, że mogli wejść do nieba i stać się bogami. Z tego względu czczono mistrzów i królów, którzy po śmierci stali się bóstwami. Sam król posiadał srebrny relikwiarz z figurą swego ojca i wznosił dla niego świątynię, gdzie się modlił. Z opisu ojca Cacella nie wynika jednoznacznie, że mamy do czynienia z odmianą buddyzmu tybetańskiego, lecz raczej znajdujemy w nim znamiona synkretycznego kultu, łączącego elementy szamanizmu, buddyzmu i kultu przodków⁵².

Z podobną mieszanką różnych wątków religijnych mamy do czynienia w relacji Athanasiusa Kirchera (1602–1680), który w opisie kultu Tangutów opierał się na świadectwach ojców Alberta de Dorville'a (1621–1662) i Johanna Gruebera (1623–1680). Podróżowali oni drogą lądową przez ziemie Zachodniej Tartarii z Pekinu do Goa przez Azję Środkową i północne Indie⁵³. W 1661 roku przebyli Tybet i zobaczyli Lhasę wraz z Potalą, czyli nowo wybudowanym pałacem Dalajlamy, którego szkic jako pierwsi przywieźli do Europy (ilustracja 3)⁵⁴. Kircher z tych relacji eksponuje między innymi religię Tangutów, w której występowały elementy podobnej do zaobserwowanej przez ojca Cacellę mozaiki trzech wierzeń: szamanizmu, kultów przodków oraz lamaizmu buddyjskiego. Kircher podkreśla, że rejony świata, przez które ojcowie przebyli nie były wcześniej znane geografom, stąd ich obserwacje etnograficzne postanowił uwiecznić również w formie rycin. Na jednym z nich zamieścił wizerunek Hanama, zmarłego króla Tangutów, o którym mówiono, że miał czternastu synów. Nosił on tytuł *Devy*, a poddani oddawali mu boską cześć (ilustracja 4). W opisie Athanasiusa

⁵² Baillie, "Father Estevao Cacella's Report on Bhutan in 1627", s. 24.

⁵³ Jak zauważył Duc Ha Nguyen, Martino Martini nieprzypadkowo poświęcił *De bello tartarico* (1655) polskiemu królowi, Janowi Kazimierzowi, który nie tylko był jezuitą, ale przede wszystkim władcą, którego ziemie sąsiadowały z Tartarią, czyli rozległym terytorium oddzielającym – jak to zaznaczył sam Martini na mapach – Europę od Chin. Szlaki lądowe prowadzące z Europy do Państwa Środka musiały biec przez Tartarię. Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006), s. 255–256.

⁵⁴ Romolo Gandolfo, "Bhutan and Tibet in European Cartography (1597–1800)", w: *The Spider and the Piglet: Proceedings of the First International Seminar on Bhutan Studies*, ed. Karma Ura, Sonam Kinga (Thimphu: Centre for Bhutan Studies, 2004), s. 94. Rycinę tę zamieścił Kircher jako „Arcis Bietala in qua habitat Magnus Lama”, w: *China monumentis*, ryc. XVIII, s. 74. Szczegółowy opis itinerarium z Tybetu do Agry u Kirchera brzmi: „Ex Nechal discedentes ad confinia Regni Marangae, quod Regno Tebet insertum est, appulerunt; cuius Metropolis Radoc, ultimus itineris in Regnum Tebet olim à P. d'Andrada suscepti terminus, ubi multa Christianae fidei olim inibi plantatae indicia ex nominibus Dominici, Francisci, Antonii, quibus appellabantur homines, repperunt. Atque ex hinc tandem ad primam Mogolici Regni iam Orbi noti urbem Hedonda, & hinc Battanam, Bengalae ad Gangem sitam urbem, & Benares urbem Academia Brachmanum celebrem, ac tandem Agram Mogoris Regiam pertigerunt; ubi P. Albertus Dorville iterum fractus laboribus, intra paucos dies meritorum cumulo plenus, relicta terrestri, in Coelestem patriam, uti piè credimus, abiit, mediâ Europam inter & Chinam viâ”. Kircher, *China monumentis*, s. 77.

Kirchera, państwo Tangutów było częścią Tartarii, którą osobiście przemierzali niektórzy z jego współbraci⁵⁵.

Oprócz wyraźnych elementów kultu przodków, które powiązane zostały z lamajską wiarą w reinkarnację, mamy też u Kirchera opis obrzędów mrocznych, w których widział on oszustwo i przebiegłość szatana.

W królestwach Tangutów i Barantoli [Tybetu – HW] został wprowadzony ohydny i odrażający zwyczaj, o którym poniżej mowa. Wybierają silnego i dobrze zbudowanego chłopca i nadają mu władzę, by w określone dni w roku mógł zabijać każdego człowieka, którego spotka, bez względu na jego płeć czy wiek. Czyni to za pomocą broni, którą mu dostarczono. Trwają w głupim i szalonym przekonaniu, że ludzie zabici w ten sposób — jakby złożeni w ofierze nędzemu bóstwu o imieniu Manipe, któremu oddają cześć — otrzymują wieczną chwałę i błogosławiony los. Chłopiec ten jest odziany w cudacznie kolorowy płaszcz, uzbrojony w miecz, kołczan i strzały, a także ozdobiony trofeami i chorągiewami. W pewnych momentach ma być opętany przez demona, któremu rzekomo został poświęcony. Gdy opuszcza swój dom, błąka się w szaleństwie po drogach i ścieżkach. Zabija wedle własnego upodobania każdego, kogo napotka, a nikt nie stawia mu oporu. W ich języku nazywają go „Phut” lub „Buth”, co oznacza „kat”. Ojcowie naszkicowali go dokładnie takim, jakim go widzieli podczas swojego pobytu tam (ilustracja 5)⁵⁶.

Wymienione przez Kirchera bóstwo Manipe, to buddyjska Avalokiteśvara, czyli wcielenie miłosiernego Buddy⁵⁷. Większy problem mamy natomiast z identyfikacją chłopca z kołczanem i strzałami, o którym nie ma wzmianek w innych źródłach jezuickich z epoki. Na rycinie Kirchera przypomina on bardziej Bachusa lub Amora, niż reinkarnację Dalajlamy. Systematyczność pojawiania się chłopca-mordercy należy wiązać z reinkarnacją, natomiast okrucieństwo przywodzi na myśli bóstwa hinduskie oraz krwawe ofiary z ludzi wiązane z kultami barbarzyńskimi. Pierre Du Jarric (1566–1617), francuski jezuita piszący o misjach jezuickich w Indiach, zwraca w swoim dziele uwagę na dwa rodzaje okrucieństwa: diaboliczne (*cruauté diabolique*) oraz barbarzyńskie (*cruauté barbaresque*). Pierwsze wynikało z pobudek religijnych, drugie natomiast z natury ludzkiej. Okrucieństwo diaboliczne przejawiało się w składaniu ofiar z ludzi. Jarric relacjonuje, że mieszkańcy Kalikatu oddawali się samobójczym rytuałom, topiąc się ku czci boga Ganisy, podczas gdy bramini cyklicznie podpalali część

⁵⁵ O Tangutach i lamach w relacji ojca Alberta de Dorville’a i Johannes’a Grueber’a więcej patrz: Kircher, *China monumentis*, s. 68–77. Niemiecki jezuita podaje również, że Grueber naszkicował na rozkaz władającego wówczas króla Tangutów podobiznę jego przodka oddając rysy twarzy, karnację skóry oraz ubiór, który przypominał zamieszczony na obrazku strój lamy (fig. I, s. 67). Ibidem, s. 68–69.

⁵⁶ Kircher, *China monumentis*, s. 70–71. (Rycina Butha – figura XIV, s. 71; Rycina Manipe – figura XXI, s. 72).

⁵⁷ W rękopisie Jap. Sin IV 30 bogini nazwana jest chińską Wenus. Przedstawione w nim wyobrażenie tej bogini (Avalokiteśvary) znanej też jako Guanyin opatrzone jest łacińską inskrypcją: „Imago Deae Kwann-guin. Dea dicta quon in a quo filios petent an venus sinica”. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, s. 560–561.

domostw wraz z mieszkańcami na cześć innego bóstwa. Odbywało się to pod osłoną nocy, w największej tajemnicy, tak aby zaskoczyć niczego nieświadomych ludzi. Otoczeni nagle przez ogień i uzbrojonych strażników, mieszkańcy ginęli wraz ze swoimi domami i całym dobytkiem, którego nikt nie śmiał tknąć, gdyż uważano go za przeklęty. To okrutne spalenie nazywano „ofiara ognia i krwi”. Jezuita podaje, że przed innym bóstwem – Zamorin – wierni po oddaniu głębokiego pokłonu idolowi, zaczęli tańczyć i podskakiwać, wykonując wiele obrotów i wirując wokół idola z mieczami w dłoniach, w końcu przykładali ostrze do głowy, zadając sobie śmiertelne rany. Inni natomiast przebijali się sztyletem. Jarric podaje, że według świadectw w ciągu jednego dnia tysiąc osób zabiło się przy pagodach bóstwa. Sakralne okrucieństwo i głupota – jak je nazywa – znajdowało też odbicie w innym rytuale, podczas którego wyznawcy ciągnęli pagodę na wielkim rydwaniu, a najgorliwsi wyznawcy idola rzucali się pod koła rydwanu, by ulec zmiżdżeniu. Byli oni uważani przez lud za świętych męczenników zaś ich ciała rozrywano na relikwie⁵⁸. Odnośnie okrucieństwa barbarzyńskiego, Pierre du Jarric podaje, że znajduje swoje odbicie w zbrodniach władców i w okrutnych mękach zadawanych przed śmiercią męczennikom chrześcijańskim⁵⁹.

1.2.1. Lamaizm

Jezuici, podróżując drogą lądową, oprócz różnych kultów lokalnych zetknęli się także z odmianą buddyzmu – lamaizmem – stanowiącą dominującą formę religii w Tybecie oraz wśród ludu Tartarii Zachodniej. Zainteresowanie nim było naturalną konsekwencją zarówno zetknięcia się z lamami podczas podróży, jak i chęci zrozumienia jednej z głównych sił duchowych kształtujących życie polityczne i religijne w Azji Centralnej. Pierwsze świadectwa bezpośredniego kontaktu jezuitów z lamami znajdujemy w relacjach António de Andrade, który pisał:

Lambowie to ich kapłani, rozmaici i nader liczni. Jedni żyją we wspólnotach jak nasi zakonnicy, inni w prywatnych domach, jak u nas duchowni; wszyscy atoli głoszą ubóstwo i żyją z jałmużn. To ludzie żyjący bardzo poczciwie, nie żenią się, większą część dnia spędzają na modlitwie; przynajmniej z rana modlą się przez dwie godziny, także po południu. Śpiewają podobnie jak my w kościołach, bardzo ładnie [...] Mają domy modlitwy, jak nasze Kościoły, lecz bardzo czyste, o dachach i ścianach malowanych. A choć własne osoby i szaty w nieszczególnym zachowują

⁵⁸ Współczesna antropologia kulturowa i religioznawstwo szukałyby odpowiedzi w koncepcji *Kozła ofiarnego* René Girarda i *Rex Nemorensis* Jamesa Frazera. Pierre Du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres pais, de la decouverte des Portugais, En l'est ablisement & progresz de lafoy Chrestienne & Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jesus y ont fait, & enduré pour la mesme fin* (Bourdeaus: Par Simon Millanges Imprimeur ordinaire du Roy, 1610), s. 341, 459–461.

⁵⁹ Ibidem, s. 621–622, 697.

ochędóstwie, to ich Kościoły są zwykle nad wszelki wyraz schludnie utrzymane. Wizerunki są ze złota. Jeden, któryśmy widzieli w Czaparagne, przedstawiał siedzącą niewiastę z uniesionymi ramionami; ma to być rzekomo Boża Macierz. Uznają też misterium Wcielenia, twierdząc, że Syn Boga stał się człowiekiem; nadto wierzą w tajemnicę Przenajświętszej Trójcy, modlą bardzo subtelną mówiąc, że Bóg jest Trójjedyny. Spowiadają się, ale tylko w pewnych razach i swojemu głównemu Lambie⁶⁰.

Athanasius Kircher, odnośnie królestwa Barantoli, które utożsamiał z Lhasą⁶¹, podaje, że miało ono swojego władcę i otaczało czią wizerunki bóstw. Spośród tych wyobrażeń wyróżniano Manipe. Bożek był znacznej wysokości i posiadał dziewięć głów ustawionych w kształt stożka⁶². Wierni sprawowali przed nim niezrozumiałe dla misjonarzy obrzędy, powtarzając słowa: „Manipe mi hum, O Manipe mi hum”, co było równoznaczne z: „Manipe, ocal nas!”. Ludność składała także różne ofiary z żywności, aby przebłagać to bóstwo⁶³.

Kircher relacjonuje, że w Tybecie było dwóch władców. Pierwszy z nich zarządzał sprawami państwa w sposób właściwy i nazywany był Devą. Drugi natomiast został całkowicie odsunięty od wszelkich spraw świeckich i cieszył się spokojem w ukrytych samotniach swojego pałacu. Był czczony niczym bóstwo, i to nie tylko przez tubylców, ale również przez wszystkich poddanych królów Tartarii, którzy podejmowali dobrowolną pielgrzymkę do niego. Oddawali mu cześć jak „prawdziwemu i żywemu Bogu” (*Deum verum & vivum*). Nazywali go nawet „Wiecznym i Niebiańskim Ojcem” (*Patrem aeternum & coelestem*), obdarowywali go zgodnie ze zwyczajem licznymi darami i oddawali mu hołd:

Zasiada on w zaciemnionej, zamkniętej komnacie swojego pałacu [...] przyozdobiony złotem i srebrem, oświetlony licznymi płonącymi lampami Zasiada on na podwyższeniu, na poduszce, pod którą rozrzucone są drogocenne kobierce. Przed nim odwiedzający padają na twarz i kładą głowy na ziemi. Całują jego stopy z niewiarygodną czią, tak jakby był papieżem. Tym samym ukazuje się w sposób zdumiewający zwodniczość złego ducha, ponieważ cześć należna jedynie namiestnikowi Chrystusa na ziemi — papieżowi rzymskiemu — została przeniesiona na pogańskie uwielbienie dzikich ludów, podobnie jak inne tajemnice chrześcijaństwa. Diabeł czyni to z naturalnej złośliwości⁶⁴.

Jezuita z oburzeniem zauważa, że Dalajlama był otaczany czią jako Najwyższy Kapłan, Kapłan Kapłanów na podobieństwo Ojca Świętego w Rzymie:

⁶⁰ Antonio de Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju*, s. 111–112.

⁶¹ Chiń. 拉薩

⁶² Kircher, *China monumentis*, s. 131.

⁶³ Ibidem, s. 71. Komentując praktyki religijne mieszkańców Tybetu, Kircher przytacza mantrę zapisaną jako „O Manipe mi hum”, którą interpretuje jako wezwanie do bóstwa „Manipe” (*Manipe salva nos*) (*China monumentis*, s. 144). W rzeczywistości chodzi o znaną buddyjską formułę „om mañi padme hum”, związaną z kultem bodhisattwy współczucia Awalokiteśwary. Kircher błędnie wyprowadza z niej nazwę rzekomego bóstwa, traktując ją jako imię własne. Religie politeistyczne określa albo terminem εἰδωλολατρεία, jak i εἰδωλομανία.

⁶⁴ Kircher, *China monumentis*, s. 72–73.

I tak, jak chrześcijanie nazywają papieża Ojcem ojców, tak też barbarzyńcy nazywają to nędzne bóstwo Wielkim Lamą, czyli Najwyższym Kapłanem. Nazywają go także Lamą lamów, czyli Kapłanem kapłanów. Ponieważ z niego, jakby z jakiegoś źródła, wypływa cała istota ich wiary — a raczej ich pogańskiego obłędu — nazywają tę samą osobę Wiecznym Ojcem⁶⁵.

Jak podaje Kircher, lamowie – czyli kapłani sprawujący nieustanną opiekę nad Dalajlamą – przekazywali jego wyrocznie pielgrzymom, nadając im pozór boskiego autorytetu. Aby podtrzymać wrażenie nieśmiertelności władcy, po jego śmierci lamowie przeszukiwali całe królestwo w poszukiwaniu odpowiedniego następcy. Gdy zostawał odnaleziony, obejmował tron jako nowy Wielki Lama. W ten sposób utwierdzano całe królestwo w przekonaniu, że Wieczny Ojciec nadal żyje, choć – jak twierdzi Kircher – w tym stuleciu miał już siedem razy powracać z zaświatów. Jego wyznawcy, „omamieni diabelską iluzją”, przyjmowali te wyjaśnienia bez najmniejszego cienia wątpliwości co do prawdziwości swojej wiary.

Wielki Lama czczony jest z taką czcią przez wszystkich, że za szczęśliwego uważa się człowiek, który zdoła zdobyć odrobinę jego kału lub moczu. Ludzie pozyskują te rzeczy dzięki życzliwości lamów, których zwykli są przekupywać bardzo kosztownymi i drogimi darami. Nie dzieje się to bez znacznych korzyści dla samych lamów. Ekskrementy nosi się na szyi, a mocz miesza z pożywieniem — co za obrzydliwa nieczystość! W ten sposób próbując leczyć każdą fizyczną dolegliwość, naiwnie wierzą, że zachowają doskonale zdrowie i unikną wszelkich chorób — biedni głupcy!⁶⁶

Ojcowie nie mogli zobaczyć Wielkiego Lamy, gdyż przywilej ten przysługiwał tylko jego wyznawcom. Życzliwi mieszkańcy Barantoli umożliwili im zobaczenie umieszczonego w przedsionku pałacu królewskiego portretu Wielkiego Lamy, gdyż właśnie przed tym fałszywym, malowanym wizerunkiem odprawia się takie same rytuały, jak przed żywym Lamą, z użyciem zapalonych lamp. Sporządzili oni rycinę jego portretu, przedstawiając go dokładnie w stroju widocznym na figurze XIX (ilustracja 6)⁶⁷.

Powołując się na swoich informatorów podaje Kircher, że autorytet Dalajlamy był tak wielki w całej Tartarii, iż żaden władca nie mógł objąć rządów nad jakimkolwiek terytorium, dopóki nie wysłał poselstwa z kosztownymi darami i nie poprosił Wielkiego Lamy o błogosławieństwo, które miało zapewnić pomyślność jego panowaniu. Ojcowie opuścili następnie Barantolę i w ciągu miesiąca dotarli do królestwa Necbal. Tam zetknęli się z innym

⁶⁵ Ibidem, s. 73.

⁶⁶ Ibidem, s. 73–74. Opisując ceremonie ku czci Dalajlamy, Kircher zauważa: „humi prostratis advoluti, non secus ac Summo Pontifici pedes incredibili veneratione osculantur; ut vel inde Daemonis fraudulentia luculenter appareat”. W ten sposób zestawia praktyki tybetańskie z szacunkiem okazywanym papieżowi, interpretując je jako diabelską imitację prawdziwego kultu. Ibidem. s. 72.

⁶⁷ Ibidem, s. 74. Rycina Dalajlamy patrz: s. 73.

zwyczajem, budzącym grozę swą barbarzyńskością: gdy chorzy zbliżali się do śmierci i nie było już nadziei na ich wyzdrowienie, wyrzucano ich z domów do rowów pełnych zwłok, na otwartych polach. Wystawieni na działanie żywiołów, umierali bez obrzędów religijnych i bez żałoby ze strony bliskich. Po śmierci pozostawiano ich ciała, aby zostały pożarte przez ptaki drapieżne, wilki, psy i inne zwierzęta. Uważano bowiem, że znalezienie grobu w żołądkach żywych stworzeń stanowi dla zmarłych szczególnie chwalebny pomnik.⁶⁸

Wzmianki o lamaizmie znajdujemy również w *Historiae Sinarum Imperii* i *Collectanea* Tomasza Dunina Szpota (1644–1713). Pierwsze nawiązanie pojawia się w I księdze przy opisie Mandżurii (*Tartaria Orientalis*) oraz Mongolii (*Tartaria Occidentalis*)⁶⁹. Polski jezuita najpierw charakteryzuje obydwie krainy pod względem geograficznym i kulturowym, a następnie przechodzi do omówienia religii tam dominujących⁷⁰.

Szpot podaje, że Mongołowie otaczali czią niejakiego *Föe*, który, jak utrzymywali, żył przeszło dwa tysiące lat temu i dokonał wielu cudów, w tym wprowadził do Mongolii słynną koncepcję metempsychozy (reinkarnacji). Bóstwo to posiadało swoich kapłanów zwanych lamami, których wyznawcy obdarzali głębokim szacunkiem, chociaż większość z nich

⁶⁸ Ibidem, s. 74–76.

⁶⁹ ARSI. Jap. Sin 102, ff. 10 r–10v.

⁷⁰ Opis tych krain w ujęciu Szpota jest niezwykle ciekawy. Podaje on m.in., że mongolska ziemia była przeważnie dzika i nieuprawna, z pominięciem rejonów położonych w kierunku wschodnim i południowym, w których gdzieś jest uprawiana i obsiewana prosem, ponieważ długotrwała zima oraz jałowa gleba nie umożliwiały siewu innych zbóż. Ponadto wiele regionów zmagало się z problemem braku wody, z którym miejscowi radzili sobie poprzez kopanie studni na niższych terenach i czerpaniu z nich mniej zdrowej wody o sodowym zapachu. Mimo to nie odczuwali żadnych dolegliwości, gdyż byli w posiadaniu ziołowego remedium, zwanym przez nich *Cià* (chiń. 茶 cha), z którym zaparzało wodę do picia i przyprawiali gotowane mięso. Szpot relacjonuje, iż mongolska zima była bardzo mroźna i długa, o czym poświadczała pewna relacja towarzysza cesarza Kangxi, według której w kwietniu 1696 roku, podczas wyprawy wojennej przeciwko Galdanowi, oczom jego miał się ukazać zimowy krajobraz Mongolii, pokrytej śniegiem, bez najmniejszego śladu roślinności zwiastującej nadejście wiosny. W czerwcu natomiast, podczas wykopu na równinach wodopojów dla zwierząt, natykano się pod ziemią na tak grube warstwy lodu, że przebicie się przez nie do źródła wymagało ogromnych nakładów siły. Mandżuria, według Szpota, była w posiadaniu nie tylko pustkowi z górami i lasami, ale także bardziej malowniczych krajobrazów obejmujących wzgórza, doliny i rzeki. Sam półwysep Liaodong (遼東), który został zdobyty i podporządkowany chińskiemu cesarstwu, był niezwykle urokliwy, z zalesionymi pagórkami, żyznymi dolinami, licznymi rzekami. Języki obu Tartarii były inne, odmienny był również system pism, który diametralnie różnił się od chińskiego. Zwyczaje i obyczaje były podobne, pomijając fakt, że wielu Mandżurów zamieszkiwało miasta, miasteczka i wsie, podczas gdy Mongołowie żyli pod namiotami, często wędrując w poszukiwaniu pastwisk i paszy dla swojego inwentarza. Ludy te charakteryzowała krępa budowa, szeroka i okrągła twarz, silne ciało. Ponadto wyróżniała ich odwaga oraz wytrzymałość na głód, zimno i znoje. Posilali się głównie mlekiem i półsurowym mięsem, stąd hodowali liczne stada zwierząt, zwłaszcza koni, z których mleka i mięsa się utrzymywali, a także z handlu i polowania na dziką zwierzynę. Troska o zachowanie swojego rodowodu była dla nich bardzo istotna, chociaż brak wysokiego pochodzenia nie był uważany za żadną ujmę. Wśród nich nie było podziału na klasy społeczne, ponieważ wszyscy prowadzili pasterski tryb życia. Jednak większym respektem cieszył się ten, kto posiadał większą liczbę stad i trzód. Obcych, którzy przemierzali ich ziemie, jeśli nie byli wrogo nastawieni, podejmowali z dużą uprzejmością, dzieląc się z przybyszami tym co posiadali: baraniną, krowim mlekiem, masłem, serem. Tej gościnności doświadczyli m.in. moskiewscy kupcy oraz posłowie udający się do Pekinu. patrz: ARSI. Jap. Sin. 102, ff. 10r–11r. Więcej o Galdanie: Antonucci Davor, "Some notes from Western Sources on Galdan", *Etudes orientales* 25 (2008): 29–51.

prowadziła zepsute, hańbiące i pełne ignorancji życie⁷¹. Pomimo tych przywar w oczach świeckich jawili się niczym święci, gdyż zostali wtajemniczeni i działali w służbie ich religii. Kapłani ci cieszyli się wielkim poważaniem nie tylko wśród pospólstwa, ale także wśród rodziny królewskiej, umiejętnie wykorzystując swój autorytet do wpływania na cesarskie rozkazy w kwestiach wojny i pokoju, przyjaźni i wrogości. Najwyższy przełożony lamów, Dalajlama⁷², który wprowadził tę religię do Tybetu i za pośrednictwem swoich wyznawców rozgłosił w całej Mongolii, że jest nieśmiertelnym Foe, rozgniewał władcę Tybetu. Król wzburzony jego oszustwami odebrał Dalajlamie autorytet i prawie skazał na banicję na mongolską pustynię. Nie godząc się na taki obrót sprawy Dalajlama, około 1640 roku poprosił o wsparcie władcę Eleutów⁷³, najbardziej wiernych mu Mongołów, i sprowadził ich wojsko do Tybetu. Po licznych bojach władca Tybetu został ostatecznie pokonany i wygnany, zabierając ze sobą nadzieję daną ojcu António de Andrade w 1625 roku, na przyjęcie przez Tybet wiary chrześcijańskiej⁷⁴.

Jak relacjonuje Tomasz Dunin Szpot, lamowie cieszyli w Tartarii Zachodniej tak wielką czcią, że jej mieszkańcy nie spożywali posiłku, dopóki któryś z tych kapłanów nie odprawił stosownego obrzędu i nie zaprosił do jedzenia. Ich władza sięgała szeroko, oddziałując na całą Tartarię. W Pekinie mieli większe wpływy niż inni bonzowie, a szacunek, jakim ich obdarzano, wynikał raczej – jak zauważa Szpot – z obawy przed buntem i możliwością zbrojnego wystąpienia, niż z moralnego autorytetu czy religijnego nakazu. Polski jezuita – nie kryjąc dezaprobaty – określa lamów jako ludzi zaniedbanych i odpychających zapachem, do tego stopnia (*Faedissimum enim hominum genus est, et tam tetro odore*), iż w listach wysyłanych do Europy przedstawiano ich jako potencjalne zagrożenie dla zdrowego powietrza. Choć – jak sam zauważa – mogło to być przesadne wyolbrzymienie, faktem pozostaje, że brak troski lamów o higienę, właściwe odżywianie i sen, a także związane z tym przywary gnuśnego i niechlujnego życia, mógł sprawiać wrażenie, że ich ciała wydzielają przykrą woń. W ocenie Szpota, „świętość” lamów sprowadzała się do surowego spojrzenia i postawy pełnej nakazu, a

⁷¹ “At Tartari Occidentales, simulacrum cuiusdam Religio Tartariae Occidentalis. Veteratoris, quem Föe vocant et ante duo millia annorum cum vixisse asserunt, multis prodigiis seu potius praestigiis, ac inprimis illatâ in Tartariam metempsychosi celebrem, omnes adorant et colunt. Huic Idolo sunt sui sacrificuli Lamasù, seu Lamae dicti, quos ita venerantur omnes Tartari, ut, quamvis plerique eorum sint vitae perditae atque infamis, summaque ignorantia rerum laborent: nihilominus, ut homines sanctos eos suspiciunt, quod sint mystae et Ministri eorum Sectae”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 11v.

⁷² Mowa o V Dalajlamie Ngwang Lobsang Gyatso (1617–1682).

⁷³ Mowa o Güshi Khan 固始汗 (1582–1655), który był przywódcą plemienia Chosotów (jednego z mongolskich plemion Eleutów) i odegrał ważną rolę w historii Tybetu w XVII wieku. Jego militarne wsparcie w 1640 roku było kluczowe dla wzmocnienia pozycji V Dalajlamy i zjednoczenia Tybetu.

⁷⁴ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 11v.

ich „czystość” do osobliwego zwyczaju picia kobyłego mleka z drewnianego naczynia w kształcie muszli, które nieustannie nosili przy sobie w skórzanym worku, by stronić od używania obcych naczyń, traktowanych przez nich jako nieczyste⁷⁵.

Tomasz Szpot Dunin relacjonuje, że lamowie byli wzywani na dwór cesarski w czasach suszy jako zaklinacze deszczu. Jako przykład podaje 1689 rok, kiedy za panowania cesarza Kangxi⁷⁶ Państwo Środka dotknęła wielka klęska suszy. Władca, zgodnie ze zwyczajem chińskiego dworu, kilkakrotnie ogłaszał trzydniowy post, ułaskawiał więźniów, darował poddanym część podatków oraz podejmował inne akty dobroczynności. Gdy jednak te działania okazały się nieskuteczne, Trybunał Rytów – odpowiedzialny za sprawy religijne i publiczne obrzędy – zwrócił się do cesarza z petycją o wydanie edyktu zobowiązującego do modłów w świątyniach lamów. Szpot podkreśla, że choć Kangxi sam nie wierzył w bożka Fo ani w inne chińskie bądź tatarskie zabobony, to dla zachowania pozorów i politycznej równowagi nie ośmielił się sprzeciwić tym postulatam. Wystawiono więc cesarskie edykty i odprawiono uroczyste ceremonie, lecz – jak ironicznie zauważa jezuita – im więcej popełniano tych świętokradztw, tym bardziej niebiosa się zatwardzały (*sed iis sacrilegiis magis magisque obdurescebat*). Widząc to, cesarz wycofał się w odosobnienie i zaniechał wszelkiej wesołości ducha. Zdaniem Szpota, Kangxi był świadomy, że deszcz jako dobrodziejstwo pochodzące od jedyne go prawdziwego Boga – winien być u Niego wyprasany. Jednak względy polityczne i społeczne skutecznie go od tego powstrzymały. Widział bowiem, z jakim nastawieniem do Prawa Bożego odnosili się chińscy urzędnicy i jaka z tego rodziła się dla niego obawa, aby nie sprowokować całych pogańskich Chin przeciwko sobie, gdyby do Boga chrześcijan się odwołał i tym czynem niejako potwierdził religię chrześcijańską w Chinach, którą ci urzędnicy usiłowali usunąć ze swego państwa⁷⁷.

Jak relacjonuje polski jezuita, swoje usługi w zaklinaniu deszczu zaoferował pewien lama, który już wcześniej zdobył rozgłos i sławę u Tatarów Zachodnich. Cesarz Kangxi wyraził na to zgodę, co – jak zauważa Szpot – spotkało się z dezaprobatą i stało się powodem publicznego oburzenia. Miejscem wybranym na odprawienie rytuałów była okolica w pobliżu miasta, porośnięta drzewami, gdzie Syn Nieba zwykł polować. Tam ów – jak go określa jezuita – „krętacz” (*veterator*) wznosił z trzech tysięcy stołów konstrukcję w formie stożka, przypominającą piramidę. Na jej szczycie, wzniesionym ponad sto stóp nad ziemię, zasiadł,

⁷⁵ ARSI. Jap. Sin 105 I, ff. 29r – 29v.

⁷⁶ Chiń. 康熙

⁷⁷ ARSI. Jap. Sin. 105 I, ff. 167r–167v.

górując nad zgromadzonym tłumem⁷⁸. Widowisko to przyciągnęło różnych, zepsutych ludzi, określanych przez Szpota jako „czarownice, nierządnicę i inne potworności rodzaju ludzkiego” (*Sagae scorta, et alia generis humani monstra*). Sprowadzono także maszyny wojenne, z których w trakcie tych ceremonii, strzelano w niebo, zwłaszcza gdy na pogodnym niebie pojawiła się jakaś chmura⁷⁹. Te – jak je określa jezuita – „bezceństwa” (*istae abominations*) trwały ponad miesiąc, nie przynosząc żadnego skutku. Praktyki te wzbudziły jedynie oburzenie mandarynów, zmuszonych do ich oglądania, oraz niezadowolenie ludu głośno krytykującego działania cesarza. Jak zauważa Szpot, sama ciekawość tego widowiska stawała się dla uczestników ciężarem, a obrzędy – postrzegane jako sprzeczne z porządkiem religijnym – budziły wewnętrzny sprzeciw i poczucie nieprawości⁸⁰

O lamaizmie wzmiankuje również Jean-Baptiste Du Halde w rozdziale poświęconym geograficznemu i historycznemu spojrzeniu na Tybet. Francuski jezuita przybliży religijny kult tego regionu, którego suwerenną władzę sprawował Wielki Lama (*le Grand Lama*), uznawanego za bóstwo i przełożonego wszystkich pozostałych lamów, obdarzonych najwyższym uznaniem. Zdaniem Du Halde’a, ich wypowiedzi postrzegano niczym wyrocznie, które zwodziły ślepy i łatwowierny lud (*les paroles sont autant d’oracles qui abusent un peuple aveugle & crédule*). Jak podaje francuski jezuita, krainę tę określano mianem „Królestwa Tybetu i Barantoli” (*Royaume de Thibet & de Barantola*), a geneza tej nazwy wywodzi się od Tatarów, którzy nadawali ją wszystkim ziemiom rozciągającym się od wielkiej rzeki *Ya Long*

⁷⁸ Podobną konstrukcję opisuje Álvaro Semedo w *Imperio de la China*, przy okazji taoistycznego zaklęcia deszczu, o którym będzie mowa w rozdziale IV.

⁷⁹ “Ad illud Theatrum, quidquid infame erat, Sagae, scorta, et alia generis humani monstra, congregatum, machinae bellicae adductae, quas temporibus aliquā superstitione interpolatis, pudendā ipsis Tartaris et Sinis religione, in caelum exonerabat, praesertim cum aliqua nubes sub sudo caelo comparuisset”. Szpot, posługując się czasownikiem *exonerare*, budzi u czytelnika skojarzenie z czynnością „wyprowadzania się w stronę nieba”. Zdaniem polskiego jezuitę właśnie takie konotacje nasuwał ten opis w kontekście wstrzeliwania z machin wojennych pocisków podczas sprawowanych obrzędów religijnych”. ARSI. Jap. Sin. 105 I, ff. 169v–170r.

⁸⁰ Ibidem. Można zestawiać lamajskie praktyki zaklęcia deszczu z chrześcijańskimi modlitwami o oddalenie klęsk żywiołowych, w tym przypadku plagi szarańczy. W 1639 roku, podczas misji w prowincji Shaanxi, ojciec Stefan Fabri (1606–1658) został poproszony przez chińskich chrześcijan o oddalenie zagrożenia ze strony plagi szarańczy pustoszącej pola uprawne. Jak podaje Szpot: „Jeden miesiąc tam pracował Ojciec Stefan, gdy tymczasem nadeszła gęsta chmura szarańczy, która w sposób żałosny pożerała wszelką zielenie pól. W tej klęsce neofici uciekli się do Ojca, który wraz z nimi wszystkimi wyszedł na pola, wystawił ołtarz i przed umieszczonym na nim wizerunkiem Zbawiciela, upadłszy na kolana, głośno odmówił Litanię do Wszystkich Świętych, a lud odpowiadał. Ledwie ukończył odprawienie modlitw ustanowionych przez Kościół przeciwko szarańczy, gdy – rzecz godna podziwu – cała ta gęsta chmura i zbite zastępy szarańczy uniosły się z pól chrześcijan i rzuciły się na zasiewy pogan. Spośród nich jeden, który bluźnierczym językiem, gdy Ojciec wraz z chrześcijanami wzywał pomocy Świętych, zawołał: ‘To diabeł woła, bo nikt prócz demona nie może rozumieć tych słów’, doświadczył większej niż inni kary. Albowiem większa część tych owadów rzuciła się na jego pole, a na próżno były łyż, późno dostrzeżony błąd i żal za bluźnierstwo – póki cała zielenie pola nie została zniszczona. Potem prosili neofici, aby deszcz im wyprosił, gdyż niebo od dawna było bez chmur i groziło, że to, co ocalało po szarańczy, uschnie z powodu suszy. I to również, na modlitwy swego sługi, Bóg im darował”. Cytaty z Jap. Sin 102, w przekładzie na język polski, jeśli nie zaznaczono inaczej, są autorstwa Katarzyny Gary. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 255v. (tłum. HW).

(Yalong jiang)⁸¹ aż po źródła Gangesu (Henghe)⁸², obejmując ponad dwadzieścia stopni długości geograficznej ze wschodu na zachód i ponad osiem stopni szerokości z północy na południe. Mieszkańcy *Cachemire* (Kaszmiru) oraz miast położonych za Gangesem określali ten region mianem *Bouton* lub *Boutan* (Budan)⁸³. Natomiast Chińczycy nazywali Tybet *Tsan* lub *Tsan-li* – od przepływającej przez jego terytorium rzeki *Tsan pou* (Yalu zangbu jiang)⁸⁴.

Jak relacjonuje Jean-Baptiste Du Halde, Tybet znany był również pod nazwą *Lasa* (Lhasa), ponieważ to właśnie tam znajdowała się pagoda, w której rezydował Wielki Lama. Ten otoczony szczególną czcią region uchodził za najgęściej zaludniony i najbardziej rozwinięty w całym Tybecie – zarówno ze względu na sprzyjające warunki życia, jak i wyjątkową atmosferę powodowaną obecnością licznych lamów i pielgrzymów. Francuski jezuita podaje, iż w tym kraju miał panować „haniebny zwyczaj” (*l'insame coutume*), wedle którego kobiecie wolno było posiadać kilku mężów, najczęściej braci pochodzących z tej samej rodziny. Dzieci natomiast dzielono w ten sposób, że pierworodne przypadało najstarszemu z małżonków, a kolejne – pozostałym, zgodnie z kolejnością narodzin. Lamowie, w odpowiedzi na krytykę tego „gorszącego zamętu” (*honteux désordre*), powoływali się na brak kobiet w Tybecie. Ten problem demograficzny występował także w Tartarii, gdzie liczba chłopców znacznie przewyższała liczbę dziewcząt. Jak zauważa Du Halde, była to jedynie wymówka mająca na celu usprawiedliwienie występku, której przeczy postawa Tatarów, hołdujących wielożeństwu⁸⁵.

Francuski jezuita podaje, iż od czasu wojny Tybetańczyków z Tatarami Eleutami, trudno jednoznacznie określić formę ówczesnych rządów. Przed wybuchem tych zbrojnych konfliktów władzę nad całym Tybetem sprawował Wielki Lama. Ponieważ jednak nie zajmował się sprawami świeckimi, wyznaczał obywatela, któremu nadawał tytuł *Tipa* (Diba) przekazując mu władzę nad ludem, by ten sprawował ją w jego imieniu. Choć świecki namiestnik przywdziewał strój lamy, nie podlegał obowiązkom właściwym temu stanowi. Jak lakonicznie opisuje Du Halde:

Obowiązki te nie są ani lekkie, ani nieliczne: nie ma żadnego lamy, który zobowiązywałby się do przestrzegania ich wszystkich – dzielą ten ciężar między sobą: jeden odpowiedzialny jest za przestrzeganie takiej a takiej reguły, drugi zobowiązuje się do praktykowania innej i tak dalej. Mają jednak pewne wspólne modlitwy, które śpiewają

⁸¹ Chiń. 雅礱江

⁸² Chiń. 恆河

⁸³ Chiń. 不丹

⁸⁴ Chiń. 雅魯藏布江; Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 4, s. 570–572.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 572.

w dość przyjemny sposób, a wszyscy są zobowiązani do wyrzeczenia się światowych uciech, życia w celibacie i powstrzymywania się od wszelkiej działalności handlowej⁸⁶.

Według Du Halde Wielki Lama nie przebywał w samej Lhasie, lecz w jej pobliżu – w najpiękniejszej spośród licznych pagód wzniesionych na górze *Poutala* (Budala)⁸⁷. Zasiadał tam na czymś w rodzaju ołtarza (*une espece d'autel*), siedząc ze skrzyżowanymi nogami na dużej i okazałej poduszce. W takiej pozycji przyjmował wyrazy szacunku – a wręcz uwielbienia – nie tylko od miejscowych, lecz także od zadziwiającej liczby cudzoziemców, którzy podejmowali długie i uciążliwe podróże, by na klęczkach oddać mu hołd i otrzymać jego błogosławieństwo. Wśród tych pielgrzymów było wielu przybyłych z Hindustanu, którzy starali się wyeksponować swoje zasługi przed Wielkim Lamą, opowiadając – nierzadko z przesadą – o cierpieniach i trudach, jakich przyszło im doświadczyć w drodze z Indii do Lhasy⁸⁸.

Jak relacjonuje Du Halde, po mieszkańcach Tybetu największą gorliwość w oddawaniu hołdu Wielkiemu Lamie wykazywali Tatarzy, przybywając do Lhasy z najodleglejszych zakątków. Książęta, podobnie jak lud prosty, byli zobowiązani do uczestnictwa w tych – jak ujmuje jezuita – „upokarzających ceremoniach” (*ces humiliantes cérémonies*), nie otrzymując przy tym szczególnego szacunku ze strony Wielkiego Lamy. Ten bowiem nie odwzajemniał pozdrowień, nie zdejmował nakrycia głowy ani przed nikim nie wstawał, ograniczając się jedynie do położenia ręki na głowie swoich wyznawców, którzy wierzyli, że w ten sposób dostępują odpuszczenia grzechów. Du Halde dodaje, iż pewien lama noszący tytuł *Kin tchai* (Qinchai)⁸⁹ czyli emisariusza cesarza, zapytany o postawę Wielkiego Lamy, odpowiedział zdawkowo, że ten nie uklęknął – jak mają w zwyczaju czynić nawet tatarscy książęta, gdy wypytują o cesarskie zdrowie – lecz jedynie, podpierając się jedną ręką, wykonał na swojej poduszce lekki ruch, jakby zamierzał się podnieść. Francuski jezuita podaje, iż książęta oraz mieszkańcy wielu innych krain bez trudu odprawiali ceremoniał ku czci Wielkiego Lamy, ponieważ postrzegali go jako uosobienie władzy i świętości. Jak opisuje:

Są przekonani, że *Foë* żyje w nim, że wszystko wie, wszystko widzi, że czyta w głębi serc, bez potrzeby zadawania pytań ani zlecenia dochodzeń a jeśli czasem każe je przeprowadzić, czyni to jedynie dla zachowania pozorów, aby nie dać żadnego pretekstu do skargi niewierzącym i źle usposobionym; że jest nieśmiertelny, a gdy zdaje się umierać, w istocie zmienia tylko miejsce zamieszkania, odradzając się w zupełnie nowym ciele; że wówczas pozostaje tylko odnaleźć miejsce, w którym zechciał ponownie się narodzić, i że nie omieszka dać się rozpoznać.

⁸⁶ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 4, s. 572–573.

⁸⁷ Chiń. 布達拉山

⁸⁸ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 4, s. 573.

⁸⁹ Chiń. 欽差

Jakież to szczęście dla kraju, który go odnajdzie! Widziano tatarskich książąt, którzy osobiście podejmowali się tych poszukiwań. Ostatecznie jednak muszą zdać się na pewnych lamów, którzy jako jedyni znają znaki pozwalające go rozpoznać, a raczej – którzy jako jedyni wiedzą, które dziecko zostało wskazane przez poprzedniego Wielkiego Lamę jako jego następcę⁹⁰.

Jak zauważa Jean-Baptiste Du Halde, wiara w cuda oraz inne zadziwiające czyny, przypisywane lamom w znacznym stopniu przyczyniały się do podtrzymania – jak to ujmuje – „tak ślepego i powszechnego zabobonu” (*une superstition si aveugle & si générale*). Zdaniem jezuity, opowieści krążące o tych dziwach przywodzą raczej na myśl magiczne sztuczki wykonywane przez europejskich kuglarzy. Trudno też przypuszczać, by lamowie ośmielili się podjąć próbę wskrzeszenia zmarłego – a tym bardziej, by przypisywali sobie taki czyn w obecności świadków, jak zdarzało się to w przypadku innych rzeczy⁹¹.

Jak relacjonuje Du Halde, oprócz Wielkiego Lamy – głównego obiektu religijnego kultu i zwierzchnika Tybetu – w kraju znajdowali się również książęta, którym podlegały poszczególne miasta oraz dość liczne grupy poddanych. Nosili strój lamy i uchodzili za najwyższych urzędników Wielkiego Lamy (*les premiers Officiers du Grand Lama*), choć w rzeczywistości podporządkowywali się jego autorytetowi tylko w takim zakresie, jaki sami uznawali za stosowny. Francuski jezuita zauważa, że w wielu regionach Tybetu wzniesiono okazałe pagody, w których rezydowali najbardziej prominentni lamowie. Przysługiwały im różne zaszczytne tytuły – w tym jeden z najwyższych *Houtouktou* (Hutuketu)⁹² – zarezerwowany wyłącznie dla tych, których uważano za inkarnację Buddy (*de petits Foë*)⁹³. Hutuketu nie byli trwale związani z jednym miejscem, ponieważ przysługiwało im prawo osiedlania się tam, gdzie tylko zapragnęli. Ich obecność nie ograniczała się do Tybetu — spotykano ich również w krajach sąsiednich, w tym w różnych zakątkach Tartarii⁹⁴. Du Halde zwraca uwagę, że godność lamy nie była osiągalna wyłącznie dla mieszkańców Tybetu. Jak podaje:

Widuje się Tatarów, a nawet Chińczyków, którzy aspirują do tej godności i udają się do Lhasy, by ją uzyskać. Ci, którzy zostają przyjęci do grona uczniów Wielkiego Lamy — ograniczonego do nie więcej niż dwustu osób — uważają ten wybór za prawdziwe szczęście i wielki zaszczyt. To właśnie spośród nich wybiera się pomniejszych Wielkich Lamów. Nawet *Houtouktou*, niezależnie od znaków, które – jak wierzą – świadczą o obecności Foë w

⁹⁰ Ibidem, s. 573–574.

⁹¹ Ibidem, s. 574.

⁹² Chiń. 呼圖克圖

⁹³ Określenie „mały Budda” (fr. *petit Foë*) w tym kontekście odnosi się do lamów postrzeganych jako ziemskie wcielenia Buddy. Francuski przymiotnik *petit* nie ma charakteru wartościującego, lecz podkreśla cielesny, przemijający i częściowy charakter takiego wcielenia w odniesieniu do transcendentnej natury Buddy.

⁹⁴ Ibidem, s. 574.

ich osobach, nie są uznawani za takich, jeśli nie przebywali przez określony czas w szkole Wielkiego Lamy. Jednak z chwilą, gdy zostaną ogłoszeni *Houtouktou*, żyją w chwale i dostatku – za sprawą tłumów czcicieli, którzy przybywają do nich ze wszystkich sąsiednich krain, oraz licznych darów, jakie im składają⁹⁵.

1.3. Chiński trójnóg religijny⁹⁶

Jednym z charakterystycznych elementów relacji jezuickich poświęconych Chinom było systematyczne przedstawianie tamtejszego systemu wierzeń jako dominacji trzech religii: religii literatów, buddyzmu i taoizmu. Schemat ten, zapoczątkowany przez Matteo Ricciego, utrwalił się w późniejszych relacjach jezuickich, tak że stało się wręcz normą, iż prezentację religii chińskich rozpoczynano zazwyczaj od tego podstawowego rozróżnienia. Opisując te trzy główne systemy wierzeń, Ricci wymienia religię uczonych (literatów), mającą najstarsze korzenie i sprawującą kierowniczą rolę w państwie, oraz dwie religie „bożków” – buddyzm i taoizm. Dwie ostatnie były przez przedstawicieli pierwszej uznawane za mniej wartościowe i przesyczone przesadami. W swoich relacjach z Chińczykami Ricci szczególnie cenił kontakty naukowe i towarzyskie z literatami, którzy chętnie podejmowali z nim dyskusje na tematy moralne i byli bardziej otwarci na jego naukę niż buddyści i taoiści. Niemniej jednak Ricci oceniał ów trójpodział religijny negatywnie, porównując go do trzech głów hydry lernejskiej, z których wyrastają kolejne, by następnie rozmnażać się w dalsze odgałęzienia. W tym duchu pisał do brata Antonio Marii Ricciego z Nanchang w liście datowanym na 13 X 1596 roku:

W Chinach istnieją trzy główne sekty, a każda dzieli się na kolejne odłamy. Ta ich idolatria wydaje mi się jak hydra lernejska z trzema głowami, z których – gdy się jedną utnie – natychmiast wyrastają trzy kolejne, tak że potrzeba by nowego Herkulesa, który zabiłby je swą maczugą; a tym Herkulesem nie będzie nikt inny, jak Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, ze swym najświętszym krzyżem, i niech Mu się spodoba, bym był choćby małym narzędziem, które posłuży do tak wzniosłego dzieła⁹⁷.

Ricci szybko się przekonał, że bonzowie, czyli mnisi buddyjscy, nie cieszyli się szacunkiem wśród elit chińskich. Uchodzili oni za ludzi prostych, bez wykształcenia i prestiżu społecznego,

⁹⁵ Ibidem, s. 574–575.

⁹⁶ Chiński trójnóg ofiarny ding (鼎), charakterystyczny dla rytuałów epoki Shang, pełnił funkcję zarówno naczynia sakralnego, jak i symbolu legitymizacji władzy. W tradycji intelektualnej Chin stał się metaforą trwałości i harmonii, szczególnie w odniesieniu do symbiozy trzech religii 三教 (konfucjanizmu, buddyzmu i taoizmu), które – podobnie jak trzy nogi ding – mogą utrzymać stabilność tylko w równowadze. Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels* (University of California Press, Berkeley, 1992), s. 100. O roli tych trzech religii dla cywilizacji chińskiej: Ge Zhaoguang, *An Intellectual History of China. Volume One. Knowledge, Thought, and Belief Before the Seventh Century CE* (Leiden-Boston, 2014), s. 317–369.

⁹⁷ „Parmi questa idolatria come l’Idra lerneia di tre teste che, tagliandone una, subito ne nascono altre tre”. Ricci, *Lettere (1580–1609)*, s. 320.

stąd naśladowanie ich w ubiorze było przeszkodą w pracy misyjnej. Ogolona broda i krótko przystrzyżone włosy nie przydawały w Chinach autorytetu. Dla konfucjanistów wiązało się to dodatkowo z pogwałceniem cnoty miłości synowskiej, w którą było wpisane przekonanie, że dzieci wszystko zawdzięczają swoim rodzicom – w tym długie włosy. Choćby z tego prostego względu konfucjańscy uczeni nie chcieli zadawać się z przybyszami przypominającymi z wyglądu buddystów:

Z tego powodu, za zgodą naszych przełożonych, przyjęliśmy zwyczaj, właściwy literatom, aby zapuszczać brodę, która w kilka miesięcy rosła nam znacznie, i zaczęto nas nazywać uczonymi i kaznodziejami literatów, jakbyśmy i my należeli do nich; i w ten sposób mieliśmy wejście do miejsc stosownych. I ludzie zaczęli traktować nas nie jak tych zwykłych pogan, ale jak uczonych. I nie tylko w Nankinie, ale też w całych Chinach to się rozpowszechniło, i już powszechnie nazywają nas „literatami” i traktują z takim szacunkiem, jakim darzy się uczonych⁹⁸.

Opisując życie duchowe Chińczyków, Ricci zauważa, że większość z nich nie jest ściśle związana z jedną sektą i nie posiada wyraźnie określonej doktryny dotyczącej duszy ani życia wiecznego. Ład rodzinny i porządek publiczny opierały się raczej na zasadach moralnych niż na systemie religijnym. Swoje spostrzeżenia ilustruje on m.in. analizą praktyk ascetycznych, zwłaszcza postu. Krytykuje „bałwochwalców”, którzy poszczą nie w duchu pokuty, lecz w celu uniknięcia zabijania zwierząt. W jego ocenie post chrześcijański ma odmienny charakter, gdyż służy umartwieniu i oderwaniu od przyjemności doczesnych⁹⁹.

W podobnym duchu wypowiadał się Martino Martini, który idąc śladem Ricciego podzielił trzy religie chińskie na epikurejską, idololatryczną i filozoficzną. Porównał je doktrynalnie z filozoficznymi systemami starożytnej Grecji. Literaci, nieuznający życia wiecznego, przypominali Martiniemu epikurejczyków; prosty lud, który nie jadł mięsa i wierzył w wędrówkę dusz, porównywał on do pitagorejczyków. Sugerował tym samym brak objawionej prawdy w tych religiach¹⁰⁰. Zawarta przez Ricciego w listach i w dziennikach charakterystyka trzech chińskich religii została w głównych zrębach podtrzymana nie tylko przez Martino Martiniego, ale też przez innych misjonarzy i historiografów jezuickich. Znajdujemy ją u Alvaro Smedy, Michała Boyma, Daniello Bartoli, Tomasza Dunina Szpota, Jean-Baptiste Du Halde.

⁹⁸ Ricci, *Lettere (1580–1609)*, s. 84–85, 309.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 100, 460.

¹⁰⁰ „Triplex est Sinicae gentis religio seu secta potius. primam eamque antiquissimam, Philosophicam: secundam Idololatricam: tertiam Epicuream nomino: illi Sankiao hoc est triplicem doctrinam vocant”, Martino Martini, *Opera Omnia*, vol. 3, t. 2, *Novus Atlas Sinensis*, ed. Franco Demarchi (Università degli Studi di Trento, 2002), s. 7–8.

1.3.1. Chiński trójnóg w ujęciu społecznym. Studium porównawcze Nicolò Longobardiego

W opisie trzech religii chińskich Nicolò Longobardi (ok. 1565–1655), następca Matteo Ricciego jako przełożony misji w Chinach, analizuje funkcję symboli występujących w tych tradycjach. Zaznacza, że zarówno literaci, jak i mnisi buddyjscy oraz taoiści posługiwali się systemem znaków i figur, których genezę wiązał z przeniesieniem do Chin symboli gimnosofistów z Indii. Znaki te przybierały, jego zdaniem, formę sylwetek ludzkich i zwierzęcych, a także chmur, węży, demonów, mieczy, włóczni, łuków i strzał. Zostały następnie dostosowane do użytku religijnego i filozoficznego; taoiści, naśladując bonzów, nadali im znaczenie odnoszące się do duszy, natury człowieka i sił kosmicznych. Longobardi podkreśla, że wszystkie trzy główne sekty chińskie posługują się własnym zestawem symboli, zrozumiałych i objaśnianych wyłącznie przez najwybitniejszych uczonych¹⁰¹.

W dalszej części wywodu Longobardi rozwija myśl o roli symboli w narodzinach dwóch rodzajów wiedzy: prawdziwej i tajemnej, dostępnej wyłącznie filozofom i uczonym, oraz fałszywej i publicznej, przeznaczonej dla ludu. Pierwsza obejmowała filozofię i naukę o przyczynach naturalnych rozwijaną potajemnie w kręgach uczonych. Druga stanowiła jedynie pozór nauki – była uproszczoną i zniekształconą doktryną, która zamiast prowadzić do prawdy, zaciemniała ją i oddalała od człowieka. Longobardi powołując się na autorytety starożytne i renesansowe, w tym Plutarcha (*De placitis philosophorum*) oraz egiptologa, Pierio Valerianusa (*Hieroglyphica*), podkreśla, że również chińscy władcy i uczeni wykorzystywali tę „fałszywą doktrynę” jako narzędzie polityczne. Dzięki niej – odwołując się do uproszczonych, zrozumiałych dla mas symboli – utrzymywano ład społeczny, korygowano obyczaje i umacniano kult boski¹⁰².

Omawiając genezę chińskiego politeizmu podaje Nicolò Longobardi, że twórcy tych religii stworzyli panteony bóstw dobrych i złych. Dobrymi tłumaczyli kosmogonię: powstanie materii i czterech elementów. W tym miejscu włoski jezuita powołuje się na autorytet Empedoklesa, który też wyróżniał cztery zasady: Jowisza Eteryicznego, czyli ogień będący najczystsza częścią nieba; Junonę Życiodajną, czyli powietrze; Disa lub Plutona, czyli ziemię oraz Neftis, symbolizującą wodę i nasiona. Natomiast źli bogowie – wyobrażani przez Furie i

¹⁰¹ Całość rozważań na ten temat zawarł w rozdziale trzecim: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois. Par le R. Père Longobardi, ancien Supérieur des Missions de la Compagnie de Jésus à la Chine* (Paris: Louis Guérin, 1701), s. 22–28.

¹⁰² Ibidem, s. 24. O dwóch doktrynach w kontekście buddyzmu, wewnętrznej i zewnętrznej, dla wtajemniczonych i prostego ludu wzmiankowali też Álvaro Semedo i Jean-Baptiste Du Halde.

Parki – symbolizowali namiętności duszy¹⁰³. Szczególną rolę w kreowaniu tych symboli odgrywali gimnosofiści, których nauki – według Longobardiego – najbardziej wpłynęły na wyobrażenia chińskie. Aby pokazać, że ludzie folgując namiętnościom upodabniają się do zwierząt, głosili ci „nadzy filozofowie”, iż dusze po śmierci wcielają się właśnie w ciała zwierząt. Prosty lud chiński uwierzył w te zapewnienia i był przekonany o istnieniu dobrych bogów i demonów oraz o transmigracji dusz. Powołując się natomiast na autorytet Plutarcha, stwierdza on, że chińscy władcy nawet jeśli odrzucali wiarę w bogów i nieśmiertelność duszy, przyjmowali i wykorzystywali symbole i mity jako narzędzia kontroli społecznej, niezbędne do utrzymania ludu w posłuszeństwie, gdyż same prawa stanowione były niewystarczające¹⁰⁴.

Nicolò Longobardi zestawia to podejście z refleksją św. Augustyna z *De civitate Dei*, który wyróżniał trzy rodzaje filozofii: bajeczną (poetycką), naturalną (filozoficzną) i obywatelską (polityczną)¹⁰⁵. Trzy rodzime religie chińskie jak najbardziej wpisywały się w te trzy kategorie. Każda z nich opierała się o dwie doktryny: jedną tajemną, traktowaną jako prawdziwą i znaną jedynie uczonym, oraz drugą, pospolitą, będącą uproszczonym odbiciem pierwszej i pogardzaną przez wtajemniczonych. Ta druga, choć fałszywa, pełniła funkcję praktyczną: regulując życie społeczne, pilnując porządku publicznego i chroniąc przed upadkiem i demoralizacją. Longobardi podkreśla, że literaci byli bardziej powściągliwi w wykorzystywaniu symboliki religijnej. Co prawda, posługiwali się oni liczbami i symbolami do opisu i wyjaśnienia siły rządzących światem, ale ich dywagacje filozoficzne dotyczyły tylko zjawisk fizycznych i natury moralnej człowieka. Zabierali głos w kwestiach dotyczących rzeczy widzialnych. Rzeczy niewidzialne pozostawiali milczeniu¹⁰⁶.

1.4. Athanasius Kircher jako pionier komparatystyki religijnej

Kircher zajmował się religiami chińskimi zarówno w *Oedipus Aegyptiacus* (1652), jak również w *China Illustrata* (1667). W pierwszej pracy poświęcił zagadnieniu jeden rozdział, w drugiej poszerzył do trzech rozdziałów – o studia porównawcze religii Chin z wierzeniami obecnymi w Tartarii, Japonii i Indiach¹⁰⁷. W dziele tym Kircher postawił tezę, że trzy główne religie

¹⁰³ Ibidem, s. 24–25. Longobardi tłumaczy społeczne wymiar trzech chińskich religii w oparciu o klasyczne dzieła cywilizacji grecko-rzymskiej: Empedoklesa, Plutarcha i św. Augustyna.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 25

¹⁰⁵ Ibidem, s. 26.

¹⁰⁶ Jedna z rycin Josepha–Marii Amiota ukazuje Konfucjusza z uczniami kontemplujących posąg z zaszytymi ustami. Mistrz milczał w sprawach duchów i zjawisk nadprzyrodzonych (Rozdział III, s. 66). Analekta 7.21. Na pytanie Zilu o służbę duchom i bogom odpowiedział: „Nie potrafisz jeszcze służyć ludziom, jak możesz służyć duchom?” Analekta 11.12.

¹⁰⁷ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, t. 1 (Romae: Ex Typographia Vitalis Mascardi, 1652), s. 398–402.

chińskie – *Litteratorum, Sciequia i Laucu* – wywodziły się z Egiptu. Zostały też one przyjęte i zaadoptowane razem z hieroglifami przez państwa sąsiednie – takie jak Kochinchina, Tonkin, Japonia, Korea – dając początek nie tylko religijnym systemom, lecz również pismu.

Relacja niemieckiego jezuitę o chińskich wierzeniach jest cenna dla współczesnego badacza nie tyle ze względu na wartość poznawczą, ile z uwagi na wczesnonowożytny transfer wiedzy religioznawczej z Chin do Europy¹⁰⁸. Kircher, podobnie jak Dunin Szpot, nie prowadził działalności misyjnej w Państwie Środka i nie pracował bezpośrednio na oryginalnych źródłach chińskich. Miał jednak kontakt z misjonarzami działającymi w Chinach, z którymi spotykał się podczas ich podróży do Europy, a ponadto korzystał z jezuickich zasobów archiwalnych i muzealnych gromadzonych w Rzymie. W *China Illustrata* wymienia różne źródła – ustne, pisane i ikonograficzne – spośród których szczególnie wyróżnia prace Nicolasa Trigaulta, Martino Martiniego oraz Pierre’a du Jarrica. Istotną rolę dla jego badań odegrali również ojcowie Johannes Grueber i Heinrich Roth, którzy przywieźli do Europy chińskie artefakty religijne, w tym ryciny bóstw¹⁰⁹.

Dla Kirchera impulsem do studiowania i interpretowania wierzeń chińskich była pewna forma intelektualnej iluminacji, połączona z konsekwentną i wytrwałą dociekliwością naukową. Ta swoista *idée fixe* sprowadzała się do przekonania, że wszystkie religie pogańskie wywodzą się z Egiptu. Pogląd ten pozostawał prawdopodobnie w związku z biblijną interpretacją dziejów i układał się w jeden logiczny ciąg przyczynowy: tak jak pierwsi rodzice dali początek całej grzesznej ludzkości, tak Egipt miał być źródłem bałwochwalstwa, które rozlało się aż po krańce Azji:

Wszystkie stare ryty, misteria, zabobonne ceremonie zostały zapożyczone przez nowe religie pogańskie na podobieństwo lustrzanego odbicia. Kiedy to odkryłem, ogarnęło mnie nieodparte pragnienie, aby zbierać wiadomości o rozmaitych bożkach, obrzędach i ceremoniach narodów na podstawie świadectw hiszpańskich, portugalskich, włoskich i francuskich listów (których obfity zbiór miałem tu w Rzymie, w Kurii Rzymskiej, w Archiwum Towarzystwa Jezusowego) i podjąć się porównania tych kultów z religią starożytną. Spodziewałem się

Kircher, *China monumentis*, s. 131–137, 138–156. Klucz interpretacyjny do religii chińskich znajduje się również w innych jego dziełach, w szczególności w *Arce Noego* (1675) i *Wieży Babel* (1679). Są też uczeni, którzy uważają, że jego życie, jego świat i jego prace należały do uniwersum, do którego współczesny człowiek nie ma już dostępu: Antonella Romano, „Understanding Kircher in Context”, w: *The Last Man Who Knew Everything*, ed. Paula Findlen (Routledge: New York – London, 2004), s. 405.

¹⁰⁸ O Kircherze pisano jako o geniuszu, ostatnim człowieku, który wszystko wiedział, ale we wszystkim się pomylił. *The Last Man Who Knew Everything*, s. 1–7.

¹⁰⁹ Do najważniejszych źródeł informacji dotyczących Chin zaliczał on: Martino Martiniego, jego ucznia w Colegium Romanum, Michała Boyma, Filippo Mariniego (1608–1682), Alberta de Dorville, Johannes Grueber i Heinricha Roth (1620–1668). W szczególności ci dwaj ostatni dostarczyli Kircherowi materiałów pisemnych i ustnych o Chinach, które stały się podstawą materiałów ikonograficznych zamieszczonych w *China monumentis*: „rerum rarissimum uberitatem contulerunt, ut iis describendis ingens copia paene me inopem fecisse videatur”. *Ibidem*. Proemium, s. 2, 136.

bowiem, że z takiego zestawienia moich dawnych dociekań padnie nowy snop światła; że badając podobieństwa i analogie obrzędów, ceremonii i wizerunków, nie będzie rzeczą trudną dociec, skąd one pochodzą; a równocześnie ukazać sposób, dzięki któremu poganie, zaślepieni szatańskim bałwochwalstwem, mogliby – odrzuciwszy kult fałszywych bóstw – szczęśliwiej zostać doprowadzeni do poznania jedyne Boga i chrześcijańskiej wiary¹¹⁰.

Kircher rozpoczął rozważania od stwierdzenia, że struktura religijna Chin odpowiadała trójdzielnemu porządkowi społecznemu starożytnego Egiptu, tworzonemu przez kapłanów, hierogrammatów oraz pospólstwo. Religia literatów, najstarsza i rodzima, skupiona wokół Konfucjusza, przywołała mu na myśl egipskich uczonych, czcicieli boga Thota¹¹¹. Jego zdaniem, Chińczycy uczeni nie praktykowali idololatrii¹¹², lecz oddawali cześć jednemu Bogu – Panu Nieba (*Regi Coelorum*), który był odpowiednikiem egipskiego Hmephta¹¹³. Władcy chińscy – jak zauważył – składali ofiary w świątyniach Nieba i Ziemi, co porównywał do kultu Ozyrysa i Izydy. Społecznym kultem uczonych były natomiast ceremonie ku czci Konfucjusza, wzorowane na egipskich obchodach ku czci Thota i sprawowane w specjalnych świątyniach przez uczonych i urzędników¹¹⁴.

Drugi nurt, określane przez niego jako *Sciequia* lub *Omitose*, był odpowiednikiem filozofów egipskich i wywodził się z Indii. Doktrynalnie religia ta opierała się o metempsychozę, wyznawała wiarę w wielość światów i zawierała elementy filozofii pitagorejskiej. Natomiast buddyjska triada bóstw, przedstawiająca trzy wcielenia Buddy, była jego zdaniem zniekształconym odbiciem nauki o Trójcy Świętej¹¹⁵.

Trzecia religia – taoizm – określana przez Kirchera jako *Laucu*, odpowiadała w jego typologii egipskim magom i ludowi. Szczególnym zadaniem taoistycznych bonzów było odprawianie egzorcyzmów. Demony wypędzano krzykiem, rysując ich podobizny na żółtym papierze. Taoiści przypisywali sobie również moc sprawadzania deszczu, zapobiegania powodzi oraz odwracania nieszczęść publicznych i prywatnych. Zdaniem Kirchera, praktyki te

¹¹⁰ Kircher, *China monumentis*, s. 130.

¹¹¹ Kircher przyrównywał Konfucjusza do Hermesa Trismegistosa. Ibidem, s. 131.

¹¹² Kircher używa na określenie bałwochwalstwa greckich słów, takich jak idololatria, demonolatria. Ibidem, s. 133–134.

¹¹³ Chodzi o boga Horusa.

¹¹⁴ O rozumieniu religii chińskich przez Kirchera: Florence Xsia, „Athanasius Kircher’s China Illustrata (1667). An Apologia Pro Vita Sua”, w: *The Last Man Who Knew Everything*, s. 383–404.

¹¹⁵ W istocie, w świątyniach buddyjskich Buddzie Śakjamuniemu często towarzyszą bodhisattwowie. Dwie najczęściej spotykane postacie to Amitabha i Awalokiteśwara. Pojawiają się także wizerunki Guanyin w odmianie kobiety z dzieckiem, które Kircher interpretuje jako możliwe relikty chrześcijaństwa (działalność św. Tomasza), choć sam skłania się ku ich pochodzeniu persko-indyjskiemu. Wskazuje również na praktyki ascetyczne – wegetarianizm, życie w górach i jaskiniach, medytację – oraz na monumentalne świątynie pełne posągów z brązu, marmuru i gliny, przypominające egipskie. Sciequia, zdaniem Kirchera, jawi się jako chińska adaptacja filozoficzno-religijnej spuścizny Indii i Egiptu, dowodząc tezy o wspólnym źródle mądrości starożytnego Wschodu. Kircher, *China monumentis*, s. 133.

były odbiciem magii egipskiej i miały dowodzić, że Chińczycy przejęli od budowniczych pierwszych piramid nie tylko rytuały ofiarnicze, lecz także wiarę w możliwość manipulacji siłami natury i siłami nadprzyrodzonymi¹¹⁶. W opisach *Laucu* przejawia się kircherowskie zainteresowanie ideą uniwersalnej tradycji ezoterycznej, łączącej wątki taoistyczne, hermetyczne i egipskie w jeden wspólny nurt¹¹⁷.

W studiach nad chińską idololatrią Kircher uwzględniał zarówno tekst jak i ikonografię, w większości przypadków podawał też podstawę źródłową. Uważał on, że idololatria chińska nie ograniczała się do trzech głównych wyznań, lecz rozrastała się w niezliczone lokalne bóstwa i wierzenia. Jednym z najważniejszych wymienionych przez niego źródeł, które utwierdzało go w tym przekonaniu, była mapa Nankinu (*Nanchini diversorum Idolorum cultus*) przysłana do Rzymu przez współbraci pracujących w tej południowej stolicy Chin, na której zaznaczono tamtejsze świątynie:

[...] mapa metropolii Nankinu w Chinach, kunsztownie i z największą dokładnością wykonana, odbita na chińskim jedwabiu, przesłana przez naszych Ojców przed laty z Chin do Rzymu, na której – oprócz innych wspaniałych budowli i potężnych fortyfikacji – ukazane są także świątynie bogów [...] Widzisz na niej świątynie poświęcone Marsowi, Fortunie, Pokojowi, Oreadom, Nimfom, Duchowi powietrza, ptakom, morzu, rzekom, górcom jako opiekunom miasta, Smokowi morskiemu (którego Egipcjanie nazywają Tyfonem), Jowiszowi, Atlasowi i innym greckim i egipskim bogom. Gdy ją z największym podziwem oglądałem, nie mogłem się powstrzymać, by jej tutaj wiernie nie odtworzyć w celu ukazania pokrewieństwa między chińską, egipską, grecką religią¹¹⁸.

Sporządzona przez niego tabela, ujmuje w trzech kolumnach liczących po pięć wierszy piętnaście następujących rodzajów świątyń:

Świątynia Smoka Morza albo Tyfona	Świątynia Spokojnego Umysłu	Świątynia Protektorki Lasów, czyli Diany
Świątynia Królowej Nieba, czyli Księżycy	Świątynia Marsa	Ołtarz Nieba

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ “Multis id possem ex diversis Lusitanicis et Hispanicis annuis scriptis ostendere, sed erit instar omnium Metropolitanæ Urbis Nanchini in China Ichnographia non minus eleganter, quam cum primis exa—et è serico Sinico impressa à Patribus nostris, præter lapsis annis è China Romam missa, in qua præter alia superba aedificia, ac munimentorum moles, templa quoque Deorum singula singulis certis quæque locis deputata spectantur; videas in hac Delubra Marti, Fortunæ, Paci, Oreadibus et Nymphis, Genio aëris, avium, maris, fluminum, montium urbis præsidi, Draconi maris (quem Aegyptii Typhonem vocant) Jovi, Atlanti, aliisque Diis Graecis et Aegyptiis dicata; quod cum summa cum admiratione percepissem, non potui, quin ad Religionis Sinensis cum Aegyptiaca, Graecaque affinitatem demonstrandam, eam hic summa fide deceptam adjungerem, omittere”. Kircher, *China monumentis*, s. 134.

Świątynia Nieba	Świątynia Opiekuna Murów	Ołtarz Ziemi, czyli Cerery
Świątynia Demonów i Duchów	Świątynia Najlepszego Pokoju	Świątynia Boga Deszczu
Świątynia Bóstw Gór i Rzek, czyli Oread i Nereid	Świątynia Ducha Medycyny, czyli Eskulapa lub Apollo	Ołtarz Króla Ptaków

Tabela 1. Świątynie bogów chińskich według Athanasiusa Kirchera (*Oedipus Aegyptiacus*, t. 1. s. 401, *China monumentis*, s. 134)

Athanasius Kircher, aby dowieść podobieństwa między religią chińską a tradycją egipską i grecko-rzymską, posługuje się trzema głównymi argumentami: po pierwsze, wskazuje, że Chińczycy – podobnie jak Egipcjanie i Grecy – czcili bogów władających kosmosem, wnosząc im świątynie i składając rytuały prześlągalne; po drugie, zauważa istnienie w Chinach bóstw odpowiadających grecko-rzymskim, co w jego ocenie stanowi dowód zapożyczeń; po trzecie, odwołuje się do kultów związanych z piramidami, czczonymi analogicznie do egipskich obelisków i grobowców, a także do praktyk magicznych – całość służy mu do ukazania chińskiej religii jako echa egipskiej starożytności i do potwierdzenia tezy o Egipcie jako praojczyźnie mądrości i religii¹¹⁹.

Inna rycina, o taoistycznej proveniencji, którą przywiózł do Rzymu prawdopodobnie Johannes Grueber posłużyła Kircherowi za dowód, że chiński system wierzeń miał charakter triadyczny, co stanowiło odbicie olimpijskiego porządku (Zeus, Posejdon i Hades), jak i prymitywne nawiązanie do chrześcijańskiego dogmatu o Trójcy Świętej (ilustracja 7). Kircher zarówno szczegółowo opisał rycinę, jak też zamieścił ją w swym dziele. Na niej, w środku panteonu umieszczony jest Pan Niebios (*Dominus Caeli*), którego Chińczycy nazywają Fe albo Fo, czyli Zbawiciel, którego należy czcić¹²⁰. W przedstawieniu ikonograficznym ma schowane ręce, co symbolizuje jego niewidzialną moc we Wszechświecie. Dla podkreślenia majestatu, nosi na głowie koronę z drogocennych kamieni¹²¹. Symbolem Fo jest latający smok, przedstawiony pod jego wizerunkiem, który, według Kirchera, symbolizuje ducha powietrza i

¹¹⁹ “Atque haec sunt tria fere gentium sectarum Capita; sed neque in his humani generis ad decipiendum semper prompta calliditas conquiescit, singuli enim fontes labentibus paulatim saeculis à fraudum Magistris in tot meandros derivati sunt, ut numerari vix posse videantur, et ipsa incredibilis pene simulachrorum multitudo satis ostendit; quae non in fanis tantum, saepe ad aliquot millia, colenda exponunt, sed privatis etiam in aedibus fere singulis loco ad eam rem deputato, in foro, vicis, in navigiis, palatiisque publicis, haec una abominatio pene primo se spectandam praebet. In quo quidem Aegyptios Idolorum omnigenā varietate infames imitari videntur. Sunt hujus rei tam certa et evidētia indicia, ut si nihil aliud, certē tria potissimum id convincere posse videantur. China illustrata”, Ibidem, s. 133.

¹²⁰ Kircher stosując kalkę kultury klasycznej nazywa Buddę Jovem Sinicum i Salvatorem: Ibidem, s. 137.

¹²¹ Emanujące z korony Buddy porównuje Kircher do aureoli świętych. Ibidem.

gór. Grzbiet smoka pokrywa skorupa żółwia. Została ona przejęta z tradycji bramińskiej, głoszącej że świat powstał ze smoka lub węża zrodzonego z żółwia¹²².

Po obydwu stronach Buddy (Fo) stoją dwaj asysteci. Po prawej Konfucjusz, po lewej Laozi. Obydwaj zostali wyniesieni do rangi bóstw jako założyciele chińskich religii. Laozi i Konfucjusz jako pierwsi w swoich pismach rozslawili koncepcję Fo jako bóstwa nieba. Nad tymi trzema głównymi postaciami ukazani są sławni swymi dziełami literackimi filozofowie, którzy współuczestniczą w boskim oświeceniu. Wśród nich po lewej stronie, w osamotnieniu, znajduje się wielki wódz wojsk chińskich zrodzony z kwiatu (*magnus Sinensium Archistrategus armis*), który broni orężem całe podporządkowane religii imperium chińskie¹²³. W środkowym pasie umieszczono bóstwa drugiego rzędu, wojowników, o których mówi się, że podbili świat orężem i prawem¹²⁴. Zostali wyniesieni do rangi bóstw za męstwo na polu bitwy i mądrość prawodawczą. Bóstwa trzeciego porządku znajdują się na najniższym szczeblu schematu i są to duchy wodne i ogniste, które rządzą żywiołami.

Ten trójpodział boskiego ładu, opartego na hierarchii i funkcjach, w którym najwyższy porządek reprezentuje bóstwo utożsamiane z niebem, środkowy – herosi i prawodawcy, a najniższy opiekuńcze duchy przyrody, Kircher interpretuje poprzez analogie do mitologii grecko-rzymskiej: Fe odpowiada Jowiszowi, herosi – Marsowi i Bachusowi, a duchy żywiołów – Neptunowi i Wulkanowi. Łączy on również panteon bóstw ze stanami społecznymi: kapłani reprezentują bóstwo najwyższe, uczeni – bóstwa średnie, lud – bóstwa najniższego rzędu. Nie ulega wątpliwości, że w tej typologii Kirchera znajdujemy elementy koncepcji trypartycji, czyli trójpodziału panteonów bogów w religiach i mitologiach, którą trzysta lat później opracował Georges Dumézil, badacz mitologii indoeuropejskiej. indoeuropejskich. Według tej teorii, bóstw może być wiele, ale zawsze na ich czele stoi trójca najważniejszych. Pierwszym z tych bogów jest zwierzchnik pozostałych, który stoi na czele całego panteonu. Drugim jest heros – wojownik, bóg wojny, będący odpowiedzialnym za utrzymanie tego ładu. Trzecim jest bóstwo opiekujące się płodnością, urodzajem i pomyślność mające bardzo często cechy kobiece. Opis Kirchera, nieświadomie i zapewne wbrew jego woli, odzwierciedla podobny podział funkcjonalny. Zbieżność tych systemów sugeruje, że trójdzielna struktura porządku boskiego

¹²² O kircherowskim chińskim panteonie: Paola von Wyss-Giacosa, "Investigating Religion Visually. On the Role and Significance of Engravings in Athanasius Kircher's Discourse on Idolatry", *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 7 (2012), s. 126–130.

¹²³ Kircher opisując „wielkiego wodza chińskiego zrodzonego z kwiatu lotosu” (*magnus Sinensium Archistrategus armis, ex loto floris ortu genitus*), najprawdopodobniej nawiązywał do Nezha (哪吒) – boskiego wojownika zrodzonego z lotosu, znanego z mitologii i eposu *Fengshen yanyi*. W jego opisie mogą się jednak mieszać także cechy Weituo (Skanda 韋駄) – buddyjskiego strażnika Dharmy – oraz kultowego boga wojny Guandi (關帝), co jest typowe dla synkretycznych ujęć w jezuickich relacjach XVII w.

¹²⁴ Kircher nazywa te bóstwa potomstwem Marsa (Marta proles). *China monumentis*, s. 137.

może być uniwersalną matrycą religijnego myślenia, przekraczającą granice językowe i kulturowe ¹²⁵. U Athanasiusa Kirchera, podobnie jak u Dumézila, trójdzielny porządek niebiański ma też swe odzwierciedlenie w trypartycji społecznej. Społeczeństwo egipskie, podzielone na kapłanów, uczonych i chłopów, ma swe lustrzane odbicie w chińskim podziale na literatów, bonzów i pospólstwo, co w społeczeństwie średniowiecznym odpowiadało podziałowi na *oratores*, *bellatores* i *aratores*. Tym niemniej, o ile konfucjanizm mógł być wyznacznikiem przynależności do arystokracji, tak w przypadku buddyzmu i taoizmu – co niezbieżnie wynika choćby z *Historiae Sinarum Imperii* Dunina Szpota – nie można tych religii wiązać bezpośrednio z pozostałymi dwoma stanami, gdyż przenikały one zarówno chłopstwo, rzemieślników, kupców, eunuchów, jaki i najwyższe szczeble arystokracji, włączając rodzinę cesarską.

¹²⁵ Georges Dumézil, *Bogowie germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej* (Poznań: Replika, 2024), s. 18–19. W chińskiej mitologii mamy trzech bogów–cesarzy u początków cywilizacji chińskiej. Stwórcę (Fohi), obrońcę ładu metafizyczno–społecznego (Huangdi), opiekuna rolnictwa i płodności (Shennong) Mieczysław J. Künstler, *Mitologia chińska*, (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i filmowe, 1981), s. 77–236. Kircher, *China monumentis*, s. 137.

ROZDZIAŁ II. SFERA MITYCZNO-HISTORYCZNA

2.1. Żywoty pierwszych mitycznych cesarzy

Pierwsi mityczni cesarze byli uważani przez swych historycznych sukcesorów za bogów. W refleksji nad początkami cywilizacji chińskiej niezwykle ważne miejsce zajmuje mitologiczna koncepcja San Huang Wu Di, czyli „Trzech Dostojnych i Pięciu Cesarzy”¹²⁶. Była to nie tylko grupa postaci legendarnych – bóstw, półbogów i mędrców – lecz raczej symboliczna mapa duchowej i politycznej ewolucji, jaką miało przebyć społeczeństwo chińskie w drodze od stanu dzikości ku uporządkowanemu łaadowi cywilizacyjnemu¹²⁷. Historia tych postaci, przekazywana w kronikach, tekstach klasycznych i reinterpretowana przez autorów jezuickich, stanowi jednocześnie opowieść o kosmicznym porządku, moralnym obowiązku i ludzkiej doskonałości wpisanej w struktury władzy i kultury¹²⁸. Analizując wymiar mityczno-historyczny należy zastanowić się, czy jezuici, opisując początki cywilizacji chińskiej oraz jej legendy założycielskie, potrafili oddzielić własne przekonania teologiczne od rzetelnego przedstawienia źródeł.

Szczególnie ważną rolę w upowszechnieniu tej tematyki w Europie odegrał Martino Martini, włoski jezuita i uczony, który jako pierwszy opracował obszerną i systematyczną prezentację historii Chin dla europejskich czytelników. W *Sinicae Historiae Decas Prima* (1658) nie tylko uporządkował on legendarne przekazy o takich cesarzach jak Fuxi, Shennong czy Huangdi, ale także przedstawił ich jako postacie historyczno-symboliczne, których działalność wyrażała pragnienie ładu, cnoty i porządku naturalnego. Martini odczytywał tę tradycję nie tylko jako świadectwo starożytnej mądrości, ale również jako echo prawdy dostępnej przez światło rozumu i zgodnej z chrześcijańską teologią naturalną. Inni jezuici – m.in. Prospero Intorcetta (1625–1696), Philippe Couplet (1623–1693) czy Louis Le Comte

¹²⁶ Chiń. 三皇五帝

¹²⁷ Według Bronisława Malinowskiego mit stanowi nieodzowny składnik wszelkiej kultury, jest ściśle związany z religią i tworzy ramy dla ludzkiej działalności: „wyraża, wywyższa i kodyfikuje wierzenie; strzeże moralności i narzuca ją; dowodzi skuteczności rytuału zawiera praktyczne przepisy kierowania człowiekiem. [...] nie jest cczą opowieścią, lecz ciężko zdobytą siłą działającą”. *Szkice z teorii kultury* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1958) s. 473–476, 512, 517.

¹²⁸ Jalalud Din, Hongsheng Su and Liu Jing „The Role of the Three Sovereigns and Five Emperors in Shaping Chinese Civilization” *International Journal of History* 6/2 (2004), s. 10.

(1655–1728) rozwijali podobne interpretacje, lecz to Martino Martini uchodzi za najważniejszego pioniera w tej dziedzinie¹²⁹.

Współczesne badania nad tym okresem koncentrują się m.in. na zjawisku jezuickiego figuryzmu (fr. *figurisme*), czyli przekonaniu, któremu hołdował m. in. Joachim Bouvet, że mity i tradycje przedchrześcijańskie zawierają typologiczne zapowiedzi Objawienia¹³⁰. Obecnie, badacze tacy jak Jacques Gernet, Thierry Meynard czy Ronnie Po-chia Hsia podkreślają, że interpretacja chińskich źródeł przez jezuitów była zarazem gestem teologicznym, politycznym i intelektualnym, próbą pogodzenia humanistycznych ideałów z misją ewangelizacyjną. Martini i jego następcy odegrali kluczową rolę w powstaniu sinologii europejskiej oraz w pierwszej próbie systematycznego przedstawienia cywilizacji chińskiej jako równej – choć odmiennej – partnerki intelektualnej dla Europy.

To, co odróżnia tradycję chińską od wielu innych narracji fundacyjnych, to wyraźna łączność między porządkiem natury (kosmosu) a porządkiem politycznym. Cesarz nie jest

¹²⁹ Chociaż Martino Martini w *Sinicae Historiae Decas Prima* nawiązał do tradycyjnego podziału dzieła historycznego na dziesięcioksięgi, znanego z recepcji Liwiusza i jego *Ab Urbe Condita*, praca Martiniego należała do pierwszych, które ukazały Europie odmienną tradycję chronologiczną, uznawaną za stosunkowo wiarygodną ze względu na jej ciągłość, dane astronomiczne oraz niezależny rozwój wobec Europy. Chińska linia dziejów kolejnych cesarzy, ciągnąca się nieprzerwanie od początku trzeciego tysiąclecia p.n.e., stanowiła wyzwanie dla biblijnego schematu, zwłaszcza dla koncepcji powszechnego potopu, według której żaden Chińczyk nie mógłby ocaleć. W swoim dziele Martini sugerował, że Azja Wschodnia była zamieszkała jeszcze przed potopem, choć nie wyciągnął z tego dalszych wniosków. Luisa M. Paternicò, „The Manuscript of the *Sinicae Historiae Decas Prima* in the Vatican Library”, w: *Martino Martini: Man of Dialogue*, ed. Luisa M. Paternicò, Claudia von Collani, Riccardo Scartezzini (Trento: Università degli Studi di Trento, 2016), s. 285–297; *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800*, ed. Nicolas Standaert (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), s. 894.

¹³⁰ Figuryzm miał od początku pejoratywny wydźwięk i został prawdopodobnie wprowadzony przez krytyków tego nurtu. Pierwsze znane użycie terminu pojawia się w liście Nicolasa Fréreta (1688–1749) do jezuita Josepha de Prémare (1666–1736) z grudnia 1732 roku, w którym krytycznie odniósł się do interpretacji starożytności chińskiej zaproponowanych przez jezuitów. Fréret, zarzucał niektórym ojcom – zwłaszcza Jeanowi-François Foucquetowi (1665–1741) i Prémare’owi – skłonność do nadmiernego doszukiwania się w chińskich źródłach symbolicznych zapowiedzi Objawienia. Figuryści uważali, że w dziejach każdej kultury można wskazać moment, w którym odchodzi ona od pierwotnej tradycji judeochrześcijańskiej. Szczególne znaczenie przypisywali cywilizacji chińskiej, której niezwykle precyzyjne zapisy historyczne – jak twierdzili – przewyższały nawet relację biblijną. Figuryści podejmowali również badania nad starożytnymi tekstami chińskimi, odczytując je nie jako dosłowne świadectwa przeszłości, lecz jako przekazy symboliczne, zawierające najgłębsze tajemnice chrześcijaństwa. W ich interpretacji także pismo chińskie miało charakter hieroglificzny, a jego znaki odsłaniały ukryte prawdy wiary. Koncepcje figurystów nie spotykały się jednak z jednoznacznym uznaniem. Przekonanie Joachima Bouveta, że wszystkie tajemnice chrześcijaństwa zostały objawione w chińskich klasykach, budziło sprzeciw części jezuitów i innych chrześcijan. W oczach zwolenników tradycyjnej interpretacji stanowisko to wiązało się z podważeniem judeochrześcijańskiej tradycji pierwszeństwa Izraela jako narodu, któremu najpierw zostało powierzono Objawienie. Odmienną postawę reprezentowali tacy uczeni jak Martino Martini i Philippe Couplet. Dowodzili oni wiarygodności starożytnych chińskich chronologii i autentyczności klasycznych tekstów, lecz czynili to z zamiarem podkreślenia ich wartości historycznej, a nie symbolicznej. Figuryści utożsamiali bowiem tradycyjną historię Chin z dziejami całej ludzkości, twierdząc że Sem i jego potomkowie przynieśli Boże prawo do Azji, które – podobnie jak w innych częściach świata – z biegiem czasu zostało wypaczone przez ludzką przewrotność. Autorski szkic listu (*minute autographe*) z 1732 roku, patrz: *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*, thèse pour le doctorat ès-lettres présentée par Virgile Pinot (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932), s. 42–45; David Emil Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden, 1985), s. 309–310.

jedynie ziemskim władcą, ale ogniwem łączącym Niebo (tian) z ludem. Jego specjalną pozycję legitymizuje Mandat Nieba (tianming)¹³¹. San Huang Wu Di ukazani są w źródłach jezuickich jako ci, którzy nie tylko ustanawiają pierwsze zasady prawa, kalendarza, rolnictwa czy muzyki, ale którzy przede wszystkim ucieleśniają wzorzec idealnego władcy, którego cnota i harmonia z porządkiem niebiańskim stanowią fundament całej cywilizacji. W niniejszym podrozdziale przyjrzymy się, jak owe legendarne postacie funkcjonowały nie tylko w mitologii i historii, ale także w refleksji nad chińską państwowością, kulturą i teologią polityczną. Posłużymy się przy tym zarówno tradycyjną narracją konfucjańską, jak i relacjami europejskich świadków, którzy próbowali uchwycić głębię chińskiej starożytności i wpisać ją w uniwersalne kategorie rozumu i cnoty¹³².

Martino Martini w *Sinicae historiae decas prima* zamierzał przedstawić pełny poczet cesarzy chińskich – od legendarnych władców, takich jak Fuxi (c. 2852–2737 p. n. e)¹³³, aż po czasy sobie współczesne, czyli panowanie pierwszego cesarza mandżurskiej dynastii Qing – Shunzhi (1638–1661 p. n. e)¹³⁴. Ostatecznie zdołał doprowadzić narrację jedynie do końca Zachodniej dynastii Han, kończąc dzieło na panowaniu cesarza Ai (7–1p. n. e)¹³⁵. Omówienie tych postaci włoski jezuita rozpoczyna od cesarza *Fohiusa* (Fuxi) relacjonując, że panował on przez 115 lat, a Chińczycy nazywali go *Thiensu* (Synem Nieba). Według Martiniego termin ten przysługiwał cesarzowi nie ze względu na to, że został zrodzony z Nieba, lecz dlatego że został przez *Tian* wybrany i wyniesiony ponad innych ze względu na cnoty przewyższające jego poddanych. Według chińskich przekazów Fuxi narodził się bez ojca (*absque patre natum*). Miało to nastąpić nad brzegiem jeziora w pobliżu miasta *Lanthien* (Lantian) w prowincji *Xensi* (Shaanxi). Jego matka, przechadzając się wzdłuż brzegu, nadepnęła na odcisnięty w piasku

¹³¹ Znak 王 (wang), oznaczający „króla”, składa się z trzech linii poziomych symbolizujących porządek niebiański, ludzki i ziemski, połączonych linią pionową, która ukazuje rolę władcy jako mediatora między tymi sferami. Interpretacja ta, sięgająca I w. p.n.e. utrwaliła w chińskiej tradycji obraz króla jako „jednego człowieka” (yi ren 一人), reprezentującego wszystkich ludzi wobec najwyższego Nieba. Pełnił on zatem funkcję najwyższego pośrednika między tymi Niebem a Ziemią, określanego mianem tianzi 天子 („Syn Nieba”), którego legitymacja opierała się na Mandacie Nieba (tianming 天命). Mandat ten, udzielany dynastii przez Niebo, obowiązywał jedynie wtedy, gdy cesarz sprawował sprawiedliwe rządy i kierował się cnotą. Relacja między Niebem a Synem Nieba nie miała jedynie symbolicznego wymiaru, lecz stanowiła fundament chińskiej koncepcji władzy, w której ład kosmiczny i polityczny tworzyły nierozzerwalną jedność. Julia Ching, “Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China” *T’oung Pao* 83 1/3, *State and Ritual in China* (1997), s. 14–15.

¹³² O początkach cywilizacji chińskiej i o pierwszych cesarzach patrz: *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae post Christum iuxta Cyclos annorum LX*, w Philippus Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita* (Pariisi: Apud Danielem Horthemels, 1687). O źródłach chińskich, które mogły mieć wpływ na postrzeganie przez jezuitów dziejów i chronologii Chin: Nicolas Standaert, „Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and their Chinese Sources”, *EASTM* 35 (2012): 11–87.

¹³³ Chiń. 伏羲. W chińskiej ikonografii Fuxi był przedstawiany jako półczłowiek i półwąż (lub półsmok), co wskazywałoby na boskie pochodzenie cesarza. Künstler, *Mitologia chińska*, s. 86.

¹³⁴ Chiń. 順治帝

¹³⁵ Chiń. 漢哀帝

wielki ślad ludzkiej stopy, po czym została otoczona przez tęczę i poczęła syna. Jak podaje Martini, cesarz rozpoczął swoje rządy w 2952 roku przed Chrystusem w tej samej prowincji, w której przyszedł na świat, ustanawiając w niej stolicę cesarstwa. Na tej podstawie – zdaniem Martiniego – można by przypuszczać, że pierwsi mieszkańcy Chin, wyruszając z odleglejszych rejonów Zachodu, powoli kierowali się ku Wschodowi jeszcze przed założeniem Babilonu lub po tym, gdy – na skutek pomieszania języków – porzucili zamiar budowy wieży Babel. Fuxi wyróżniał się wielkim talentem, w tym rozległą wiedzą astronomiczną, poświęcając swą uwagę rzeczom niebiańskim i ludzkim. Na podstawie obserwacji ruchów gwiazd jako pierwszy sporządził mapę nieba¹³⁶.

W swym cesarstwie ustanowił prawa i zasady, zaprowadził porządek wśród ludzi, nadając również imiona rodzinom, żeby łatwiej można je było rozróżniać. Jako pierwszy wydzielił sześćdziesiąt cztery znaki¹³⁷, z których część – jak głosi tradycja – wyłoniła się z jeziora na grzbiecie smoka¹³⁸. Jak zauważa Martini, dla mieszkańców Państwa Środka, smok przynosił najwyższe szczęście. Dlatego też wielu prawodawców przypisywało mu boskie pochodzenie i nadprzyrodzoną mądrość. Cesarze chińscy niejednokrotnie posługiwali się smokiem jako insygnium władzy – podobnie jak Rzymianie orłem. Był to smok pięcioszponowy, którego nie wolno było przedstawiać na innych wyobrażeniach z większą liczbą niż cztery pod groźbą kary śmierci. Fuxi miał również stworzyć pierwsze znaki pisma – hieroglify chińskie. Według włoskiego jezuita, znaki te miały różne formy i style – jedne przypominały symbole egipskie, inne miały układ linearno-geometryczny – i na ogół swym kształtem sugerowały rzeczywiste znaczenie¹³⁹.

Martini relacjonuje, że w czasach cesarza Fuxi w Chinach nie istniał ścisły podział między kobietami a mężczyznami, a związki były nieformalne i wynikały z instynktu. To Fuxi miał ustanowić instytucję małżeństwa oraz wprowadzić strukturę rodzinną opartą o egzogamię,

¹³⁶ Marino Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, *Sinicae Historiae Decas Prima*, ed. Franco Demarchi, Giuliano Bertuccioli a cura di Federico Masini, Louisa M. Paternicò (Università degli Studi di Trento, 2010), s. 19.

¹³⁷ Ten system 64 heksagramów (gua 卦) stał się podstawą *Księgi Przemian* (Yijing). Richard J. Smith, *The I Ching. A Biography* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), s. 19–20.

¹³⁸ Warto wspomnieć, że najstarsze znane chińskie zapisy pochodzą z inskrypcji wróżebnych (jiaguwen 甲骨文), rytch na żółwich skorupkach oraz wołowych kościach, datowanych na późny okres dynastii Shang (c. 1600–1046). David N. Keightley, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1978), s. 5–8.

¹³⁹ „Literae tamen illae a Fohio inventae, [...] ad Aegyptiaca hieroglyphica accedebant”. Martino Martini zawarł również ilustrację przedstawiającą sześć chińskich znaków, które powiązał z rzeczami, ptakami. Mogło to utwierdzić Athanasiusa Kirchera w przekonaniu, że znaki chińskie wywodzą się ze Starożytnego Egiptu, co dowodził w *China Illustrata*. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 19–20.

co miało na celu ograniczenie kazirodztwa¹⁴⁰. Prawo to było w Chinach rygorystycznie przestrzegane także w czasach Martiniego. Aby ułagodzić nastroje i emocje ludzkie, Fuxi miał także stworzyć pierwszy instrument muzyczny złożony z trzydziestu sześciu strun. Muzyka była wówczas ceniona tak wysoko, iż uważano ją za warunek ładu społecznego. Bez harmonii dźwięków Chińczycy nie mogliby – zdaniem Martiniego – osiągnąć harmonii obywatelskiej¹⁴¹.

Opuściwszy Nüwę, Martini przechodzi od razu do omówienia ostatniego z trzech chińskich dostojników, cesarza *Xinnungusa* (Shennonga), którego nazywa drugim cesarzem (*Secundus Imperator*)¹⁴². Panował on po Fuxi przez 140 lat. Do władzy cesarskiej wyniosła go niezwykła pobożność i łagodność obyczaju (*insignis pietas & amoenitas morum*). Zanim doszedł do władzy, ludzkość żywiła się jedynie mięsem i ziołami. Ponieważ dzikie zwierzęta zostały wybite, a naturalne zasoby były na wyczerpaniu, jako pierwszy zapoczątkował rolnictwo, wynajdując pług i inne narzędzia, potrzebne do uprawy ziemi. Dzięki jego wiedzy i umiejętności ziemia zaczęła rodzić pięć podstawowych zbóż, w tym ryż, proso, pszenicę i rośliny strączkowe. Z tego względu cesarza nazywano „Boskim Rolnikiem”¹⁴³.

Drugi cesarz był również lekarzem. Zapoczątkował chińskie ziołolecznictwo, testując z narażeniem życia, skuteczność poszczególnych ziół na własnym organizmie, badając które są szkodliwe, a które prozdrowotne. Powiadano, że potrafił w ciągu jednego dnia rozpoznać sześćdziesiąt rodzajów trujących roślin i przyporządkować im odpowiednie antidota. Dlatego był przez poddanych uważany za ojca medycyny i autora pierwszej książki medycznej¹⁴⁴. W czasach mu współczesnych – jak podkreśla Martini – medyczna spuścizna cesarza była wciąż żywa¹⁴⁵. Jako władca kierował się sprawiedliwością i miłosierdziem. Wobec wrogów kierował

¹⁴⁰ Cesarz Fuxi zapoczątkował chiński system jia (家), który charakteryzowała poligamia, egzogamia, kohabitacja żonatyh synów w domostwie ojca oraz równy podział majątku między synów. O strukturze rodzinnej: Emanuel Todd, *The Explanation of Ideology. Family Structures and Social Systems* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

¹⁴¹ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 20–21.

¹⁴² Według chińskiej tradycji do Trzech Dostojnych zalicza się Fuxi, Nüwę (女媧) i Shennonga (神農). Nüwa uchodziła za siostrę i żonę Fuxi. Obydwoje sprzeciwiali się małżeństwu, uważając go za związek kazirodczy, jednak z woli wyroczni ostatecznie się pobrali, czym przyczynili się do powstania instytucji małżeństwa. Nüwa w ikonografii była przedstawiana z ciałem węża lub rybi ogonem. Według wierzeń stworzyła ona ludzi z glinianych figur, które wypalała w specjalnym piecu. Zbyt mocno wypaleni stawali się czarnoskórzy, a ci niedopieczeni – biali. Wolfram Eberhard, *Symbole chińskie słownik*, tłum. Renata Darda (Kraków: Universitas, 2007), s. 175–176.

¹⁴³ Martini nazywa go *spiritalium agricolam*. *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 21. O Shennongu i jego dokonaniach: Anna Birell, *Chinese Mythology. An Introduction* (Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1993), s. 47–50.

¹⁴⁴ „Fama est, eum unius diei spatium ad sexaginta venenatarum herbarum genera cum totidem earum antidotis distinxisse; quem iccirco medicorum principem & authorem nominant”. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 21.

¹⁴⁵ W czasach Martiniego najbardziej znane było dzieło Li Shizhena poświęcone ziołolecznictwu. Zob. Li Shizhen. *Ben Cao Gang Mu: Compendium of Materia Medica*, translated and annotated by Paul U. Unschuld, 9 vols. (Berkeley: University of California Press, 2003–2023).

się prawem łaski a nie zemsty¹⁴⁶. Martini podaje, że Shennong kierował się zasadą „plus virtus quam vis”¹⁴⁷. Swym postępowaniem zapewniał cesarstwu długotrwały pokój i harmonię, zjednując sobie lud cnotą a nie siłą i wojskiem¹⁴⁸. W panowaniu Shennonga ukazany jest też tragizm dziejów Chin, ponieważ ten sprawiedliwy władca, poległ walcząc z wrogami w miejscu, gdzie dzisiaj znajduje się Pekin¹⁴⁹.

Następnie Martino Martini przechodzi do opisu trzeciego cesarza *Hoangtiusa* (Huangdi)¹⁵⁰, który zdobył władzę na polu walki¹⁵¹. Był on twórcą armii, sztuki wojennej i dyscypliny wojskowej. Powiada Martini, że z poprzednikami łączyła go *virtus*, na której oparł swe rządy (*virtute nulli secundus*). Cnota opromieniała nawet fizjonomię cesarza, gdyż był władcą bardzo przystojnym¹⁵². Nauczył on Chińczyków mierzyć czas w oparciu o cykl sexagenarny. Dał im też poczucie historii. Huangdi ustanowił również urzędy oraz wprowadził miarę, wagę i pieniądz. Chociaż przejął władzę zbrodniczo (*per scelus*), to rządził uczciwie, troszcząc się o poddanych i o ojczyznę (*civium amans et patriae*). Rozszerzył też granice państwa, które przetrwały do czasów Martiniego, ustanawiając stolicę cesarstwa w Pekinie¹⁵³.

Na czele urzędników postawił odpowiedzialnego za astronomię i kalendarz. Tym samym cesarz ustanowił w Chinach mandarynat, czyli wyspecjalizowanych urzędników odpowiedzialnych za współrządzenie państwem. Wprowadzili oni m.in. podział roku na dwanaście miesięcy i prawodawstwo cywilne. Za jego panowania ustanowiono insygnia cesarskie (*diadema & alia ornamenta, quae imperatorem decernent*) i odpowiednie, bliźniacze barwy – niebieską i żółtą, które były kolorami nieba i ziemi¹⁵⁴. Zapoczątkował on garncarstwo, budownictwo okrętowe i handel zagraniczny¹⁵⁵. Zdaniem Martiniego, panowanie trzeciego

¹⁴⁶ Nie ulega wątpliwości, że włoski jezuita buduje wielkość Shennonga na cnotach rzymskich takich jak: *virtus*, *clementia* i *iustitia*, którym przeciwstawia wady władców: *perfidia*, *sceleritas*, *ultio*. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 22.

¹⁴⁷ Dewiza godna zestawienia z „Plus ratio quam vis” Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹⁴⁸ „Ad initiandum obsequio populum plus virto quam vis et arma valent”. Ibidem, s. 21–22.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 22.

¹⁵⁰ Chiń. 黃帝. W języku polskim znany jako „Żółty Cesarz”. O jego legendzie patrz: *Chinese Gods and Myths (Ancient Cultures)*, ed. Rebecca Kingsley, Judith Millidge, Wayne Humphries (New Jersey: Chartwell Books, 1999), s. 50–51.

¹⁵¹ Huangdi ukazany jest u Martiniego jako symbol zmiany dynastycznej polegający na obaleniu siłą poprzedniej władzy. Joachim Bouvet natomiast utożsamiał Huangdi z biblijnym praojcem Noem twierdząc wręcz, że był prefiguracją Chrystusa. Claudia von Collani, *P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein werk* (Nettetal: Steyler Verlag, 1985), s. 182.

¹⁵² Martino Martini zestawia wewnętrzne *virtus* z zewnętrzną *elegantia*.

¹⁵³ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 22–23.

¹⁵⁴ Odpowiadały one dwom najważniejszym świątyniom chińskim w Pekinie i Nankinie, gdzie cesarz składał ofiary Niebu i Ziemi.

¹⁵⁵ Martini przytacza legendę, że w cesarskim pałacu rosły cudowne rośliny, mające moc leczenia wszelkich chorób. Jedną z nich, którą jezuita nazywa *Herba malorum index*, zmieniała kolor w obecności złego człowieka. *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 26.

cesarza wprowadziła również pewne elementy prototaoistyczne. Podaje on bowiem, iż Huangdi miał dwudziestu pięciu synów i wielu wnuków. Wśród nich znajdowali się tacy, którzy osiągnęli nieśmiertelność i zostali zabrani na szczyty gór, gdzie prowadzili życie oddane przyjemnościom. Ich postaci, choć legendarne, wywarły wpływ na późniejszą taoistyczną koncepcję nieśmiertelnych mędrców¹⁵⁶.

Jako czwartego cesarza Martino Martini uwzględnił *Xaohauusa* (Shaohao)¹⁵⁷, który nie zalicza się do głównego panteonu mitycznych władców. Podzielił on urzędników na rangi, polecając wyszywać na ich szatach zwierzęta i kolory. Urzędnikom cywilnych haftowano ptaki, na szatach dowódców wojskowych umieszczano smoki, lwy i tygrysy, które symbolizowały dzikość i okrucieństwo wojny. Shaohao najbardziej cenił ptaki, ponieważ na początku jego panowania ukazał się feniks, który był zapowiedzią pomyślności jego rządów¹⁵⁸.

Piątym z cesarzy, zaliczanym – podobnie jak Huangdi i kolejni trzej władcy – do pocztu Wu Di – a opisanym przez Martiniego był *Chuenhious* (Zhuanxu)¹⁵⁹. Odnowił on pierwotną religię, zaniedbaną przez poprzednie pokolenia i wprowadził obrzędy, w których wszyscy czcili jako jedyne bóstwo najwyższego władcę nieba, łącząc służbę cesarską z kapłańską. Od jego panowania tylko cesarzowi wolno było sprawować rytuały dotyczące kultu Nieba. W oparciu o obserwacje astronomiczne, określił on początek roku chińskiego oraz wprowadził podział miesięcy na dni. Za jego rządów po raz pierwszy opublikowano kalendarz¹⁶⁰.

O szóstym cesarzu Martini lakonicznie podaje, że sumiennie wywiązywał się ze wszystkich obowiązków cesarskich oraz przeniósł stolicę w pomyślne miejsce¹⁶¹. *Cous* (Ku)¹⁶² był wnukiem cesarza Shaohao, a jego imię oznaczało „najwyższą doskonałość”, co odpowiadało jego wybitnym cnotom. Martini zauważa, że w chińskiej historiografii był on ukazywany jako wzór władcy. Zapoczątkował on konkubinaty, poślubiając cztery żony (*quatuor uxorum coniugio novo exemplo illigatus*). Martini relacjonuje, że z czterech synów, z których

¹⁵⁶ Martino Martini podaje, że znak di (帝) z jego imienia został oficjalnie zaadaptowany do tytułatury cesarskiej, podobnie jak rzymianie zaadaptowali tytuł cezara od przydomka od Gajusza Juliusza Cezara. *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 23–26.

¹⁵⁷ Chiń. 少皞

¹⁵⁸ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 28. Na omówionej w dalszej części pracy mapie Michała Boyma oraz na kartach *Flora Sinensis*, polski jezuita przedstawił feniksa (fenghuang 鳳凰) jako *avis regis*. Opis ptaka z ilustracją patrz: „X. Fum Hoam Aves Regiae”, w: Boym Michał, *Flora Sinensis, fructus floresque humillime porrigens, serenissimo et potentissimo principii, ac Domino, Domino Leopoldo Ignatio, Hungariae Regi Florentissimo, etc. Fructus Saeculo promittenti Augustissimos* (Viennae–Austriae: Typis Matthaei Rictij, 1656).

¹⁵⁹ Chiń. 顓頊

¹⁶⁰ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 29–31.

¹⁶¹ Przez „pomyślne miejsce” można rozumieć taoistyczne praktyki geomantyczne (fengshui), na które zwracał już uwagę Matteo Ricci.

¹⁶² Chiń. 帝嚳

dwóch urodziło się z łaski *Xangti* (Shangdi)¹⁶³, trzeci – *Yaus* (Yao)¹⁶⁴ – przyszedł zapowiedziany przez czerwonego smoka, symbol wielkiego szczęścia. Władzę przejął z woli ojca czwarty syn, który rokował najlepsze nadzieje. Po śmierci ojca zapomniał jednak o skromności (*modestiam dedidicit*) i zatracił się w rozpuście, jak żaden inny jego poprzednik. Z tego powodu został zrzucony z tronu zaś władzę objął po nim jego brat Yao¹⁶⁵.

Yao, siódmy cesarz, był uznawany za pierwowzór doskonałego władcy i ojca filozofii chińskiej, który połączył w swej osobie mądrość i cesarski majestat. Z największą estymą i szacunkiem wypowiadał się o nim sam Konfucjusz (*Imperatorem pro exemplo ac norma proponant*). Udoskonalił on produkcję jedwabiu, która rozślawiła Chiny w Azji i Europie¹⁶⁶. Yao uporządkował administrację, ustanawiając sześć ministerstw (*Sex tribunalium inventio et officio*), które były wymieniane przez misjonarzy jezuickich od Matteo Ricciego, Álvaro Semedo i Adama Shall von Bella. Wymienia je również w chorografii Chin Tomasz Dunin Szpot¹⁶⁷. Są to *Lybu* (Libu)¹⁶⁸, *Pingbu* (Bingbu) wojskowy¹⁶⁹, *Libpu* (Libu)¹⁷⁰ rytualny, *Hupbu* (Hubu)¹⁷¹, *Cumpu* (Gongbu)¹⁷² i *Hingpu* (Hingbu)¹⁷³.

Xunus (Shun)¹⁷⁴ – ósmy z kolei i ostatni z pięciu legendarnych cesarzy chińskich – był uosobieniem synowskiej pobożności (*xiao*) – głównej cnoty konfucjańskiej – stanowiąc tym samym wzór do naśladowania dla wszystkich następnych pokoleń Chińczyków¹⁷⁵. Zapoczątkował trzyletnią żałobę po śmierci ojca, rezygnując w tym okresie z piastowania

¹⁶³ Chiń. 上帝

¹⁶⁴ Chiń. 堯

¹⁶⁵ Martini zestawia skromność (*modestia*) z rozpustą (*licentia*), sugerując że o ile pierwsza prowadzi do władzy, o tyle druga zrzuca z tronu. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 31–32.

¹⁶⁶ Pliniusz w *Historii naturalnej* utożsamia *Seres* z ludem Dalekiego Wschodu, który posiadał tajniki produkcji jedwabiu. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 87, przyp. 94. O błędnym utożsamianiu tego słowa ze Chinami: Gościwit Malinowski, „Chińczycy w Starym Testamencie – Cornelius a Lapide SJ i jego egzegeza wersetu z Księgi Izajasza (49.12)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 27/1 (2021): 19–42; Gościwit Malinowski, „Chińczycy w Etiopii? Seres w opowieści etiopskiej o Taegenesie i Chariklej Heliodora”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 31/1 (2021): 141–152.

¹⁶⁷ Jap. Sin. 102

¹⁶⁸ Chiń. 吏部

¹⁶⁹ Chiń. 兵部

¹⁷⁰ Chiń. 禮部

¹⁷¹ Chiń. 戶部

¹⁷² Chiń. 工部

¹⁷³ Chiń. 刑部. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 32–35.

¹⁷⁴ Chiń. 舜

¹⁷⁵ „Hanc in parentes pietatem mirâ observantiâ etiamnum apud Sinas liberi tumentur”. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 38. Shun jest wymieniony jako wzór do naśladowania w pierwszym z dwudziestu czterech exemplów synowskiej pobożności, który wzorową postawą poruszył Niebo: *The Book of Filial Duty with the Twenty-four Examples from the Chinese Translated from the Chinese of the Hsiao Ching by Ivan Chên* (London: John Murray, 1908), s. 33–34.

urzędu, co później, w kolejnych pokoleniach naśladowali liczni urzędnicy chińscy¹⁷⁶. Martini wyjaśnia, że ten trzyletni okres żałoby po śmierci rodziców był wyrazem wdzięczności za opiekę podczas trzyletniego okresu niemowlęstwa, kiedy dziecko całkowicie było zależne od rodziców. Cesarz był również archetypem mądrości, szczególnie oddanym prawodawstwu, literaturze i astronomii, a pomyślność jego rządów wpisana była w jego fizjonomię¹⁷⁷. Martini kończy biografię Shuna znaną i szeroko rozpowszechnioną w tradycji konfucjańskiej opowieścią, iż cesarz żył w harmonii ze swym ojcem, macochą i przyrodnim bratem, choć ci nieustannie knuli przeciwko niemu, wymyślając coraz to nowe zasadzki. Jedną z takich niegodziwości było wrzucenie go do studni, z której zdołał szczęśliwie się wydostać. Wszystkie te krzywdy nie przeszkodziły mu w praktykowaniu xiao¹⁷⁸.

O mitycznych władcach Chin wzmiankuje również Jean-Baptiste du Halde. Jezuita podaje, że mieli oni odznaczać się szczególną pobożnością wobec kultu Shangdi. Jak podaje:

Fuxi, który – jak uważano – był współczesny *Phalegowi* (Pelegowi), należał do grona przywódców kolonii (*fût un de ces Chefs de Colonie*) założonej na tym krańcu Wschodu, i uchodzi za założyciela chińskiej monarchii. Niczego nie pragnął bardziej niż dawać publiczne świadectwa swojego religijnego szacunku wobec najwyższego Bytu. W swoim prywatnym parku hodował sześć gatunków zwierząt przeznaczonych na ofiary, które uroczystości składał dwa razy w roku podczas przesileń. W tych dniach trybunały zawieszały działalność, sklepy pozostawały zamknięte, a podróże były zabronione. Należało duchowo połączyć się z władcą, by wspólnie oddać cześć *Chang ti* (Shangdi). Księga *Li ki* (Liji)¹⁷⁹ nazywa te dwie uroczystości „Świętami wdzięczności wobec Tien” (*les Fêtes de la reconnaissance envers le Tien*). *Chin nong* (Shennong), następca Fuxi, przewyższył swojego poprzednika pobożnością. Nie poprzestał na ofiarach składanych podczas dwóch przesileń, lecz ustanowił dwa dodatkowe rytuały — przypadające na okres równonocy. Pierwszy, podczas równonocy wiosennej, miał na celu uzyskanie przychylności *Shangdi* dla urodzaju ziemi; drugi, podczas równonocy jesiennej, odbywał się po zakończonych zbiorach, z których pobierano dziesięcinę, a pierwociny składano w ofierze *Shangdi*. Tak jak Fuxi hodował sześć rodzajów zwierząt na potrzeby ofiar, tak Shennong powodowany pobożną rywalizacją, zapragnął własnoręcznie uprawiać pole, z którego pozyskiwano zboże i owoce przeznaczane na te same ofiarne obrzędy. *Hoang ti* (Huangdi), który objął tron po śmierci Shennonga, wykazał się jeszcze większym zapałem od poprzednika. Obawiając się, że zła pogoda mogłaby uniemożliwić składanie tradycyjnych ofiar pod gołym niebem i na wiejskiej murawie, jak stanowił zwyczaj, polecił wznieść okazały gmach, aby można było odprawiać ofiary pod dachem o

¹⁷⁶ Zwyczaj ten był praktykowany był do upadku dynastii Qing w 1911 roku. Patrz choćby: Yen P'ing Hao, Ehr-Min Wang, „Changing Chinese Views of Western Relations, 1840–1895” w: *Cambridge History of China*, t. 11 (Cambridge: 1980), s. 142–201.

¹⁷⁷ Cesarz miał po dwie źrenice w każdym oku, co zwiastowało pomyślność jego rządów. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 39.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 41. O niewzruszonym praktykowaniu cnoty xiao przez cesarza Shuna: *Mengzi with Selections from Traditional Commentaries*, transl. Bryan W. Van Norden (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008), s. 101–102.

¹⁷⁹ Chiń. 禮記

każdej porze roku i nauczać lud o jego podstawowych obowiązkach. Cesarzowa *Loui tsou* (Leizu)¹⁸⁰, żona Huangdi, zajmowała się hodowlą jedwabników oraz wytwarzaniem tkanin przeznaczonych na ozdoby używane podczas tych uroczystości. Poza południową bramą znajdował się rozległy, uprawny teren, na którym zbierano pszenicę, ryż i inne plony na ofiary. Poza północną bramą rozciągał się wielki zagajnik wypełniony morwami, gdzie hodowano liczne jedwabniki. W dniu, gdy cesarz wyruszał orać swoje pole wraz z najważniejszymi dostojnikami dworu, księżna (*la Princesse*) udawała się do swojego zagajnika morwowego w towarzystwie dam dworu, zachęcając je własnym przykładem do tkania jedwabiu i haftowania, które przeznaczano na potrzeby kultu religijnego¹⁸¹.

Jak relacjonuje Jean-Baptiste Du Halde, gdy cesarstwo chińskie stało się monarchią elekcyjną, tron obejmowali wyłącznie synowie władców wyróżniających się mądrością lub mędrzy uprzednio powołani do współrządzenia. Niemniej jednak wybór następcy padał na tych, którzy z największą czcią i gorliwością wypełniali religijne zobowiązania wobec Shangdi. To właśnie ta pobożność skłoniła cesarza Huangdi do przekazania tronu swojemu synowi, któremu nadano imię *Chao hao* (Shaohao) – na cześć pierwszego założyciela chińskiej monarchii, którego cnoty miał wiernie naśladować od najmłodszych lat¹⁸². Shaohao nadał rytuałom ofiarnym sprawowanym ku czci Shangdi większego splendoru, wzbogacając je o symfonię i koncerty muzyczne (*la symphonie & les concerts de Musique*). Jego panowanie upływało w pokoju i pomyślności, lecz w ostatnich latach zostało zakłócone przez spisek dziewięciu *Tchou Hou* (zhu hou)¹⁸³, czyli książąt lennych, którzy – jak podaje Du Halde – usiłowali naruszyć ustanowiony przez pierwszych królów ład i porządek, zarówno w kulcie religijnym, jak i w strukturze rządów państwowych¹⁸⁴.

Jak podaje francuski jezuita, w czasach spisku książąt lennych, próbowano wyprzeć bojaźń wobec Shangdi lękiem przed duchami. Uciekano się do magii i czarów, przywoływano złe duchy do domostw, a ludność chińską straszono iluzjami i oszustami. Podczas uroczystych rytuałów ofiarnych, składanych przez cesarza w świątyni, zgromadzony tłum wznosił okrzyki, domagając się, by ofiary składano również tym duchom. Po śmierci Shaohao na jego następcę wyznaczono *Tchuen hio* (Zhuanxu), wnuka Huangdi. Nowy cesarz rozpoczął panowanie od wytopienia kręgu „dziewięciu czarnoksiężników” (*neuf Enchanteurs*), którzy byli głównymi sprawcami tego zamętu i przyczynili się do osłabienia kultu Shangdi. Syn Nieba uspokoił nastroje społeczne i przywrócił właściwy porządek rytualny. Rozważywszy niedogodności

¹⁸⁰ Chiń. 嫫祖.

¹⁸¹ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 7–8.

¹⁸² Imię syna cesarza Huangdi zostało zaczerpnięte z honorowego tytułu cesarza Fuxi Tai Hao (太皞), które oznaczało „Wielkiego Wspaniałego”. Birell, *Chinese Mythology. An Introduction*, s. 44–45.

¹⁸³ Chiń. 諸侯

¹⁸⁴ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique* t. 3, s. 8.

związane z gromadzenia się hałaśliwego ludu w tym samym miejscu, w którym cesarz składał ofiary, Zhuanxu nakazał rozdzielenie przestrzeni ofiarnej od miejsca przeznaczonego na moralne nauczanie ludu. Powołał również dwóch Wielkich Mandarynów (*deux Grands-Mandarins*), powierzając ten urząd wybranym synom zmarłego cesarza. Jeden z nich sprawował pieczę nad całym ceremoniałem, drugi zaś odpowiadał za nauczanie ludu. Jak zauważa Jean-Baptiste Du Halde, Zhuanxu wprowadził także wytyczne dotyczące doboru zwierząt ofiarnych. Zabronił składania w ofierze okaleczonych lub zdeformowanych zwierząt, podkreślając, że powinny przynależeć do jednego z sześciu gatunków ustanowionych jeszcze przez cesarza Fuxi. Ponadto miały być one odpowiednio utuczone i posiadać umaszczenie odpowiadające jednej z czterech pór roku, podczas których składano cztery różne rodzaje ofiar. Zhuanxu określił również wymogi dotyczące ich wieku oraz rozmiaru¹⁸⁵.

Według Du Halde'a religia miała fundamentalne znaczenie również dla dynastii *Chang* (Shang). Jej założyciel *Tching Tang* (Shang Tang)¹⁸⁶ wykazał się jeszcze większą pobożnością i uniżeniem wobec Shangdi niż jego poprzednicy. Cesarz przywrócił mandarynom piastującym urzędy zarówno na dworze, jak i prowincjach (*les Mandarins de la Cour & des Provinces*) prawo do napomnienia go razie nawet najdrobniejszego uchybienia wobec jego religijnych obowiązków. Du Halde przytacza również przypisywaną Cheng Tangowi legendę, która uwydatnia jego głęboką pobożność i pokorę. Jezuita podaje, że siedmioletnia susza doprowadziła chiński lud do skrajnego niedostatku. Cesarz Cheng Tang, po wielokrotnych i bezskutecznych ofiarach złożonych na przebłaganie gniewu *Tian*, postanowił ofiarować samego siebie. Porzucił królewskie insygnia i w towarzystwie dworskich dostojników udał się na oddaloną od stolicy górę. Tam, boso, z odkrytą głową, przybrawszy postać winowajcy, upadł dziewięć razy na twarz błagając Shangdi o zmiłowanie. Cesarskie modły zostały wysłuchane. Niebo spochmurniało, sprowadzając deszcz, który nawodnił pola i przyniósł obfite plony¹⁸⁷.

Z opisu pierwszych legendarnych cesarzy przedstawionych przez Martiniego i Du Halde'a wynika niezbicie, że u korzeni cywilizacji leży religia. Potwierdzili to współcześni badacze cywilizacji i antropologii kulturowej takich jak: Feliks Koneczny, Arnold Toynbee, Gonzague de Reynold czy Christopher Dawson. Ponadto, relacje te wskazują na nierozzerwalny związek zachodzący między religią i cywilizacją chińską. Misjonarze jezuicki ukazali bowiem *implicite* i *explicite* w opisie tych pierwszy władców, że wzajemnie się one dopełniają i nie mogą funkcjonować w oderwaniu od siebie. Jedna wzrasta lub ginie wraz z drugą.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 8.

¹⁸⁶ Chiń. 商湯

¹⁸⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 11.

2.2. Żywot Konfucjusza

Konfucjusz należy do najlepiej opracowanych postaci z panteonu założycieli głównych religii chińskich w ujęciu misjonarzy jezuickich. Ojcowie bowiem nie tylko żywo interesowali się biografią tego filozofa, lecz również wydawali i zgłębiali jego dzieła. Jego życiorys, wraz z krótkimi wzmiankami o jego uczniach, omawia szczegółowo Martino Martini w *Sinicae Historiae Decas Prima*. Podaje on, iż w trzynastym roku panowania Kingusa (cesarz Jing z dynastii Zhou)¹⁸⁸ dziewiętnastoletni *Confutius* (Konfucjusz) poślubił kobietę z państwa *Sum* (Song), gdzie jego ojciec sprawował urząd prefekta. W pierwszym roku małżeństwa urodził mu się syn, a sam Konfucjusz pozostał wierny żonie, uznając – wbrew ówczesnemu zwyczajowi – za rzecz haniebną posiadanie konkubin. W późniejszym okresie, z nieznanych przyczyn, oddalił małżonkę, decydując się na życie w celibacie, z dala od kobiecej obecności. Według Chińczyków, postępowanie Mistrza Kong wynikało z pragnienia swobodnego szerzenia swojej filozofii w całym Państwie Środka, podczas gdy życie rodzinne mogłoby go znacznie ograniczać¹⁸⁹.

Według relacji Wei Kuanguo¹⁹⁰, dwudziestotrzyletni Konfucjusz, będąc już znakomicie obeznany z chińską myślą filozoficzną, usłyszał o słynnym mędrцу *Lantanim* (Lao Dan)¹⁹¹, który w owym czasie przebywał na dworze cesarskim. Udał się do niego, aby wysłuchać jego wykładni na temat rytuałów i praw. Jak zauważa Martini:

Chińczycy wyróżniają dwa rodzaje rytuałów, spośród których pięć głównych to: pomyślność, wojna, gościnność, dom czyli rodzina – w ramach których naucza się, jak każdy powinien postępować, aby nie zbłądzić z właściwej drogi. Rytuałów niższego rzędu jest sześć: [regulują one – HW] dojrzewanie, małżeństwo, pogrzeb, szacunek wobec starców i uczonych, a także sposób obchodzenia się z przyjaciółmi, którzy nas odwiedzają. W odniesieniu do wszystkich tych aspektów filozofia chińska dostarcza doskonale zasady i pouczenia dotyczące moralności¹⁹².

Martini podaje również, iż według relacji pewnego chińskiego historyka¹⁹³, w dwudziestym roku panowania cesarza Jinga urodził się *Yenhoeius* (Yan Hui)¹⁹⁴ – umiłowany uczeń Konfucjusza, który zdobył względy mistrza dzięki niezwyklej elegancji obyczajów i wyjątkowo głębokiemu zrozumieniu jego filozofii (*ob insignem morum elegantiam*

¹⁸⁸ Chiń. 周敬王.

¹⁸⁹ Martino Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 265.

¹⁹⁰ Wei Kuanguo 衛匡國 to chińskie imię Martiniego. Patrz jego biografia: Giuseppe O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini* (Milano: Springer-Verlag Italia, 2010).

¹⁹¹ Chiń. 老聃 to imię osobiste Laozi (老子).

¹⁹² Martini *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 265.

¹⁹³ Prawdopodobnie chodzi o 司馬遷 Sima Qian (c. 145–86) i jego dzieło Shiji 史記.

¹⁹⁴ Chiń. 顏回

intelligentiámque philosophiae suae singularem). Według chińskiej tradycji, Konfucjusz miał trzy tysiące uczniów, spośród których siedemdziesięciu dwóch wyróżniało się biegłością w nauce. Z tego grona późniejsza tradycja wyłoniła dwunastu najznakomitszych filozofów – uczniów o wszechstronnym wykształceniu. Wśród tych ostatnich przodował Yan Hui, którego Mistrz Kong darzył szczególną sympatią i cenił bardziej od pozostałych¹⁹⁵.

Martini opisuje, że w dziewiętnastym roku panowania cesarza Jinga Konfucjusz został nauczycielem w swoim rodzinnym państwie Lu (魯). Sprawował to publiczne stanowisko z tak wielką troską i dbałością (*tantâ curâ diligentiaque gessit*), że w niedługim czasie przywrócił ojczyźnie dobre obyczaje. Mistrz Kong położył kres nadużyciom i oszustwom, zwłaszcza wśród kupców, oraz wprowadził jednolite wagi i miary. Uczył troski o rodziców za życia oraz pamięci o rodzicach po ich śmierci, poprzez zapewnienie im m.in. godnego pochówku. Mężczyzn zachęcał do szczerości i wierności, kobietom zalecał prostotę, łagodność i czystości obyczajów. Włoski jezuita dodaje, że pod wpływem tych nauk przedmioty pozostawione na drodze nie były zabierane przez nikogo poza ich właścicielami. Dzięki takim przejawom uczciwości państwo Lu sprawiało wrażenie zgodnej i oddanej sobie rodziny, stanowiąc tym samym wzór do naśladowania dla sąsiednich państw. Cesarz, w dowód uznania dla dokonań Konfucjusza, wyniósł go w dwudziestym roku swego panowania do godności *Colausa* (*ad Colai regij dignitatem protractus*)¹⁹⁶.

Martini podaje, że w czasie gdy Konfucjusz dostąpił tych cesarskich zaszczytów, niejaki *Chingus* (Jing)¹⁹⁷, prefekt państwa *Ci* (Qi)¹⁹⁸, zagarnął władzę dopuszczając się królobójstwa. Nie mogąc znieść tak haniebnego występku, Mistrz Kong zwrócił się do władcy państwa Lu¹⁹⁹ z prośbą o ukaranie zdrajcy, by dać przykład tym, którzy mogliby powziąć podobne zamiary w przyszłości. Jednak król odrzucił tę – jak określa jezuita – „zbawienną radę” (*salutare consilium*) wszczęcia wojny, ponieważ nie została przyjęta z aprobatą przez pozostałych prefektów. Nowy władca państwa Qi perfidnie zaczął zabiegać o przyjaźń króla Lu, obawiając się zarówno jego potęgi, jak i braku lojalności ze strony własnych poddanych. Czynił to otwarcie za pomocą

¹⁹⁵ Martini *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 265. O Konfucjuszu i jego uczniach: Edward L. Shaughnessy, *A Brief History of Ancient China* (London–New York: Bloomsbury Academic, 2023), s. 303–314.

¹⁹⁶ Złatinizowany termin *Colaus* (chiń. 閣老 *Gelao*) był używany przez europejskich misjonarzy do określania wyższych rangą urzędników cesarskich z czasów dynastii Ming i Qing. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 267–268.

¹⁹⁷ Chiń. 景

¹⁹⁸ Chiń. 齊

¹⁹⁹ Chodzi o księcia Lu Ding Gong (魯定公), który panował w latach 509–495 p.n.e. Patrz tabela: Edward L. Shaughnessy „Calendar and Chronology”, w: *The Cambridge History of Ancient China*, ed. Michael Loewe, Edward L. Shaughnessy (New York: Cambridge University Press, 1999), s. 27.

ustępstw terytorialnych, a skrycie poprzez korupcję obyczajów w państwie Lu²⁰⁰. Mieszkańcy Qi, znużeni licznymi wojnami, zaczęli rozważać bunt i podporządkowanie się państwu Lu, w którym panowały niezwykle łagodne rządy i trwały pokój. Jak pisze włoski misjonarz:

Aby zachować przyjaźń tego króla i zarazem osłabić jego cnotę, [król Qi] dobrowolnie oddał mu ziemie, które niegdyś zostały przejęte przez władców państwa Qi. Ponadto, prosząc o pokój, posłał mu w darze podstępą śpiewaczkę o niezwykłej urodzie, która miała odwieść króla Lu od cnoty, doprowadzając go do miłosnego obłędu. Rzadko bowiem cnota idzie w parze z Wenus. Konfucjusz uczynił wszystko, co w jego mocy, by król nie przyjął dziewczyny. Jednak namiętność zwyciężyła cnotę. Władca uczynił ją swoją konkubiną i, stopniowo ulegając miłosnym uniesieniom, coraz bardziej znajdował się pod wpływem jej uroków, aż w końcu jawnie dał upust swoim żądom. Wtedy to porzucił troskę o sprawy państwowe, zaniedbywał potrzeby poddanych i lekcewał upomnienia prefektów, okazując więcej uległości jednej kobiecie niż wszystkim pozostałym razem wziętym²⁰¹.

Jak zauważa Martini, Konfucjusz potępił haniebne zachowanie króla Lu, decydując się na rezygnację z urzędu i opuszczenie ojczyzny, uznając za niegodne służyć władcy-rozpustnikowi. Nie chciał bowiem, by w razie upadku królestwa winą obarczono jego samego, co spowodowałoby uszczerbek na reputacji, którą zdobył dzięki mianu najwyższego filozofa (*quam ipsi summam summi Philosophi nomen fecerat*)²⁰².

Jak relacjonuje Wei Kuanguo, Konfucjuszowi przyszło żyć w trudnych dla filozofów czasach. Mistrz Kong przedstawiał swoją myśl różnym władcom z nadzieją, że któryś z nich zechce przyjąć i wcielić w życie jego zasady. Lecz – jak ze współczuciem pisze o nim Martini – „biedaczysko” (*miser*), zamiast spodziewanego uznania, spotkał się z pogardą. Ludzie mu współcześni nazywali go drwiąco „błąkającym się psem, który nie zna własnego domu” (*errabundus canis, qui nescit domum suam*). Jak zauważa jezuita, były to smutne czasy (*tristia tempora*) trawione ogniem wojen wszczynanych przez buntowników, którzy w zbrojnej walce przeciwko cesarzowi domagali się swoich rzekomych praw (*jus suum qualecunque quaerentibus*)²⁰³. To przyczyniło się do braku umiłowania filozoficznego spokoju

²⁰⁰ Ten mechanizm wojny psychologicznej opisał Sunzi w „Sztuce wojny”. Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w przekładzie Josepha Amiota w Paryżu w 1772 roku: *Art militaire des Chinois, ou Recueil d'anciens traités sur la guerre; composés avant l'ère chrétienne, par différents généraux chinois. Ouvrages sur lesquels les aspirants aux grades militaires sont obligés de subir des examens. On y a joint Dix préceptes adressés aux troupes par l'empereur Yong-tcheng, père de l'empereur régnant. Et des planches gravées pour l'intelligence des exercices, des évolutions, des habillements, des armes et des instruments militaires des Chinois. Traduit en françois par le P. Amiot, missionnaire à Pé-king, revu & publié par M. De Guignes* (Paris: Didot l'Aîné, 1772). Patrz najnowsze wydanie z komentarzem: Adam Parr, *The Mandate of Heaven. Strategy, Revolution, and the First European Translation of Sunzi's Art of War, 1772* (Leiden – Boston: Brill, 2019).

²⁰¹ Martini *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 268.

²⁰² Ibidem, s. 268.

²⁰³ „Smutne czasy” (*Tristia tempora*) najbliższej oddaje historiografia rosyjska jako tzw. *Смутное время* (Smutnoje wriemia), w źródłach chińskich określano je mianem 亂 (luan), co oznacza „zamęt i chaos” i charakteryzowano tym terminem walkę o schedę po upadku prawowitej dynastii, zanim pojawił się nowy władca z Mandatem Nieba,

(*philosophicae quietis amor*) i niechęci wobec Konfucjusza. Mistrz Kong widząc, że jego wysiłki są daremne, skupił się na nauczaniu uczniów i utrwaleniu swych nauk w księgach, które stały się bezcenną spuścizną dla potomnych. Jak podaje Martino Martini, nie tylko Konfucjusz odsunął się od królewskiego dworu, lecz również wielu innych filozofów poszło w jego ślady. Niektórzy ukrywali się na wsiach i w górach, inni zaś udawali obłąkanych, by uniknąć przymusu służby złym władcom i uchronić się przed hańbą²⁰⁴.

Najpełniejszą biografię Konfucjusza zawarł Joseph-Maria Amiot w dziele *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, które ukazało się drukiem w Paryżu w 1788 roku²⁰⁵. Tekst zilustrowany został dwudziestoma czterema rycinami, które przedstawiają dwadzieścia cztery najważniejsze momenty z życia Konfucjusza²⁰⁶. Taki a nie inny podział dziełka o konwencji literacko – obrazkowej vignette może mieć związek z *Księgą dwudziestu czterech przykładów synowskiej pobożności*²⁰⁷ opartą o tę samą liczbę exemplów, która często była łącznie wydawana z *Księgą synowskiej pobożności* (Xiaojing)²⁰⁸ oraz łączyła ilustrację z komentarzem²⁰⁹.

Rycina otwierająca biografię Mistrza Kong ukazuje go jako mędrca siedzącego na tronie i wspartego na tabliczce hu (笏) – atrybucie uczonych (ilustracja 8)²¹⁰. Portret został opatrzony

który przywrócił ład cywilizacyjny. Znakomicie ukazuje to Akira Kurosawa w filmie *Ran* (jap. 乱), opartym na szekspirowskim Królu Learze i realiach historycznych japońskiego Sengoku.

²⁰⁴ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 268–269.

²⁰⁵ Louis Pfister w biografii współbrata podaje, że przebywał on w Chinach od 1751 roku i tam zmarł w 1793 roku z rozpaczy na wieść o ścięciu Ludwika XVI. Pozostawił monumentalne XV tomowe dzieło *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois par les missionnaires de Pékin*, które ukazały się drukiem w Paryżu od 1776 do 1791 roku. O pełnej biografii Amiota patrz: Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773* Tome II: XVIIIe siècle, (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1934), s. 837–860.

²⁰⁶ Całość dzieła liczy 71 nienumerowanych stron. Numerowane są tylko poszczególne plansze z wyjaśnieniami. Ryciny zostały sporządzone we Francji, w oparciu o materiały przysłane przez Amiota z Pekinu. Ich autorem był Isodore Stanislas Helman (1743–1809).

²⁰⁷ Chiń. 二十四孝

²⁰⁸ Chiń. 孝經

²⁰⁹ Pierwszy przekład fragmentów Xiaojing na język łaciński jako *Filialis observantiae liber* został wydany przez jezuitów w Pradze w 1711 roku w zbiorze zawierającym przekład sześciu chińskich dzieł klasycznych: *Sinensis Imperii libri classici sex nimirum Adulatorum Schola, Immutabile Medium Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël Societatis Iesu Missionario* (Prague: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae in Collegio Soc. Iesu ad. S. Clementem, 1711), s. 474–484. Dzieło to zawiera istotę nauczania Konfucjusza: *pietas erga parentes* (xiao), praktykują wszyscy, od cesarza po prosty lud. Wszystkich obowiązuje ta sama zasada: Matce okazać miłość (*amor*), cesarzowi – cześć i szacunek (*honor*), ojcu – miłość i szacunek (*amor et honor*). Po śmierci rodziców *amor* i *honor* wyrażany jest płaczem i smutkiem (*luctu et moerore*). „Denique si vivis parentibus amore & honore, mortuis luctu & moerore inserviat, videtur viventis filii munus omnino adimpletum esse, mortisque ac vitae aequitas exacte servata. Atque is est filialis erga parentes observantiae ultimus finis”. Ibidem, s. 484.

²¹⁰ Philippe Couplet w ilustracji do *Confucius Sinarum Philosophus* przedstawia pełną i skróconą wersję biografii Konfucjusza. Ta druga brzmi następująco: „孔夫子 *Cum Fu Cu* lub *Confucius* zwany także z szacunkiem i honorem 仲尼 *Chum Nhji*, był uznawany za Księcia Chińskich filozofów. Pochodził z miasta *Kio Feu* w prowincji *Xan Tum*. Jego ojcem był *Xo Leam He*, prefekt *Ceu*, [...] a matką *Chim*, pochodząca z bardzo szlacheckiego rodu.

panegirycznym Woltera głoszącym, że Konfucjusz był uosobieniem rozumu rozświetlającym inne umysły. W opisie wyjaśniającym rycinę, Amiot podaje, iż Konfucjusz urodził się w 551 r. p.n.e w skromnej osadzie państwa *Lou* (Lu). Po jego śmierci oddawano mu honory, jakich nigdy nie dostał żaden inny człowiek. Nawet w czasach Amiotowi współczesnych wszyscy urzędnicy i uczeni chińscy z dumą uważali się za jego uczniów. Nie otaczano go jednak boską czcią. Okazywano mu szacunek w akademiach, kłaniano się tabliczkom z jego imieniem, lecz nie adorowano go w świątyniach. Jego ród w czasach francuskiego jezuitę wciąż trwał, zaś głowa rodziny cieszyła się szczególnymi zaszczytami, ponieważ jako jedyny w Państwie Środka odziedziczył on po swoim wielkim przodku tytuł *Koung* (Kong), stanowiący najwyższą godność w chińskiej arystokracji²¹¹.

Rycina druga, o baśniowym charakterze, przedstawia matkę Konfucjusza *Yen-Ché* (Yan Zhengzai)²¹², której ukazuje się *Kilin* (qilin)²¹³ niosący w pysku jadeitowy zwój z przepowiednią narodzin wielkiego świętego (ilustracja 9). Nefrytowa inskrypcja głosiła bowiem, że dziecko będzie „królem bez tronu” (*il sera Roi mais sans aucun Domaine*). Zwierzę nie uciekło, lecz pozwoliło się oswoić matce Mistrza Kong, po czym zniknęło po dwóch dniach. Kobieta udała się do swojego męża, ojca Konfucjusza *Chou-Liang-Ho* (Shulianga He)²¹⁴, by oznajmić mu tę radosną nowinę. Scena ta zapowiada przyjście na świat niezwykłego człowieka²¹⁵.

Rycina trzecia również dotyczy narodzin Konfucjusza, którym towarzyszyły cudowne znaki. Na niebie ukazały się dwa smoki, którym na ziemi odpowiadało pojawienie się pięciu

Urodził się za panowania cesarza *Lim Yam* [...] w dwudziestym pierwszym roku jego rządów, co odpowiada 551 roku przed Chrystusem. Miał trzy tysiące uczniów, spośród których wyróżniało się siedemdziesięciu dwóch, a z nich wyróżniało się dziesięciu najznakomitszych, których imiona zapisano na tabliczkach, widywanych w cesarskich akademiach. Po licznych wysiłkach i trudach, związanych z reformami i nauczaniem, zakończył życie w wieku 73 lat, za panowania cesarza *Kim Van* Ród Konfucjusza, zachowując nieprzerwaną ciągłość pokoleń, przetrwał aż do roku 1687, kiedy to jego potomek w 68 pokoleniu rezydował w rodzinnej siedzibie Konfucjusza, piastując tytuł księcia (*cum Ducis titulo*). Łączny czas tej linii obejmował 2238 lat”. s. CXVI. Pełny żywot (*Confucii vita*): CXVII–CXXIV. Szczegółowe omówienie biografii Konfucjusza w dziele Coupleta: Mungello, *Curious Land*, s. 271–277.

²¹¹ Joseph-Maria Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois* (Paris: Nicolas Ponce, 1788). O recepcji myśli Konfucjusza przez jezuitów: Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, 1972).

²¹² Chiń. 顏徵在

²¹³ Chiń. 麒麟. W *Kronice Wiosen i Jesieni* można odnaleźć wyjaśnienie etymologiczne qilinu i lakoniczny opis tego mitycznego stworzenia. Człon *qi* utożsamiany jest z męskim pierwiastkiem zwierzęcia, zaś *lin* – z żeńskim. Według chińskich przekazów było to łagodne stworzenie o ciele przypominającym antylopę lub konia, z ogonem wołu oraz pojedynczym rogami wyrastającym z głowy. *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. V. part II, ed. and transl. James Legge (Hongkong: Printed at the London Missionary Society's Printing Office, 1939), s. 834. O wykorzystaniu qilin przez figurystów: Collani, *P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein werk*, s. 163.

²¹⁴ Chiń. 叔梁紇

²¹⁵ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*.

starców, reprezentujących pięciu legendarnych władców Chin, przybyłych by złożyć hołd nienarodzonemu jeszcze dziecku (ilustracja 10)²¹⁶. Przyjście na świat Konfucjusza zostało przedstawione na rycinie czwartej, która kompozycyjnie ukazuje dwa wymiary: niebiański i ziemski (ilustracja 11). Ten pierwszy ukazany jest jako chór przodków akompaniujący wydarzeniu na instrumentach muzycznych, ten drugi przedstawiony jest jako komnata, w której matka Konfucjusza odpoczywa po połogu, natomiast jej służące obmywają dziecko w specjalnej misie. Scena ta symbolizuje harmonię między Niebem a Ziemią oraz między światem żywych i zmarłych²¹⁷.

Rycina piąta przedstawia Konfucjusza w wieku pięciu lat, który z rówieśnikami w przydomowym ogrodzie inscenizuje odprawianie rytuałów ku czci przodków (ilustracja 12)²¹⁸. Wczesna powaga Mistrza Kong i upodobanie do wzniosłych ceremonii są zapowiedzią jego przyszłego zmysłu religijno-moralnego²¹⁹. Szósta rycina ukazuje Konfucjusza w pomieszczeniu, w którym władcy dynastii Zhou oddawali cześć swoim przodkom (ilustracja 13). W komentarzu Amiot dodaje, że Mandaryni odpowiedzialni za to miejsce zaprosili Konfucjusza do wspólnej rozmowy siedząc naprzeciw niego na krzesłach niższych rangą. Mistrz Kong zadaje im pytania i wprawia w zdumienie swą erudycją oraz głęboką znajomością dawnych tradycji. Scena ta nasuwa skojarzenie z Chrystusem nauczającym w Świątyni Jerozolimskiej²²⁰.

Na rycinie siódmej Konfucjusz objaśnia sztukę rządzenia państwem za pomocą wiadra używanego do czerpania wody, które wieszano w pobliżu tronu cesarskiego (ilustracja 14). Gdy jest ono napełnione, wówczas stoi prosto – gdy jest puste, przewraca się. Zbyt łagodny ojciec i władca nigdy nie będzie miał posłuchu ani autorytetu u swoich dzieci i poddanych. Będzie jak wiadro opuszczone zbyt łagodnie do studni, które nie nabierze ani kropli wody. Władca zbyt

²¹⁶ Scena narodzin Konfucjusza w ujęciu Josepha-Marie Amiota przywołuje skojarzenia z pokłonem Trzech Króli i została odczytana jako proroczy znak przyszłej wielkości dziecka, które miało odnowić dawne cnoty. Autor podkreśla, że podobne legendy występują we wszystkich kulturach, a wiara w cudowność narodzin wybitnych jednostek jest zjawiskiem uniwersalnym. Symbolika łączy motywy kosmiczne i historyczne: smoki przedstawiają rozum i potęgę wiedzy, natomiast starcy uosabiają moralne dziedzictwo przeszłości, które Konfucjusz miał przywrócić światu. O narodzinach Konfucjusza patrz: Lionel M. Jensen, „The Genesis of Kongzi in Ancient Narrative. The Figurative as Historical” w: *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson (Cambridge –London: Harvard University Asia Center, 2002), s. 197–202.

²¹⁷ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. Związek między tymi światami ukazuje Martina Deuchler na przykładzie konfucjanizmu koreańskiego: *Under the Ancestors' Eyes; Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2015).

²¹⁸ O konfucjańskiej potędze rytów: Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2. *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa* (Warszawa: PAX, 1994), s. 18–20.

²¹⁹ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. O duchowym rozwoju Konfucjusza: *Analekta 2.4*.

²²⁰ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*.

impulsywny może działać szybko i skutecznie, lecz ta skuteczność ma niszczycielską moc. Będzie niczym wiadro wrzucone gwałtownie do studni, które, co prawda, nabierze wody po brzegi, lecz bardzo szybko pójdzie z tą wodą na dno. Na rycinie ósmej Konfucjusz wraz z uczniami znajduje się w górskim pawilonie, by towarzyszyć myśliwym (ilustracja 15). Pawilony te zwane „t'ing” służyły jako miejsca spotkań mandarynów i prostego ludu, gdzie podejmowano decyzje i wydawano instrukcje. Obraz ten ukazuje Konfucjusza nie tylko jako teoretyka, lecz jest zapowiedzią jego działań praktycznych, o czym świadczy następny szkic²²¹.

Dziewiąta rycina przedstawia Konfucjusza, rozdającego ryż potrzebującym w czasach głodu (ilustracja 16). Otrzymał on ten dar od mandaryna, który zdecydował się na ten gest hojności powodowany ostentacją i próżnością. Mistrz Kong przyjął dar z dwóch przyczyn. Pragnął on nauczyć mandaryna bezinteresowności oraz ulżyć głodującym²²². Na dziesiątej rycinie Konfucjusz jest ukazany jak interpretator zapomnianych symboli (ilustracja 17). Przedstawiono na niej robotników kopiących studnię, którzy natrafiają na figurę o dziwnym kształcie będącą hybrydą psa i owcy. Mistrz Kong identyfikuje przedmiot jako *Feu-Yang*²²³, symboliczny wizerunek ducha ziemi sprawującego pieczę nad jej bogactwami. Amiot w komentarzu podkreśla, iż tego rodzaju przedstawienia nawiązują do starożytnej personifikacji żywiołów, które ukazywano pod postacią zwierząt. Francuski jezuita komparatystycznie zestawia je z zachodnimi analogiami, wskazując na podobieństwo do hebrajskich cherubinów, których pierwotna symbolika również uległa zapomnieniu²²⁴. Jedenasta rycina ukazuje Konfucjusza jako sędziego (ilustracja 18). Przewodniczy on egzekucji ojcobójcy, który swym czynem zhańbił przodków, Kara śmierci ukazana zostało jako nieunikniona konsekwencja naruszenia najważniejszego porządku moralnego. Komentując tę scenę, Amiot podkreśla sprawiedliwość i bezstronność Konfucjusza, przedstawiając go jako wzór sędziego, potrafiącego łączyć surowość prawa z powagą rytuału. Jednocześnie jezuita wyraża dezaprobatę wobec tłumu ciekawskich, którzy powodowani „dziwną gorliwością przyszli gapić się na ludzką nędzę” (*Étrange empressement de voir des misérables*). Rycina alegorycznie ukazuje Konfucjusza jako strażnika prawa i etyki, a zarazem poddaje krytyce ludzką skłonność do niezdrowej ciekawości wobec nieszczęścia innych²²⁵.

²²¹ Ibidem.

²²² Derk Bodde zwraca uwagę, że koncepcja amerykańskiego Ever-Normal Granary Henry'ego A. Wallace'a wzorowana była na chińskim systemie spichlerzy państwowych, które w czasach głodu służyły potrzebującym. W tym kontekście znamienna jest rycina z cyklu Josepha-Marie Amiota, przedstawiająca Konfucjusza rozdzielającego ryż ubogim, będąca symboliczną ilustracją idei państwowej troski o wyżywienie ludu. Derk Bodde, "Henry A. Wallace and the Ever-Normal Granary", *The Far Eastern Quarterly*, 5/ 4 (1946): 411–426.

²²³ Prawdopodobnie chodzi o powiązanie dwóch znaków zodiakalnych 狗 *gou* (pies) i 羊 *yang* (owca)

²²⁴ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*.

²²⁵ Ibidem.

Rycina dwunasta ukazuje Konfucjusza jako polityka, ministra króla państwa Lu (ilustracja 19). Obydwaj zostają uwikłani w intrygę polityczną uknutą przez króla państwa Qi, który planuje uprowadzić króla Lu. Na wieść o tym, Konfucjusz z odwagą i stanowczością sprzeciwia się zakusom króla Qi, wypominając mu haniebną naturę tego spisku. Natomiast tancerka przedstawiona w centralnej części ilustracji jest zwiastunem upadku króla państwa Lu, który ściągnie nieszczęście swoim postępowaniem. Rycina trzynasta na tle tradycyjnego, chińskiego pejzażu górskiego przedstawia mandaryna – ucznia Konfucjusza – wyniesionego do wysokiego urzędu, który z szacunkiem oddaje mistrzowi pokłon, mimo że posiada wyższą pozycję społeczną (ilustracja 20). Rycina ukazuje istotę decorum konfucjańskiego. Wyższą czią i szacunkiem obdarza się nie tych, którzy mają władzę, lecz tych, którzy są wzorem cnoty i mądrości. Amiot podkreśla, że w tradycji chińskiej uczeń pozostaje do końca życia zobowiązany wobec nauczyciela – tak jak syn wobec ojca²²⁶.

Rycina czternasta ukazuje osłabienie autorytetu Konfucjusza u króla państwa Lu, który uległ rozpuście i korupcji (ilustracja 21). Obawiając się zagrożenia z jego strony, uzurpator tronu Qi postanowił zniszczyć króla Lu luksusem i luksurią. Na pierwszym planie ryciny przedstawiony jest król Lu ze swoim majestatycznym orszakiem, który zmierza w kierunku oczekującej go grupy tancerek i muzyków, zwiastujących jego przyszły upadek moralny. Wspaniała świta monarchy skonstrastowana jest z prostym wozem Konfucjusza, ciągniętym przez woły, na którym opuszcza on swoją ojczyznę i swego władcę. Wypędzony z ojczyzny, znalazł uznanie na obczyźnie. Rycina piętnasta przedstawia Konfucjusza udającego się na wygnanie (ilustracja 22). Król *Ly-Koung* (Wei Lin Gong)²²⁷, poinformowany o jego przybyciu do państwa Wei, wychodzi mu naprzeciw, pragnąc publicznie okazać szacunek. Przedstawiony jest on pod baldachimem, w otoczeniu urzędników. Aby uhonorować dostojnego gościa, zsiada z rydwanu zaprzężonego w cztery konie²²⁸.

Rycina szesnasta to spotkanie Konfucjusza z konkubiną Nan Zi, faworytą księcia Ling Gonga z państwa Wei (ilustracja 23). Obraz ukazuje napięcie między niepewnym światem dworskiej intrygi spokojnym i stabilnym światem mędrca. Chełpiąca się urodą i wysokoą pozycją społeczną kurtyzana pragnęła uwieść filozofa lub przynajmniej skłonić go do wejścia w krąg pochlebców. Konfucjusz jednak, z szacunku dla księcia, przyjął ją w milczeniu, z opuszczonym wzrokiem i postawą pełną godności. Jego powściągliwość i skromność odebrały

²²⁶ Ibidem. Na decorum konfucjańskie zwraca również na jednej z rycin swej mapy Michał Boym: [https://loeb-larocque.com/eshop/images/1370-1\(8\).jpg](https://loeb-larocque.com/eshop/images/1370-1(8).jpg); dostęp: 24.08.2025.

²²⁷ Chiń. 衛靈公

²²⁸ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*.

Nan Zi wszelką pewnością siebie, tak że nie odważyła się nawet odezwać. Scena podkreśla niezależność moralną Konfucjusza i jego odporność na pokusy, które łatwo prowadziły słabych władców i ich otoczenie do zepsucia²²⁹.

Rycina siedemnasta ukazuje napięcie między wystawnością a skromnością (ilustracja 24). Pragnąc uczcić swoją faworytę Nan Zi, księżę państwa Wei udaje się do letniego pałacu w bogato zdobionym powozie zaprzężonym w cztery konie, przypominającym europejską karecię. Do orszaku włącza Konfucjusza, aby obecność filozofa usprawiedliwiała w oczach ludu jego wystawne rozrywki. W tle widoczny jest skromny wóz Konfucjusza, ciągnięty przez woły, otoczony przez pięciu uczniów: jeden prowadzi zaprzęg, dwóch jedzie konno, a dwóch idzie pieszo. Ilustracja kontrastuje po raz kolejny przepych dworu z prostotą Konfucjusza. Mamy na niej do czynienia z napięciem pomiędzy płytkim myśleniem i wystawnym życiem władcy a prostym życiem i głębokim myśleniem Konfucjusza²³⁰.

Rycina osiemnasta przedstawia epizod z panowania króla Chen, który po zbudowaniu wspaniałego obserwatorium skazał w gniewie na śmierć trzech oficerów oskarżonych o zaniedbanie nadzoru nad pracami (ilustracja 25). Mieli oni zostać straceni u stóp budowli, aby ukarać ich publicznie i odstraszyć innych. Interwencja Konfucjusza wzbudziła jednak we władcy bardziej ludzkie uczucia (*Confucius fit naïtre dans le cœur du Prince des sentiments plus humains*). Król zawstydził się (*il eut honte*) swej nadmiernej surowości wobec ludzi nierozważnych raczej niż zbrodniczych i natychmiast wstrzymał egzekucję²³¹.

²²⁹ Ibidem. Spotkanie to jest wzmiankowane w Analekta 6.26: „Mistrz spotkał się z Nan Zi. Zilu był tym niezadowolony. Mistrz przysiągł: Jeśli dopuściłem się czegoś niewłaściwego, niech Niebo mnie znienawidzi! Niech Niebo mnie znienawidzi!”. Nan Zi (南子), konkubina księcia Wei, uchodziła w tradycji chińskiej za osobę wywierającą zgubny wpływ na dwór. Inaczej niż w zachodniej legendzie o Phyllis – kochance Aleksandra Wielkiego – która podporządkowuje sobie Arystotelesa dowodząc tym samym, że *luxuria* triumfuje nad *ratio*, w przypadku Konfucjusza mamy do czynienia z obrazem odwrotnym: jego spotkanie z Nan Zi ukazuje pełne opanowanie i całkowitą władzę nad własnymi namiętnościami. George Sarton, „Aristotle and Phyllis”, *Isis* 14/1, (1930): 8–19.

²³⁰ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. W tradycji zachodniej najlepszą ilustracją ukazującą napięcie między tymi dwoma stylami życia i myślenia jest wiersz Williama Wordswortha pt. *Written in London. September, 1802*, w którym czytamy: „plain living and high thinking are no more”. <https://www.poetryfoundation.org/poems/45565/written-in-london-september-1802>, dostęp: 12.07.2025.

²³¹ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. Osiemnasta ilustracja ukazuje cnoty konfucjańskie w działaniu: Scena, w której Konfucjusz powstrzymuje gniew króla, stanowi ilustrację kluczowych zasad etyki konfucjańskiej i mencjańskiej: de (德) – cnoty i moralnej siły, która przemienia decyzję władcy; ren (仁) – humanitaryzmu, wyrażonego w cofnięciu wyroku i okazaniu miłosierdzia; oraz mencjańskiej zasady xing shan (性善), czyli przeświadczenia o dobroci natury ludzkiej, widocznej w tym, że poczucie wstydu staje się impulsem do sprawiedliwości i łagodności. Poczucie wstydu stanowi jeden z tzw. czterech zaczątków si duan (四端) etyki mencjańskiej i jest uznawane za źródło sprawiedliwości yi (義). *Mengzi with Selections from Traditional Commentaries*, s. 45–47.

Rycina dziewiętnasta przedstawia zewnętrzną salę Świątyni Światła (*la Salle extérieure du Temple de la Lumière*)²³². Umieszczono w niej posągi młodego cesarza Cheng Wang z dynastii Zhou oraz jego regenta Zhou Gong, ukazanych na wspólnym tronie (ilustracja 26). Widząc te figury, uczniowie Konfucjusza dziwili się, że poddany mógł zasiąść obok swego władcy. Konfucjusz wyjaśnia, że regent, choć wskazywany przez lud i możnych jako bardziej odpowiedni do objęcia władzy niż mały król, pozostał wierny swemu obowiązkowi: osadził dziecko na tronie a sam zadowolił się tylko rolą doradcy. Scena ta ukazuje lojalność, pojmowaną jako bezinteresowną wierność porządkowi moralnemu. Dla uczonych konfucjańskich postawa Zhou Gong stanowiła klasyczny przykład podporządkowania ambicji osobistych racjom wyższym²³³.

Rycina dwudziesta przedstawia jedną z zewnętrznych sal Świątyni Światła. Na środku umieszczono ołtarz z kadzielnicą, lichtarzami i bukietami kwiatów, a przy wejściu – złoty posąg na piedestale (ilustracja 27). Według tradycji, jego usta zostały zaszyte trzema igłami, które przebijając obie wargi uniemożliwiały mówienie. Na plecach figury wypisano pouczenia moralne. Posąg symbolizował rozwagę i powściągliwość w słowie, cnotę szczególnie cenioną w etyce konfucjańskiej. Adorowany jest on przez Konfucjusza i jego dwóch uczniów, którzy z uwagą się w niego wpatrują²³⁴.

Rycina dwudziesta pierwsza przedstawia Konfucjusza klęczącego przed prostym ołtarzem, który kazał wznieść, aby złożyć dziękczynienie Władcy Niebios (ilustracja 28). Mistrz wyraża wdzięczność za długie życie, które pozwoliło mu uporządkować sześć Ksiąg zawierających jego naukę. Ołtarz ma formę nakrytego tkaniną stołu, ozdobionego dwoma wazonami z kwiatami i kadzielnicą. Na nim spoczywa w pokrowcach Sześć Ksiąg, ułożonych

²³² „Świątynia Światła” (Mingtang 明堂), była rytualnym pałacem cesarskim opisanym w klasycznych księgach chińskich. Symbolizowała ona kosmiczny porządek i centralną rolę władcy jako „Syna Niebios” pełniąc zarazem funkcję dydaktyczną – jako przestrzeń łączącą rytuał, moralność i politykę. Claudia von Collani „Kangxi's Mandate of Heaven and Papal Authority”, w: *Europe Meets China, China Meets Europe: The Beginnings of European-Chinese Scientific Exchange in the 17th Century*, ed. Shu-Jyuan Deiwiks, Bernhard Führer, Therese Geulen (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2014), s. 203.

²³³ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. Król Zhou Cheng Wang (周成王) oraz jego regent Zhou Gong Dan (周公旦) należą do kluczowych postaci wczesnej dynastii Zhou. Wzmiankowani zostali już przez Martino Martiniego w *Sinicae Historiae Decas Prima*. Postawa Zhou Gong, który zrezygnował z możliwej uzurpacji i lojalnie wspierał młodego władcę, uchodzi w tradycji konfucjańskiej za ucieleśnienie cnoty zhong (忠) – lojalności. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, 231–234.

²³⁴ „Sur l'un des côtés de l'entrée, en dehors de l'escalier, est une statue d'or montée sur son pié-d'estal, laquelle représente un personnage dont la bouche paroît cousue, quoique, selon la tradition, elle ne fût percée que de trois aiguilles qui traversant en même tems la levre inférieure et la supérieure, empêchoient qu'elle ne pût s'ouvrir. Cette statue au dos de laquelle étoit gravée une assez longue suite d'instructions morales, étoit l'emblème de la circonspection que l'homme sage doit mettre dans ses discours”. Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. Jest to zapewne alegoryczne nawiązanie do logionu „Mędrzec jest ostrożny w mowie” Analekta 12.3: Wzmianka o posągu jest tylko u Amiota. Nie ma jej w innych źródłach jezuickich.

w odpowiednim porządku, aby mogły zostać ofiarowane w hołdzie Niebu²³⁵. Według narracji Amiota, Niebiosa przyjmują tę ofiarę, zsyłając promień światła, który pada wprost na dary. Sześcioksiąg zestawiony jest symbolicznie z sześcioma uczniami Konfucjusza, którzy towarzyszą Mistrzowi przy składaniu ofiary, oraz sześcioma gwiazdami na niebie²³⁶.

Rycina dwudziesta druga przedstawia grób Konfucjusza w Qufu (ilustracja 29)²³⁷. Droga do kurhanu prowadzi przez charakterystyczny typ budowli znany w Chinach jako Miao²³⁸. Obiekty te występowały zarówno w formie prywatnych kaplic związanych z poszczególnymi rodzinami, jak i w formie pomników o charakterze publicznym. Amiot wyjaśnia w komentarzu, że Miao służyły odprawianiu uroczystych ceremonii ku czci przodków. Obrzędy te miały charakter podniosły, lecz nie religijny w ścisłym znaczeniu tego słowa. Na rycinie, w tle, widoczne są trzy kopce grobowe o kształcie kopuły. Najbardziej wyeksponowany, umieszczony centralnie, identyfikowany jest jako grób Konfucjusza. Po jednej ze stron budowli znajduje się drzewo zniszczone przez czas, które – zgodnie z przekazem chińskich autorów – zostało zasadzone przez ucznia Konfucjusza, aby ozdobić miejsce pochówku mistrza²³⁹. Rycina dwudziesta trzecia ukazuje króla *Ngui-Kounga* podczas sprawowania ceremonii ku czci Konfucjusza (ilustracja 30). Lekceważył on za życia rady Konfucjusza, lecz uczcił go po śmierci nakazując wznieść „Świątynię Pamięci” (Miao) ku jego czci, gdzie odprawiał żałobne rytuały²⁴⁰.

Rycina dwudziesta czwarta przedstawia cesarza *Tchen-Sounga* (trzeciego władcę dynastii Song), który sprawuje uroczystą ceremonię w *Miao* ku czci Konfucjusza (ilustracja 31). Na pierwszym dziedzińcu, po obu stronach schodów, stoją strażnicy i chorążowie, zaś w głębi widzimy cesarza w otoczeniu pomocników i oficerów. Monarcha oddaje hołd wizerunkowi

²³⁵ „Sur cette table, les fameux six King (les six livres) renfermés dans leurs enveloppes, sont rangés par ordre pour être offerts au Ciel comme un hommage digne de lui”. Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*.

²³⁶ Ilustracja ukazuje sakralny wymiar działalności Konfucjusza. Jego praca nad uporządkowaniem klasycznych ksiąg jawi się nie tylko jako dzieło ludzkie, lecz też jako ofiara przyjęta przez Niebo, co potwierdza natchniony charakter jego nauki. Sześcioksiąg konfucjański obejmował: *Księgę Przemian*, *Księgę Dokumentów*, *Księgę Pieśni*, *Księgę Obrzędów*, *Księgę Muzyki* oraz *Kroniki Wiosen i Jesieni*. W tradycji chińskiej przyjmowano, że dzieła te zostały zebrane i opracowane przez Konfucjusza. *Księga Muzyki* zaginęła, z tego też względu całość określano mianem *Pięcioksięgu*.

²³⁷ Chiń. 曲阜

²³⁸ Chiń. 廟

²³⁹ Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*. Patrz także: Thomas A. Wilson, *Ritualizing Confucius/Kongzi. The Family and State Cults of the Sage of Culture in Imperial China*, w: *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and The Formation of the Cult of Confucius* (Harvard University Asia Center: Cambridge – London, 2002), s. 50–52. O symbolice *Miao*, patrz rozdział: *Holy Space: The Symbolism of Miao* (廟) w: Qicui Tang, *Ritual, Civilization and Mythological Coding. Cultural Interpretation of Li Ji* (Shanghai: Springer – Shanghai Jiao Tong University Press, 2020), s. 105–164.

²⁴⁰ „Ngui-Koung” to transkrypcja nazwiska władcy z państwa Lu, czyli księstwa, w którym żył Konfucjusz. Chodzi o Księcia Ai z Lu (Lu Ai Gong 魯哀公), który panował w latach 494–468 p.n.e.

Filozofa jako nauczycielowi narodu i symbolicznie uznaje go za duchowego ojca cesarstwa. Amiot podkreśla w komentarzu, że wizerunki Konfucjusza mogłyby sprzyjać przesądom, dlatego zastąpiono je tablicami z imieniem lub inskrypcją pochwalną, co interpretowano jako przejaw wierności doktrynie Mistrza. W komentarzu do tej ostatniej ryciny Amiot zawarł również esencję doktryny konfucjańskiej:

Mędrzec ten upatrywał cnotę wyłącznie w posługiwaniu się prawym rozumem, który uważał za najcenniejszy dar, jaki Niebo zesłało ludziom. Mawiał on, że celem mędrca jest zawsze złoty środek, gdyż w nim spoczywa cnota. Nigdy nie należy wykraczać poza nią, ponieważ jest to zasada, która nie oddala się od natury człowieka. To właśnie rozum ustanawia relacje między księciem a poddanym, ojcem a synem, mężem a żoną, starcem a młodzieńcem, przyjacielem i przyjacielem. Wszystkie nadzwyczajne zasady, które ludzie sami wymyślają, owe ulotne uniesienia, które przemijają, dziwaczne i trudne maksymy, nieprzystające do żadnej klasy społecznej – wszystko to nie może być uznane za regułę i stoi w sprzeczności z rozumem. Samo Niebo wpisało w człowieka rozum naturalny (*Le Ciel a lui-même imprimé dans l'Homme la raison naturelle*). Można go nazwać zasadą, gdyż natura ją potwierdza i się nią kieruje. Ponieważ zasada ta stanowi istotę prawa naturalnego (*l'essence de la loi naturelle*), człowiek nie może, ani też nie powinien, nigdy się od niej oddalać. [...] Prawo to nakazuje, by nie czynić innym tego, czego sami nie chcielibyśmy doświadczyć, oraz by czynić innym to, czego pragniemy dla siebie²⁴¹.

O żywocie Konfucjusza wzmiankuje również Daniello Bartoli (1608–1653). Ten wybitny włoski jezuitski historiozof podaje, że mędrzec przyszedł na świat w Ceu (Qufu) lub na jednej z gór w prowincji *Scianton* (Shandong)²⁴² w 551 roku przed Chrystusem. W piętnastym roku życia wyruszył na poszukiwanie prawdziwej cnoty (*della vera, e diritta via della virtù*), ostatecznie odnalazł ją pośród licznych przeciwności, po czym nieustannie praktykował i doskonalił się w niej aż do śmierci. Jego nauki wywarły niezwykle korzystny wpływ na społeczeństwo chińskie, w tym na poprawę obyczajów, które Konfucjusz pielęgnował nie tylko osobiście, ale pragnął zaszczepić ogółowi własnym przykładem, słowem i pismem²⁴³. Powołując się na anonimowy autorytet innego mistrza, który żył w czasach współczesnych Mistrzowi Kong, Bartoli podaje:

Spójrz – mówi on – na Konfucjusza i rozważ wszystko, a znajdziesz go całkowicie podobnym do Nieba i do Ziemi, ponieważ tak jak jedno wszystko podtrzymuje, a drugie wszystko okrywa, tak też w nim opierały się nadzieje każdego, a on wszystkich obejmował i chronił. Podobny był także do czterech pór roku, które nigdy nie zawodzą ani się nie mieszają wbrew porządkowi, ani miejsca czy czasu nie zmieniając, następują jedna po drugiej. Podobnie był jak Słońce i Księżyc, te dwa ciała niebieskie, które choć raz się spotykają, raz wydają się oddalać,

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² Chiń. 山東

²⁴³ Daniello Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte Dell' Asia* (In Roma: Nella Stamperia del Varese, 1663), s. 68–69.

to w tym swym różnym biegu i wzajemnej przemianie dają różnorodność światłu i nową postać zjawiskom; stąd zawsze pożyteczne, choć zawsze odmienne. Niebo zaś – niezliczone natury w sobie zachowuje; i chociaż są one przeciwne między sobą, przecież w takiej mierze nosi je w sobie, że się ze sobą nie ścierają. Taki był ten mędrzec i święty mąż, który w swoim postępowaniu zachowywał doskonałą równowagę [...] Tak więc on we wszystkim był podobny do całego świata. Albowiem tak jak niemal nieskończona mnogość natur bierze początek z jednej i tej samej cnoty, która jest ich pierwszym początkiem i źródłem, tak też z umysłu tego człowieka wpływały niezliczone dobra²⁴⁴.

Ojciec Bartoli, wielki stylista języka włoskiego, nie stroniąc od superlatyw stwierdza, że cała wiedza Konfucjusza wynikała z doskonałego poznania Niebios, osiągniętego w ciągu dziesięciu lat studiów. Najbardziej wyróżniał się jednak tym, że potrafił sformułować idee cnót moralnych w takim zakresie i doskonałości, jakie były konieczne dla dobrego życia – zarówno jednostkowego jak i rodzinnego, w wymiarze społecznym, ekonomicznym i politycznym. W ciągu siedemdziesięciu trzech lat życia Konfucjusz napełnił Chiny naukami najwyższej mądrości, odnoszącymi się zarówno do życia prywatnego i prawości, jak i do działania publicznego i pożytku wspólnego. Przywrócił zarazem model rządów zapoczątkowany przez pierwszych władców, pod których panowaniem Chiny przeżywały swój złoty wiek. Konfucjusz wprowadził i upowszechnił zwyczaj czczenia ojca zarówno za życia, jak i po śmierci. Zjednoczył ludy dotąd podzielone i wrogie, wiążąc je jednym węzłem wzajemnej miłości (*in un sì stretto nodo di scambievole carità*), tak że – jak przekazują świadectwa tamtej epoki – całe królestwo jawiło się niczym jedna rodzina (*tutto un Regno pareva essere una sola famiglia*). Zebrał i uporządkował pisma dawnych mędrców, odrzucając to, co mogło być szkodliwe dla młodzieży, a łącząc w jeden korpus wiedzy to, co stanowiło czyste dobro. Podźwignął też podupadłą wówczas literaturę i przywrócił przydatność filozofii, która była jeszcze bardziej zaniedbana. W spuściznie pozostawił Chinom naukę wzmocnioną przykładem własnego życia, doskonałego we wszelkich cnotach moralnych i filozoficznych. Jego śmierć była opłakiwana przez lud i przez arystokrację²⁴⁵.

Opis Daniello Bartoliego jest panegirkiem pochwalnym na cześć Konfucjusza. W jego mniemaniu był on ojcem ojczyzny, nauczycielem moralności, strażnikiem pamięci, mędrce i świętym w jednej osobie. Jawi się on, de facto, jako drugi Ojciec Założyciel cywilizacji chińskiej, porównywalny tylko z legendarnymi cesarzami – o których zasługach w *Decas prima* pisał Martino Martini. O ile jednak Pierwsi Założyciele kładli fundamenty cywilizacyjne przez

²⁴⁴ Ibidem, s. 69.

²⁴⁵ Ibidem, s. 69–70.

pokolenia, o tyle Konfucjusz dokonał podobnych czynów własnym wysiłkiem obejmującym tylko jeden żywot.

Do żywota Konfucjusza odnosi się również Jean-Baptiste du Halde²⁴⁶. Pewne informacje francuski jezuita powtarza za starszymi relacjami współbraci, które mógł zasięgnąć z prac wcześniej drukowanych i dostępnych w Paryżu, ale podaje też nowe informacje, które zostały zaczerpnięte bezpośrednio ze źródeł chińskich. Z tych pierwszych mamy obecnie już u Bartoliego poprawną datę roczną narodzin Konfucjusza. Mistrz Kong przyszedł na świat w 551 r. p. n. e. w Państwie Lu, czyli w obecnej prowincji *Chou tong* (Shandong). Nowością jest szczegółowy opis cech fizjonomicznych. Du Halde podaje, że Konfucjusz był wysokiego wzrostu i proporcjonalnej budowy ciała:

[...] miał szeroką pierś i ramiona, poważny i majestatyczny wygląd, oliwkową cerę, duże oczy, długą i czarną brodę, nieco spłaszczony nos, głos natomiast silny i donośny. Na środku czoła wyrósł mu guz albo coś w rodzaju garbu, co czyniło go nieco zdeformowanym, stąd jego ojciec nazwał go *Kieou*, co znaczy „małe wzgórze”²⁴⁷.

Du Halde zauważa, że Konfucjusz skupiał się na sprawach oczywistych i społecznie użytecznych. Unikał ciekawskich dywagacji na temat tajemnic natury czy jałowych sporów w subtelnych kwestiach wiary. Ograniczał się do nauczania o zasadzie wszystkich bytów (*du principe de tous les Etres*), wzbudzając wobec niej szacunek, bojaźń i wdzięczność; podkreślając, że nic nie jest przed nią ukryte, nawet najskrytsze myśli; że cnotliwi zostaną przez nią nagrodzeni a występni ukarani. Jego pisma nasycone były maksymami mądrościowymi, którymi kierował się w życiu i które chciał zaszczerpić w społeczeństwie²⁴⁸.

Wracając do wątku autobiograficznego, francuski misjonarz podaje garść szczegółowych informacji dotyczących paranteli rodzinnych Konfucjusza. Du Halde podkreśla różnicę wieku między rodzicami. Jego ojciec, *Cho leang he*, zmarł w wieku około 73 lat, gdy dziecko miało trzy lata. Starzec ów pełnił najważniejsze urzędy w Królestwie Song i nie pozostawił synowi żadnego majątku poza królewskim pochodzeniem od cesarza *Ti yé* – dwudziestego siódmego władcy drugiej dynastii *Chang* (Shang). Jego matka, o imieniu *Ching*, wywodziła się natomiast z znamienitej rodziny *Yen* i żyła jeszcze 21 lat po śmierci męża. W najwcześniejszym wieku zauważono w nim całą mądrość dojrzałego męża. Zabawy i dziecięce

²⁴⁶ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 2, s. 383–389.

²⁴⁷ Opis wyglądu Konfucjusza w oryginale brzmi następująco: „Il étoit d’une taille haute & bien proportionnée : il avoit la poitrine & les épaules larges, l’air grave & majestueux, le teint olivâtre, les yeux grands, la barbe longue & noire, le nez un peu aplati, la voix forte & éclatante. Il lui étoit venu au milieu du front une tumeur, ou une espèce de bosse, qui le rendoit un peu difforme, ce qui avoit porté son pere à le nommer *Kieou* qui signifie *petite colline*. C’est aussi le nom qu’il se donnoit quelquefois lui-même par modestie, & pour s’humilier”. Ibidem, s. 383.

²⁴⁸ Ibidem

rozrywki właściwe jego wiekowi nie sprawiały mu żadnej przyjemności. Powaga, skromność i powściągliwość, które go cechowały, wzbudzały już wtedy szacunek wszystkich, którzy go znali, i od tego czasu dawały wyobrażenie o tym, kim miał się stać w przyszłości²⁴⁹. Już w piętnastym roku życia rozpoczął systematyczne studia nad dawnymi księgami²⁵⁰. Podobnie jak Martini, Du Halde podaje, że w wieku dziewiętnastu lat znaleziono mu żonę, ale dodaje nowy fakt, że miał jedynego syna imieniem *Pe-yu*. Syn ten zmarł w wieku pięćdziesięciu lat, pozostawiając jedynego potomka, *Tsou-ssée*. Ten wnuk Konfucjusza poszedł w ślady swego wielkiego dziadka i całkowicie oddał się studiom osiągając dzięki własnym zasługom najwyższe godności w państwie²⁵¹. Du Halde opisuje także koniec życia Konfucjusza, który zmarł w ojczystym państwie Lou w wieku siedemdziesięciu trzech lat:

Na kilka dni przed swą ostatnią chorobą okazał łzy przed swymi uczniami, mówiąc, że jest przepelniony bólem na widok niepokojów, które panowały w Cesarstwie. Góra runęła – rzekł im – wielka machina została zniszczona, nie widać już mędrców. Chciał im przez to dać do zrozumienia, że gmach doskonałości, który starał się wznieść, był niemal obalony. Od tego czasu począł słabnąć, a siódmego dnia przed śmiercią, zwracając się ku uczniom, rzekł: Królowie odmawiają postępowania według moich zasad: nie jestem już potrzebny na ziemi, muszę ją opuścić. Po tych słowach zapadł w letarg, który trwał siedem dni, u kresu których wyzionął ducha w ramionach swych uczniów. Na pierwszą wieść o śmierci Filozofa, Ngai cong, który wówczas panował w Królestwie Lou, nie mógł powstrzymać łez. Niebo nie jest ze mnie zadowolone – zawołał – skoro odbiera mi Konfucjusza. Istotnie, mędrzy są darami Nieba; gdy ono chce ich odebrać, czyni to, by zaznaczyć swój gniew albo by zapowiedzieć nadchodzące nieszczęścia²⁵².

Zarówno Du Halde oraz Sima Qian mówią o ostatnich słowach Konfucjusza przed śmiercią, które są cytatem z Księgi Pieśni oraz znalazły swe odbicie w *Księdze Rytów*: „Wielka góra musi runąć, silna belka musi pęknąć, mędrzec uschnie niczym roślina”²⁵³.

Du Halde ukazuje działalność Konfucjusza na tle epoki Wiosen i Jesieni (770–481), gdy autorytet dynastii Zhou uległ rozkładowi, a księstwa, formalnie podległe cesarzowi, prowadziły

²⁴⁹ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 2, s. 383.

²⁵⁰ „À peine avoit-il atteint sa quinzième année, qu’il fit une étude sérieuse des anciens livres”: Ibidem, 383–384. Du Halde zaczerpnął tę informację zapewne z Analektów: 2.4. W klasycznym przekładzie Jamesa Legge’a „At fifteen, I had my mind bent on learning”. *The Four Books: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, and the Works of Mencius*, transl. James Legge (China: The Commercial Press, 1945), s. 13.

²⁵¹ Chodzi o Kong Li (孔鯉). Wnuk Konfucjusza to Kong Ji (孔伋), znany też jako Zisi (子思). Du Halde posługuje się zromanizowaną wersją tego drugiego imienia.

²⁵² Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 2, s. 388. W źródłach jezuickich znajdujemy elementy wielkości i geniuszu Konfucjusza, które przedstawił całościowo w standardowej biografii Mistrza Konga największy chiński historyk, Sima Qian. Opis śmierci Konfucjusza pokrywa się w znacznej części z relacją Sima Qiana. Patrz: *Selections from Records of the Historian Written by Szuma Chien*, trans. Yang Hsien-yi, Gladys Yang (Peking: Foreign University Press, 1979), s. 1–27.

²⁵³ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 2, s. 387–388; *Selections from Records of the Historian Written by Szuma Chien*, s. 25; *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part III. The Li Ki*, I-X, transl. James Legge (Oxford: Oxford University Press, 1885), s. 138

faktycznie niezależną politykę. Na ich dworach panowały intrygi, chciwość i pogoń za przyjemnością, co stanowiło tło dla misji Konfucjusza, który pragnął odnowy obyczajów i przywrócenia cnót jako fundamentu ładu politycznego i społecznego. Choć wszyscy książęta formalnie podlegali cesarzowi, realna władza cesarska była zbyt słaba, by utrzymać ich w zależności. Każdy z nich panował samodzielnie we własnym państwie: nakładał podatki, rozdawał godności i urzędy, prowadził wojny z sąsiadami, gdy uznał to za stosowne, a niekiedy stawał się nawet postrachem samego władcy. Dwory tych małych królestw opanowane były przez chciwość, skąpstwo, ambicję, obłudę, fałszywą politykę oraz umiłowanie przyjemności i wystawnego życia. Konfucjusz postawił sobie za cel przewyciężenie owych wad i wprowadzenie w ich miejsce cnót. Głosił je wszędzie zarówno przykładem, jak i słowem, stawiając na pierwszym miejscu jako niezbędny element panowania nad sobą i rządzenia państwem. Dzięki prawości, rozległej wiedzy szybko zdobył rozgłos, ale urzędy państwowe przyjmował jedynie wówczas, gdy dawały mu możliwość służby publicznej, którą pojmował jako naprawianie obyczajów władców i poddanych. Jeśli w działaniach tych był nieskuteczny, a pełniony urząd legitymizował tylko pozycję władcy, nie służąc dobru wspólnemu, nie wahał się rezygnować nawet z najbardziej zaszczytnych stanowisk, aby poszukiwać gdzie indziej księcia pojętego i ludu bardziej zdolnego do przyjęcia jego nauk²⁵⁴.

2.3. Żywot Buddy

Już na wstępie należy zaznaczyć, że w porównaniu z Konfucjuszem, Budda nie znajduje uznania i szacunku w oczach misjonarzy jezuickich pracujących w Chinach. Współcześnie jest on kojarzony z indyjskim mędrcom, ojcem religii, porównywanym z założycielem chrześcijaństwa, który zdaje się wykraczać poza swoją kategorię, stając się nie tylko systemem religijnym, ale też filozofią i stylem życia²⁵⁵. Warto jednak pamiętać, że przez wiele stuleci Europejczycy odnosili się do Buddy z dużą dozą nieufności. Postrzegano go jako pogańskiego bożka, który wcześniej jako człowiek rozprzestrzenił bałwochwalstwo na całą Azję. Ograniczano go często do jednego bóstwa, gdy w rzeczywistości był znany i czczony pod wieloma innymi imionami, takimi jak Bubdam, Dibote, Putza, Thicca. W różnych zakątkach

²⁵⁴ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 2, s. 384.

²⁵⁵ Omówienie roli buddyzmu w kontekście lokalnym i globalnym, zarówno w wymiarze religijnym jak i świeckim patrz: *Buddhism in the Global Eye. Beyond East and West*, ed. John S. Harding, Victor Sogen Hori, Alexander Soucy (London–New York: Bloomsbury Academic, 2020). Podstawowa charakterystyka buddyzmu: Huston Smith, *Religie Świata* (Warszawa: Wydawnictwo „Alfa”, 1994), s. 90–153. Współczesne ujęcie jezuickie: *The Wheel and the Cross. An Anthology by Jesuits and Friends on Buddhism and Dialogue*, ed. Cyril Veliath (JCAP Buddhist Studies and Dialogue Group – MAGGA Jesuit Research Center, Phnom Penh – Manila, 2021).

Azji przedstawiano go zgodnie z lokalnymi wzorcami artystycznymi, dlatego jego wizerunek w np. Syjamie (dzisiejszej Tajlandii) różnił się o tego w Japonii²⁵⁶. Pod koniec XVII wieku europejscy misjonarze i podróżnicy zaczęli dostrzegać, że liczne bożki, które napotykali, oraz przypisane im w różnych językach imiona, w pewien sposób odnosiły się do jednej postaci. Trudno było jednak stwierdzić, czy miała ona charakter mityczny czy historyczny. Pod koniec XVIII wieku ustalono, że Budda był postacią historyczną, choć jego pochodzenie wciąż było dyskusyjne. W XIX wieku, dzięki rozwojowi filologii, europejscy badacze zaczęli studiować buddyjskie teksty, co pozwoliło na ukształtowanie obecnie nam znanego wizerunku Buddy. Nie oznacza to jednak, iż Budda opisywany przez Europejczyków był tożsamy z tym przedstawianym w źródłach. Można wręcz powiedzieć, że w pierwszych dekadach XIX wieku Europejczycy stworzyli jego własny obraz²⁵⁷.

Europejskie ujęcie Buddy było w czasach wczesnonowożytnych zróżnicowane. Przedstawiciele Zachodu czerpali wówczas wiedzę o Oświeconym z różnych co prawda rejonów Azji Południowo-Wschodniej, takich jak Indie, Syjam, Tonkin, Chiny, Japonia, gdzie buddyzm istniał już od tysiąca lat, ale były to kraje zupełnie obce im kulturowo, posługujące się trudnymi do opanowania językami i jeszcze bardziej skomplikowaną wyobraźnią religijną wyrażaną w buddyjskiej architekturze i sztuce sakralnej. Pierwsze spotkania z buddyzmem odbywały się podczas podróży morskiej i lądowej do Chin i z powrotem. Misjonarz jezuicki

²⁵⁶ Jezuici oraz inni misjonarze działający na Dalekim Wschodzie zetknęli się z różnymi szkołami i sektami buddyzmu. W Japonii i Chinach napotkali buddyzm Mahayana, który w Kraju Kwitnącej Wiśni występował głównie w formie buddyzmu Zen, natomiast w Państwie Środka stanowił integralną część religii ludowej i lamaizmu. Jednym z przystanków Michała Boyma w drodze do Chin był Syjam. Jego wiedza o tamtejszym buddyzmie Theravada była ograniczona, a opisy skromne. Polski jezuita zauważył, że nie ma w Syjamie piękniejszych budowli od świątynnych przybytków. Niemal każda świątynia miała swoich kapłanów, zwanych *telapojami*, którzy o określonych porach dnia śpiewali przy blasku świec i utrzymywali się z jałmużny ofiarowanej przez miejscowych. Charakteryzowali się ogoloną głową i brakiem brody a na znak ubóstwa wkładali żółte szaty. Po święceniach przrzucali się na długą, czerwoną tkaninę, kilkakrotnie owiniętą wokół ciała. Mnisi, jak pozostali mieszkańcy, chodzili boso, wymachując dużymi wachlarzami. Syjamskie rodziny oddawały swoich synów do świątyni, aby nauczyli się sztuki czytania, pisania i śpiewu. Po paru latach chłopcy mogli zdecydować, czy chcą pozostać w stanie mnisim, czy powrócić do życia świeckiego. Po dostąpieniu święceń mieli zakaz małżeństwa a złamanie tej zasady było karane śmiercią. Głównym obowiązkiem kapłanów było przygotowanie i przeprowadzenie ceremonii funebralnych. Wykonywali papierowe, ubrane w szaty figury zmarłych, które przy akompaniamencie bębnów przenoszono do specjalnych pomieszczeń świątynnych i grzebano wraz z ciałami zmarłych. Krewni nieboszczyka rozdawali żywność, ubrania i pieniądze, podczas gdy mnisi śpiewali i inkantowali modlitwy. Uroczystość trwała kilka dni i była powtarzana w rocznicę śmierci. Za pośrednictwem tłumacza, Boym dowiedział się, że *telapojowie* uważali zabijanie zwierząt za grzech ciężki. Świadczyły o tym świątynne malowidła ukazujące człowieka zabijającego świnię obok przedstawień demonów dręczących grzesznika ogniem. Pomimo tych przekonań mnisi spożywali mięso wieprzowe i drobiowe, uważając, iż niedopuszczalny jest jedynie akt zabijania, a nie konsumpcja zwierząt. Polski jezuita próbował im wyjaśnić, że spożywanie mięsa jest moralnie równoważne z zabijaniem zwierząt, lecz jego argumenty nie spotkały się ze zrozumieniem. Collani, "A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia", s. 323–324. O wczesnonowożytnej recepcji buddyzmu przez Europejczyków: Audrius Beinorius, "Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective", *Acta Orientalia Vilnensia* 6/2 (2005): 7–22.

²⁵⁷ *Strange Tales of the Oriental Idol: An Anthology of Early European Portrayals of the Buddha*, ed. Donald S. Lopez Jr (Chicago–London: University of Chicago Press, 2016), s. 1–2.

powracający z syjamską delegacją na dwór Ludwika XIV miesiącami odbywał żeglugę w towarzystwie buddyjskiego mnicha, którego miał sposobność wypytać o aspekty jego religii²⁵⁸. Rosyjski kapitan statku, przetrzymywany przez trzy lata w Kraju Kwitnącej Wiśni, wykorzystujący niewolę, aby dowiedzieć się jak najwięcej o japońskiej kulturze od pilnujących go strażników²⁵⁹. Matteo Ricci, porzucający szatę buddyjską na rzecz długiej brody i jedwabnych strojów charakterystycznych dla chińskich elit, działając w myśl zasady 親儒排佛 (qin ru pai fo – „zbliż się do konfucjanizmu, odrzuć buddyzm”)²⁶⁰; inny włoski misjonarz w Tybecie, przebywający w buddyjskim klasztorze, aby zaznajomić się z religią i prawem Tybetu – wszyscy oni odkrywali buddyzm na swój własny, indywidualny sposób²⁶¹.

Pomimo rozpiętości czasowej powstania tekstów, różnego pochodzenia autorów i odmienności odwiedzonych przez nich miejsc, w wielu relacjach można dostrzec powielające się treści. Wynika to częściowo z faktu, iż europejskie ujęcia Buddy często opierały się na wcześniejszych tekstach. Niekiedy przepisywano całe fragmenty bez uwzględnienia źródła bądź upiększano opowieść poprzez połączenie różnych relacji. Czasem niektóre elementy z tradycyjnej biografii Buddy, jak choćby te dotyczące jego narodzin, ulegały w europejskich opisach znacznemu przekształceniu²⁶². Według rodzimych źródeł Budda miał narodzić się z

²⁵⁸ Mowa o francuskim misjonarzu i jezuitcie Guy Tachard (1651–1712). Ibidem, s. 3. O podróży do jezuitę do Syjamu: *Voyage de Siam des Peres Jesuites, envoyez par le Roy aux Indes & à la Chine: avec leurs observations astronomiques, et leurs remarques de physique, de géographie, d'hydrographie, et d'histoire* (A Paris: Arnould Seneuze, Daniel Horthemels, 1686).

²⁵⁹ Mowa o Wasiliju Gołowninie (1776–1831), rosyjskim kapitanie statku *Diana*, który podczas ekspedycji badawczej w 1811 roku został aresztowany i uwięziony przez Japończyków na wyspie Hokkaido. O okresie niewoli Gołownina w Kraju Kwitnącej Wiśni: *Vasilii Mikhailovich Golovnin, Memoirs of a Captivity in Japan, During the Years 1811, 1812, and 1813 with Observations on the Country and the People*, vol 1–3 (London: Henry Colburn, 1824).

²⁶⁰ Julia Ching wskazuje, iż pierwsi jezuitci w Chinach, znający lepiej buddyzm niż konfucjanizm, początkowo przywdziewali szaty bonzów, posługując się terminologią buddyjską. Matteo Ricci, po wieloletnich studiach klasyki konfucjańskiej, uznał jednak konfucjanizm za dominujący w Państwie Środka system wartości, dostrzegając w jego tekstach odniesienia do Boga (Shangdi, Tian), które mogły wesprzeć głoszenie Ewangelii. *Confucianism and Christianity: a Comparative Study* (Tokyo–New York–San Francisco: Kodansha International, 1977), s. 14–15.

²⁶¹ Mowa o Ippolito Desiderim (1684–1773). O jego misji w Tybecie: *Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J.*, transl. Michael J. Sweet (Boston: Wisdom Publications, 2010); *Strange Tales of the Oriental Idol*, s. 3, 51.

²⁶² Marco Polo przedstawił jeden z najbardziej szczegółowych i życzliwych opisów życia Buddy (w opowieści występującego pod innym imieniem), jakie pojawiły się w Europie na przestrzeni wielu stuleci. Podaje, iż według pogańskich wierzeń na wyspie Cejlon w Indiach znajduje się wysoka, stroma góra, na której szczycie znajduje się grobowiec Sogomoni Borkana. Był to niezwykle cnotliwy człowiek, który jako pierwszy został wyniesiony do godności świętego i czczony pod postacią bożka. Sogomoni był synem potężnego władcy, lecz powodowany chęcią prowadzenia czystego i skromnego życia, wyrzekł się ziemskich dóbr oraz królewskiego tronu. Zrozpaczony ojciec pragnąc zmienić jego decyzję, otoczył syna pałacowym luksusem, przydzielając mu do towarzystwa piękne dwórki i odgradzając od wszystkiego co brzydkie i szpetne. Pomimo tych starań król wicz pozostał wierny swoim pierwotnym zamierzeniom. Pewnego dnia, podczas konnej przejażdżki, młodzieniec po raz pierwszy w życiu zobaczył starca i zmarłego człowieka. Wstrząśnięty tym obrazem, postanowił opuścić pałac i udać się na poszukiwania stwórcy świata, nad którym ani śmierć ani starość nie mają żadnej mocy. Udał się w góry, gdzie rozpoczął pustelnicze życie, pokutując i żywiąc się jedynie korzonkami, ziołami i owocami. Po jego

matczyne boku nie zadając jej przy tym najmniejszego bólu. Po siedmiu dniach od porodu kobieta zmarła, a za powód podaje się, że żadne inne dziecko nie mogło przebywać w łonie, z którego wyszedł mędrzec. Rodząc go kobieta miała wypełnić swoją ziemską misję. Natomiast w europejskich relacjach można spotkać się z podaniem, według którego Budda zabił swoją matkę, przegryzając się przez jej bok. Świadomość matkobójstwa miała go później skłonić do opuszczenia pałacu i podjęcia pokuty w górach, która zaowocowała stworzeniem nowego bałwochwalczego kultu²⁶³.

Misjonarze jezuitów znali wyobrażenia Buddy z malowideł i rzeźb. Natomiast na ogół nie byli oni zainteresowani umieszczeniem opisu jego wyglądu w swoich relacjach. Pracujący w Chinach franciszkański misjonarz Antonio de Santa Maria Caballero (1602–1669) podaje lakonicznie stereotypowy opis Buddy, że z wyglądu był on człowiekiem prostym, czarnym i dzikim z długimi uszami, takimi jakie obserwowano na portretach²⁶⁴. Franciszek Ksawery, pionier misji chińskich, nie był zainteresowany samym Buddą, lecz religią, którą ten zapoczątkował, podając bardzo ogólnikowe informacje, a mianowicie, że Japończycy czczą dwa demony o nazwie *Ameda* (Amitaba) i *Xaca* (Sakyamuni) oraz że buddyzm przywędrował do Japonii z Chin²⁶⁵.

Starłem się dowiedzieć, czy ten Ameda i Xaca byli ludźmi-filozofami. Prosiłem chrześcijan, aby wiernie opisali ich żywoty. Znalazłem w księgach, że nie byli ludźmi; bowiem piszą o nich, że żyli tysiąc i dwa tysiące lat, i że Xaca narodził się osiem tysięcy razy, i wiele innych absurdów (*e outras muitas imposibilidades*), tak iż nie byli ludźmi, lecz czystymi wymysłami demonów. Przez miłość i służbę Naszemu Panu proszę wszystkich, którzy przeczytają te listy, aby modlili się do Boga, by dał nam zwycięstwo nad tymi dwoma demonami, Xacą i Amedą,

śmierci ciało królewicza zostało przyniesione ojcu, który wielce bolejąc na stratę syna, rozkazał wykonać złoty, ozdobiony klejnotami posąg na podobieństwo zmarłego. Ponadto nakazał poddanym otaczać wizerunek czcią niczym boga. Miejscowi wierzyli, że Sogomoni umierał osiemdziesiąt cztery razy, za każdym razem odradzając się w innej zwierzęcej postaci – najpierw jako wół, potem koń etc. Po osiemdziesiątej czwartej śmierci miał osiągnąć boskość, stając się pierwszym pogańskim bóstwem, które dało początek wszystkim innym. Marco Polo, *Opisanie świata* (Warszawa: PIW, 1954), s. 445–448.

²⁶³ *Strange Tales of the Oriental Idol*, s. 3–4.

²⁶⁴ “Les deux autres Sectes sont distinguées, l’une par le nom de Xe Kiao ou Fo Kiao, c’est-à-dire, *Secte de Foé*, homme rustique, noir, & feroce, à longues oreilles : tel qu’on le voit dans les portraits qu’on a depuis peu apportés des Indes”. Antonio de Santa Maria Caballero, “Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine. Préfet Apostolique des Missionnaires de l’Ordre de S. François dans ce Royaume”, w: *Anciens traités de divers auteurs sur les cérémonies de la Chine* (Paris: Louis Guérin, 1701), s. 3–4. Patrz więcej o nim: Ivo Carneiro de Sousa, „The Missionary Work of Fray Antonio de Santa Maria Caballero in 17th Century China and Leibniz’s *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*”, *The World of Orient* 3 (2024): 199–220.

²⁶⁵ Franciszek Ksawery, pionier misji chińskich, nie był zainteresowany samym Buddą, lecz religią, którą zapoczątkował. Wzmiankowanym już “długim liście” Franciszka Ksawerego do współbraci w Europie, dat. Cocino, 29 Januarii 1552, w: *Monumenta Xaveriana*, t. 1, s. 675–679; fragmenty listów o buddyzmie japońskim Franciszka Ksawerego i innych jezuitów: *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543–1640*, ed. Michael Cooper S.J., (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1965), s. 309–352.

oraz wszystkimi pozostałymi, ponieważ dzięki dobroci Bożej tracą już w mieście Amangucze powagę i wiarę, jaką zwykli się cieszyć²⁶⁶.

W ujęciu Matteo Ricciego (1552–1610) buddyzm należał do trzech najważniejszych wyznań w Chinach pod nazwą *Sciequia* bądź *Omitose*²⁶⁷. W Japonii natomiast występował jako *Sciacca*, *Amidabu* lub *Fatochei* (Fojiao)²⁶⁸. Ricci podaje początkową datę recepcji buddyzmu w Chinach. Do Państwa Środka buddyzm miał przywędrować z zachodu w 65 roku n.e. Religia ta wywodziła się z regionu *Thiencio*²⁶⁹, znanego również jako *Shinto*²⁷⁰, położonego między rzekami Indus i Ganges, które obecnie nosi nazwę Hindustanu. Zdaniem Ricciego, według pewnego zapisu cesarz Chin, wiedziony proroczym snem, posłał tam swoich emisariuszy²⁷¹. Posłańcy wypełnili misję, sprowadzając do ojczyzny księgi praw oraz tłumaczy, którzy dokonali ich przekładu na język chiński. Jak twierdzi dalej włoski misjonarz, z historycznego punktu widzenia, doktryna ta została sprowadzona do Państwa Środka w tym samym czasie, gdy apostołowie głosili wiarę Chrystusową. Bartłomiej szerzył Ewangelię w północnej części Indii (w Hindustanie i sąsiadujących krajach) a Tomasz w południowej. Niewykluczone, że Chińczycy zaintrygowani doniesieniami o chrześcijańskiej prawdzie, próbowali nawiązać kontakt z krajami Zachodu. Jednakże, zdaniem Ricciego, czy to na skutek niedopatrzenia wysłanników, czy z powodu wrogości gospodarzy względem Ewangelii, Chińczycy otrzymali błędną idololatrię zamiast poszukiwanej przez nich prawdy²⁷².

O Buddzie wzmiankuje również Álvaro Semedo (c. 1585–1658) na kartach *Imperio de la China*. Religię tę nazwał „kultem pagód” uzupełniając, iż przewędrowała z tej części Indii,

²⁶⁶ *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, t. II, s. 269.

²⁶⁷ Chiń. 阿彌陀佛

²⁶⁸ Budda Amitabha (*Amidabu*, *Omitose*) był Buddą Zachodniego Raju, do którego można było się dostać poprzez powtarzanie jego imienia. W czasach dynastii Ming połączył się z innymi odłamami buddyzmu chińskiego. Natomiast określenie Budda Sakyamuni (*Sciacca*, *Sciequia*) dotyczyło historycznego Buddy – Gautamy – zazwyczaj uważanego za ziemskiego założyciela buddyzmu. W relacji Matteo Ricciego zabrakło jakiegokolwiek wzmianki o Buddzie jako człowieku czy założycielu tego wyznania, chociaż zauważył on, że „założyciele” buddyzmu zmarli, zanim religia ta dotarła do Chin. Zdaniem Davida Mungello Ricci najprawdopodobniej połączył opis śmierci Sakyamuniego w V wieku p.n.e. z twierdzeniem, że istnieje wielu Buddów, i doszedł do wniosku, że ci założyciele buddyzmu zmarli, zanim religia ta trafiła do Chin. *Curious Land*, s. 68.

²⁶⁹ Chiń. 天竺

²⁷⁰ Chiń. 身毒

²⁷¹ Arthur Wright uznaje rok 65 jako cezurę, od której symbolicznie rozpoczyna się początkowa faza recepcji buddyzmu, którą on nazywa „okresem przygotowania”. Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford (CA): Stanford University Press, 1959), s. 21. Ernst Zürcher podkreśla, iż proces przenikania buddyzmu do Chin rozpoczął się znacznie wcześniej. Najstarsze wzmianki datowane są na IV wiek p. n. e. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden–Boston: Brill 1972), s. 19–21.

²⁷² *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, ed. Pasquale M. d'Elia, t. 1–3 (Roma: La Libreria dello Stato, 1942), s. 121–123.

którą się określa Hindustanem²⁷³. Portugalski jezuita relacjonuje, że religia ta, znana jako *Xaca*, nazwę swą wywodzi od imienia jej założyciela, który według wierzeń był synem Mai i został poczęty podczas snu, w trakcie którego kobiecie ukazał się biały słoń. Podaje się, że dla zachowania wyjątkowej czystości jego narodzin, przyszedł na świat z boku matki, która niedługo potem zmarła, prawdopodobnie wskutek odniesionej rany. Przekonany, że jego niezwykle narodziny przyczyniły się do straty rodzicielki, postanowił w wieku dziewiętnastu lat porzucić świeckie życie i oddać się pokucie na Górze Śnieżnej. Tam przez okres dwunastu lat pobierał nauki u czterech mistrzów, a w wieku trzydziestu lat posiadał doskonałe wykształcenie w zakresie nauki o pierwszej przyczynie (*la ciencia del primero principio*). Następnie przyjął imię Mistrza *Xekia*, lub *Xaca*, i przez czterdzieści dziewięć lat wykładał swoją doktrynę. Miał licznych uczniów, którzy po śmierci nauczyciela zebrali pozostawione pisma i sporządzili kopie, które następnie rozprzestrzeniły się po całej Azji. Według przekazów, nauki te dotarły do Państwa Środka około 63 roku, z rozkazu cesarza *Han mim* (Han Mingdi)²⁷⁴ powodowanego wizją senną. Jak ironicznie zauważa Semedo, nie bez przyczyny początki buddyzmu w Chinach wiązano ze snem, skoro cała ta religia sprawiała wrażenie, jakby była jego wytworem. Portugalski jezuita dodaje, że bonzowie, którzy przybyli głosić ową „wyśnioną teologię” (*soñada Theologia*), szybko zyskali popularność i wpływy, a liczba ich zwolenników miała sięgać trzech milionów. Jednak, jak podaje Semedo, w okresie jego działalności misyjnej, buddyjscy mnisi nie cieszyli się już dawnym prestiżem ani autorytetem. Zdaniem jezuity, mogło to być spowodowane licznymi nadużyciami, których się dopuszczali, bądź – co uważa za bardziej prawdopodobne – szkodami, jakie ich obecność wyrządziła wielu ówczesnym władcom²⁷⁵.

Nieco odmienną genezę buddyzmu podał Athanasius Kircher na kartach *China Illustrata*. Niemiecki jezuita nigdy co prawda nie brał udziału w misjach na Dalekim Wschodzie, ale w swoim dziele czerpał z relacji i wiedzy przekazywanej przez misyjnych współpracowników. Kircher podaje, iż buddyzm został zapoczątkowany przez egipskich kapłanów, którzy uszli śmierci z rąk perskiego władcy Kambyzesa II w 525 r. p.n.e. Uchodźcy udali się drogą morską do Indii, gdzie pitagoreizm został wzbogacony doktryną o wędrówce dusz. Twórcą tej

²⁷³ Określenie buddyzmu jako „kultu pagód” występuje w wydaniu francuskim, nie ma go natomiast w wydaniu portugalskim z 1642 roku. Patrz: *Histoire universelle du grand royaume de la Chine. Composée en italien par le P. Alvarez Semedo Portugais, de la Compagnie de Jésus. Et traduite en nostre langue par Louis Coulon P. Divisée en deux parties* (Paris: Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy, 1645), s. 124.

²⁷⁴ Chiń. 漢明帝.

²⁷⁵ Álvaro Semedo, *Imperio de la China. I cultura evangelica en èl, por los Religios de la Compañia de IESUS. Compuesto por el Padre Alvaro Semedo de la propia Compañia, natural de la Villa de Nisa en Portugal, Procurador General de la Provincia de la China, de donde fue embiado a Roma el Año de 1640* (Impresso por Iuan Sanchez en Madrid: A costa de Pedro Coello mercader de libros, 1642), s. 121–122.

idololatrii miał być pewien zdeprawowany bramin, który dopuścił się matkobójstwa i zyskał na Wschodzie złą sławę oszusta. Hindusi nazywali go Ramą, Chińczycy *Xe Kianem*, Japończycy *Xacą* a Tonkińczycy *Chiagą*²⁷⁶. Według podań matce *Xe Kiana* przyśnił się biały słoń, który najpierw wyszedł z jej ust, a następnie z lewego boku. Ten niezwykły sen sprawił, iż zwierzę to zyskało ogromny prestiż wśród władców Syjamu, Laosu, Tonkinu i Chin. Królowie cenili białego słonia bardziej niż własne królestwo, uznając go za błogosławieństwo zesłane od bogów. *Xe Kian* po zabiciu matki miał jedną ręką wskazać niebo, a drugą ziemię i ogłosić, że nie ma na świecie człowieka bardziej świętego od niego. Następnie udał się w górskie pustelnie, gdzie, jak podaje Kircher, z pomocą Szatana zapoczątkował bałwochwalstwo (*illam idolomaniam magistro Satana instituisse*) które później rozprzestrzenił na cały Wschód. Chińskie kroniki, wzmiankują, że kiedy wyszedł ze swojej samotni, został napelniony duchem, według Kirchera raczej szatańskim aniżeli boskim. Mędrzec miał zgromadzić około osiemdziesięciu tysięcy uczniów. Spośród nich wybrał pięciuset, później zredukował tę liczbę do stu, by ostatecznie wybrać dziesięciu, których uważał za najbardziej odpowiednich do szerzenia swoich nauk²⁷⁷.

O Buddzie wzmiankuje również Jean-Baptiste du Halde (1674–1743) w III tomie swojego dzieła *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*. Francuski jezuita podaje, że religię tę, określaną przez niego jako „jeszcze bardziej niebezpieczną od poprzedniej” (*plus dangéreuse que la première*)²⁷⁸, wprowadził do Chin w roku 65 cesarz *Ming ti* (Han Mingdi) Miał on wówczas proroczy sen, który przypominał mu słowa Konfucjusza, iż: „to na Zachodzie można odnaleźć Świętego” (*que c'étoit dans l'Occident qu'on trouveroit le Saint*). Zainspirowany tą wizją, cesarz wysłał emisariuszy do Indii, by odnaleźli owego świętego i głoszone przez niego nauki. Posłańcy uznali, że znaleźli go wśród czcicieli bożka zwanego *Fo* lub *Foë*. Przywieźli o nim wieści do Państwa Środka a wraz z nimi – jak ironicznie zauważa Du Halde – bajania zawarte w indyjskich księgach, pełne zabobonów, metempsychozy i ateizmu²⁷⁹.

Jak podaje francuski jezuita, wyznawcy Buddy wierzyli, że narodził się on w Środkowym Królestwie Indii, które Chińczycy nazywali *Chung tien cho* (Zhong tianzhu guo).

²⁷⁶ “Indi Rama, Sinae Xe Kian, Iapones Xaca, Tunekinenses Chiaga vocant”. Kircher, *China monumentis*, s. 152.

²⁷⁷ Kircher, *China monumentis*, s. 152.

²⁷⁸ Mowa o taoizmie, który jezuita omawiał w rozdziale poprzedzającym buddyzm w III tomie swojego dzieła.

²⁷⁹ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 22–23. O chińskim poszukiwaniu prawdy na Zachodzie: Wu Cz'eng-en, *Wędrówka na Zachód* (Warszawa: Czytelnik, 1984); Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, s. 93–127.

Początkowo, zgodnie z japońską wymową, nazywano go *Che kia*, lub *Cha kia*²⁸⁰. Miał pochodzić z królewskiego rodu, a jego matka, *Mo yé* (Maya), miała wydać go na świat przez prawy bok i wkrótce potem umrzeć. Gdy była z nim brzemienna, przyśniło jej się, że połknęła słonia co, według wierzeń, dało początek czci, jaką indyjscy władcy otaczali białe słonie, oraz licznym krwawym wojnom prowadzonym w celu ich zdobycia. Du Halde przytacza dalej, że, według słów wyznawców, *Che Kia* ledwie opuściwszy łono rodzicielki, stanął na nogi, poczynił siedem kroków i wskazując jedną ręką niebo, a drugą ziemię przemówił: „Tylko ja na niebie i na ziemi zasługuję na cześć”²⁸¹.

Jak relacjonuje francuski jezuita, *Che Kia* w wieku siedemnastu lat poślubił trzy kobiety i doczekał się syna, którego Chińczycy nazywali *Mo heou lo* (Rahula)²⁸². Dwa lata później porzucił całą rodzinę, a wraz z nią wszelkie troski życia doczesnego, by pogrążyć się w samotności i oddać pod duchową pieczę czterech mistrzów, których Hindusi nazywali *Ioghi* (Jogini). W wieku trzydziestu lat – jak podaje Jean-Baptiste Du Halde – miał zostać przeniknięty boskością i odtąd był znany jako *Fo*, lub – wedle hinduskiej terminologii – *Pagode*. Uznawszy się za istotę boską, całkowicie poświęcił się głoszeniu swojej nauki. Zdaniem jezuity Budda, przy asyście demona, dokonywał zdumiewających rzeczy, które zarazem budziły lęk i powszechny podziw wśród chińskiego ludu. Te dziwy miały zostać opisane przez Chińczyków w obszernych księgach i ukazane na licznych ilustracjach²⁸³.

Dla Du Halde’a niepojęta była liczba uczniów tego „urojonego boga” (*Dieu chimérique*). Ich liczbę szacowano na osiemdziesiąt tysięcy, a każdy z nich przyczynił się do rozpowszechniania bezbożnych nauk mistrza na całym Wschodzie. Chińczycy nazywali jego wyznawców *Ho chang* (he shang)²⁸⁴, Tatarzy – *Lamami*, Syjameczycy – *Talapoinami*, a Japończycy i Europejczycy – *Bonzami*. Spośród nich dziesięciu, wyróżniających się rangą i godnością, miało opublikować pięć tysięcy ksiąg ku czci swego nauczyciela. Tymczasem – jak relacjonuje francuski jezuita – Budda zdał sobie sprawę z własnej śmiertelności. Gdy osiągnął siedemdziesiąty dziewiąty rok życia i jego ciało uległo znacznemu osłabieniu, poczuł, że zbliża się jego kres, i postanowił ujawnić swoim uczniom prawdę. Oświadczył, że dotychczas przemawiał do nich jedynie przypowieściami. Przyznał również, iż jego nauki miały

²⁸⁰ To zlatynizowane formy chińskiego Shijia (釋迦), czyli skróconego imienia Buddy Śakjamuniego. Jezuiaci oddawali nią fonetycznie pierwszy człon pełnej formy *Sakyamuni* (釋迦牟尼). W Japonii funkcjonuje do dziś jako Shaka (釈迦).

²⁸¹ „Il n’y a que moi dans le ciel & sur la terre qui mérite d’être honoré”. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 23.

²⁸² Chiń. 羅睺羅

²⁸³ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 23.

²⁸⁴ Chiń. 和尚

zagadkowy charakter i przez ponad czterdzieści lat zwodził ich metaforycznymi figurami. Teraz, będąc u schyłku życia, zapragnął przekazać im swoje prawdziwe przekonania i wyłożyć istotę doktryny: „Wiedźcie zatem – miał rzec – że nie istnieje żadna inna zasada wszystkich rzeczy poza pustką i nicością. Z nicości wszystko się wyłoniło i do nicości wszystko musi powrócić. To tam właśnie zmierzają wszystkie nasze nadzieje”²⁸⁵.

Jak zauważa francuski jezuita, to wyznanie Buddy nie wywarło większego wrażenia na jego uczniach, którzy postanowili pozostać wierni wcześniejszym naukom mistrza. Te ostatnie słowa „oszusta”, jak określa go Jean-Baptiste Du Halde, przyczyniły się do słynnego rozróżnienia jego nauki na doktrynę „zewnątrzną” (*extérieure*) i „wewnętrzzną” (*intérieure*). Uczniowie mistrza nie omieszkali po jego odejściu rozprzestrzeniać licznych fantastycznych opowieści. Bez większego trudu przekonali naiwny chiński lud, że ich nauczyciel narodził się osiem tysięcy razy i przemawiał w różnych zwierzęcych wcieleniach, takich jak małpa, smok czy słoń. Francuski jezuita słusznie przypuszcza, że zabieg ten miał ma celu ustanowienie kultu owego bóstwa pod postacią licznych zwierząt, które z czasem stały się obiektem czci w różnych regionach Chin. Wśród licznych uczniów tego „urojonego boga” znalazł się jeden, który był mu szczególnie drogi. To właśnie jemu Budda powierzył swoje najgłębsze tajemnice i zlecił dalsze szerzenie doktryny. Podopieczny ten, znany jako *Moo kia ye* (Mohejiaye)²⁸⁶, otrzymał od mistrza wyraźne instrukcje, by nie zajmował się dowodzeniem dogmatów, ani snuciem rozwlekłych wywodów, lecz by wszystkie publikowane przez siebie dzieła opatrywał jedynie formułą: „Tak oto się tego nauczyłem” (*C'est ainsi que je l'ai appris*)²⁸⁷.

Jak relacjonuje Du Halde, Budda w jednej ze swych ksiąg wzmiankował o starszym od siebie mistrzu, którego Chińczycy nazywali *O mi to*, a Japończycy, wskutek językowego przekręcenia, *Amidą*. Ów, jak pejoratywnie określa go jezuita, „potwór” (*monstre*) miał się objawić w Królestwie Bengalu. Według bonzów osiągnął on tak wysoki stopień uświęcenia i zgromadził tak wielkie zasługi, iż za jego wstawiennictwem możliwe było odpuszczenie wszelkich grzechów. Z tego względu, jak zauważa Jean-Baptiste Du Halde, wyznawcy tej religii nieustannie powtarzali imiona *O mi to* i *Fo*, wierząc, że samo wezwanie tych dwóch rzekomych bóstw wystarczy, by oczyścić się z nawet najcięższych zbrodni i umożliwi bezkarne oddawanie się wszelkim namiętnościom²⁸⁸.

²⁸⁵ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 23–24.

²⁸⁶ Chiń. 摩訶迦葉

²⁸⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 24.

²⁸⁸ *Ibidem*.

2.4. Żywot Laozi

Informacje o Laozi są we wczesnych przekazach jezuickich równie lakoniczne i równie nieprzychylnie, jak o Buddzie. Wzmiankuje o nim w swoich dziennikach Matteo Ricci. Religia ta – podaje on – wywodziła się od filozofa współczesnego Konfucjuszowi, którego, według wierzeń, matka nosiła w łonie przez osiemdziesiąt lat. Z tego względu nadano mu imię *Laozu* (Laozi), oznaczające „starego filozofa” (*Filosopho vecchio*). Nie pozostawił on po sobie żadnej spuścizny w postaci spisanych doktryn i raczej wątpliwym jest, aby pragnął założyć nową religię. Jak podaje Ricci, po śmierci Laozi, jego wyznawcy, zwani taoistami, uznali go za ojca nowej religii i przypisali mu autorstwo ksiąg, odmiennych od innych sekt, które wypełnione są licznymi opowieściami i dziwami²⁸⁹.

O twórcy taoizmu lakonicznie wzmiankują również inni misjonarze jezuicy. Álvaro Semedo pokrótce opisuje:

Drugą sektą jest [sekta – HW] taoistów. Jej twórcą był Laozi, filozof, o którym mówią, że przebywał osiemdziesiąt lat w łonie swojej matki, i że jest współczesny Konfucjuszowi²⁹⁰.

Martino Martini relacjonuje:

Przekracza wiarę to, co o nim [Laozi – HW] piszą – czy to prawdziwie, czy też Chińczycy zmyślają – że przez osiemdziesiąt przebywał w łonie matki, w końcu przez prawą stronę światła wyszedł na świat. Opowieści tej służy liczba dziewięć, [liczba – HW] cudowna, którą nazywają najdoskonalszą, ponieważ dziewięciokrotnie wzięta w siebie zawiera osiemdziesiąt i jeden (czyli $9 \times 9 = 81$); liczbą tą oznaczają tego [człowieka – HW], co doskonale jest spośród wszystkich rzeczy, które można wyrazić liczbami. A ponieważ *Louxam* (Laozi) uważają za kogoś, kto z natury i umysłu przewyższa zwykłą miarę, jak gdyby natura przez tyle lat trudziła się, by go uczynić doskonałym — tę właśnie liczbę [81 – HW] dla niego wymyślili²⁹¹.

Athanasius Kircher podaje:

²⁸⁹ “[...] fingendo varii libri, diversi delle altre sette, con molte favole dette con molto apparato”. *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, t. 1, s. 127–128. Ricci uważał, że Laozi nie pozostawił po sobie żadnych pism ani nie znał dzieła Chuang-zi. Ricci zdawał sobie sprawę z taoistycznych wpływów na społeczeństwo tak jak alchemia, ale nie łączył tego bezpośrednio z doktryną taoistyczną. Mungello, *Curious Land*, s. 70–71. Głównym dziełem jezuickim, zawierającym zarówno żywot Laozi, jak i opis doktryny taoistycznej jest praca Henri Doré: *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. XVIII (Chang-Hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1935). Wpisuje się ona w tradycyjnie postrzeganie taoizmu przez jezuitów jako zabobon.

²⁹⁰ “La segunda Seta es de los Taucus: fue su Autor Lautu, un Filosofo, de que dicen anduvo ochenta años en el vientre de su madre, i es del siglo del Comfuso”. Semedo, *Imperio de la China*, s. 119.

²⁹¹ “Supra fidem est, quod de illo scribunt, aut verus fabulantur Sinæ, annis octoginta de uno in ventre matris latentem, denique per lucis dextram in lucem prodixisse. Argumentum fabulæ servit numerus novem – mirus, quem perfectissimum dicunt, quo novies in decies exogina collegit de uno; quo memorentur ipse, quidquid numeris est omnium absolutum. Cum igitur Louxam immenso esse atque inæstimabili supra vulgarem modum excellenti, tanquam natura laborasset tot annis in eo perficiendo, hunc numerum excogitavere”. Martino Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 134.

Trzecia z bezbożnych religii nosi nazwę *Lanzu* i odpowiada prostemu ludowi oraz egipskim magom. Wywodzi się od pewnego filozofa, który żył w tym samym czasie co Konfucjusz. Twierdzą, że był noszony w łonie matki przez osiemdziesiąt lat zanim się urodził, i z tego powodu nazwano go *Lanzu*, czyli „stary Filozof”. Dogmat ten obiecuje raj, złożony z duszy i ciała, i w swoich świątyniach ukazują wizerunki niektórych, o których opowiadają bajki, że w ten sposób wzniesli się ku niebiosom²⁹².

Przywołane powyżej przekazy jezuitów poświęcone Laozi, pochodzące drugiej połowy XVII wieku, są wyjątkowo uproszczone i ograniczają się w zasadzie do powtarzania tej samej legendy o osiemdziesięciu latach spędzonych w łonie matki. Smedo wspomina o niej zdawkowo, dodając jedynie, że Laozi i Konfucjusz byli sobie współczesnymi. Martini rozwija wątek długiego rozwoju embrionalnego Laozi, nadając mu bardziej erudycyjną interpretację poprzez symbolikę liczby dziewięć, rozumianej jako znak doskonałości. Kircher natomiast ujmuje taoizm polemicznie, zestawiając go z magią egipską i podkreślając obecną w tej religii obietnicę raję oraz towarzyszącą jej ikonografię świątynną. W efekcie trzy relacje, mimo różnic w ujęciu, sprowadzają się do powielania tych samych lakonicznych treści.

O taoizmie, w tym o Laozi, wzmiankuje również Tomasz Dunin Szpot w *Historiae Sinarum Imperii*. Pierwsze odniesienie pojawia się na początku pierwszej księgi, w której Szpot ukazuje, iż potępiona sekta taoistów pojawiła się w Państwie Środka za czasów Konfucjusza, zaś jej założycielem był Laozi – rywal Mistrza Kong. Chociaż nie pozostawił po sobie pisemnej spuścizny, to miał swoich wyznawców, których wtajemniczał w magiczne sztuki i ukazał nowy porządek rzeczy dotyczących obyczajów i boskości według swoich wyimaginowanych koncepcji. W końcu ci, którzy wierzyli w „majaki zgrzybiałego Starca” (*Hi demum, qui deliria decrepiti Senis [credebant]*), którego w ten sposób tytułowano z powodu jego pyszałkowatości, lub z chęci nadania jego nauce autorytetu i wartości szafując kłamstwem, że przez osiemdziesiąt lat natura przygotowywała go w łonie matki do mądrości, z którą przyszedł na świat²⁹³, ci właśnie poplecznicy, którzy zbierali „brednie płynące z ust Starca niczym tchnienie” (*qui*

²⁹² “Tertium profanae religionis dogma *Lanzu* appellatur, & respondet plebeis, & Magis Aegyptiis, à Philosopho quodam, qui eodem cum *Confutio* tempore floruit, originem traxit; eum fingunt 80 annis in parentis alvo gestatum, priusquam nasceretur, qua ex causa *Lanzu*, id est, *Philosophus senex* appellatur. Hoc dogma paradisum spondet, ex anima & corpore constitutis, & in suis templis quorundam effigies exponunt, quos hac ratione ad coelos evolasse fabulantur”. Kircher, *China monumentis*, s. 133.

²⁹³ Szpot powtarza wcześniejsze przekazy jezuickie. Współcześni badacze oferują jeszcze bardziej rozbudowaną wersję narodzin Laozi i jego wcieleń. Utożsamiany jest on z Dao, z aktem stworzenia świata, z Nauczycielem poszczególnych dynastii cesarskich. Narracje te rozwijały motyw jego cudownych narodzin, wydłużając czas przebywania w łonie matki i obdarzając go fizjonomią mędrca, a także rozszerzały opis jego dalszego życia i nieśmiertelności. W przedstawieniach tych Laozi jawi się bądź jako wędrujący na zachód i nawracający barbarzyńców na swoją naukę (określaną wówczas mianem „buddyzmu”), bądź jako wstępujący do nieba i powracający, by przekazywać objawienia i różne nauki taoistyczne w Chinach. *The Encyclopedia of Taoism*, t. 1, ed. Fabrizio Pregadio (London–New York: Routledge, 2008), s. 611–619

deliria ex ore senis cadentia velut auram colligebant), gdy ten nakazał pogrzebać ze sobą wszystkie swoje pisma. Uczniowie, wszystko to, co zebrali, i to, co od niego usłyszeli, skompilowali w jeden zbiór, ku jego wiecznemu upamiętnieniu, i wydali na światło dzienne. Następnie, jak podaje Szpot, zjednoczywszy się ze sobą założyli nową sektę, którą nazwali *Tao-kiao* (dao-jiao)²⁹⁴.

O Laozi wzmiankuje również Jean-Baptiste Du Halde²⁹⁵. Francuski jezuita podaje, że założycielem taoizmu był *Lao Kiun*, który według wyznawców przebywał w łonie matki przez osiemdziesiąt lat by następnie narodzić się z jej lewego boku i tym samym doprowadzić do śmierci rodzicielki. Księgi mistrza przetrwały próbę czasu, choć – jak powszechnie uważano – zostały przekształcone przez jego uczniów. Niemniej jednak, jak przychylnie zauważa du Halde, wciąż zawierały maksymy i rozważania godne filozofa, skupiające się na kwestiach cnoty, unikania zaszczytów, odrzucenie bogactwa oraz szczęśliwej troski duszy, która wznosząc się ponad wszelkie ludzkie sprawy, jest przekonana o własnej samowystarczalności. Wśród tych sentencji, jak dalej relacjonuje jezuita, była jedna, którą Laozi zwykł często powtarzać, zwłaszcza w kontekście rozważań nad genezą Wszechświata. Jak mawiał: „Dao, czyli rozum, zrodziło jedno, jedno zrodziło dwa, dwa zrodziły trzy, a trzy zrodziły wszystkie rzeczy” (*Le Tao [...] ou la raison a produit un, un a produit deux, deux ont produit trois, & trois ont produit toutes choses*)²⁹⁶. Du Halde zauważa, że chiński filozof zdawał się posiadać pewne wyobrażenie o bóstwie, choć, jego zdaniem, było to wyobrażenie bardzo prymitywne. Moralność szkoły tego filozofa i jego uczniów, jak podaje francuski jezuita, była zbieżna z moralnością epikurejczyków. Zakładała ona unikanie gwałtownych pragnień i namiętności, które mogłyby zakłócić spokój i wewnętrzną równowagę duszy. Zgodnie z tą nauką, troską każdego mędrca powinno być prowadzenie życia wolnego od smutku i niepokoju, a aby to osiągnąć, należy

²⁹⁴ “Hi inquam familiares, qui deliria ex ore Senis cadentia velut auram colligebant, cum ille omnia sua scripta secum sepeliri iussisset, omnia illa quae collegerant, quaeve ex illo audiverant, ad perpetuam eius memoriam in unum fascem compegerunt, et in lucem ediderunt, secumque uniti novam sectam instituerunt, quam vocarunt Tao-kiao”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 3v.

²⁹⁵ Du Halde poświęca taoizmowi trzy strony. Zwolenników mistrza Laozi nazywa doktorami prawa 道子 (*Docteurs de la Loi*). Theodore N. Foss, *A Jesuit Encyclopedia for China. A Guide to Jean-Baptiste du Halde's "Description... de la Chine" (1735)*, t. 1–2. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy (Chicago–Illinois, 1979), s. 451. Francuska transkrypcja *tao sseë* może odnosić się zarówno do chińskiego dao zi (道子) – syn dao, jak i dao shi (道士) – nauczyciel dao. Du Halde, używając określenia *Docteurs de la loi*, wskazuje raczej na to drugie znaczenie, natomiast Foss opowiada się za pierwszym. W późniejszej literaturze jezuickiej, zestawiano *dao* z greckim *logos* Εὐ ἀρχή ην ο Λόγος. (Jan 1.1). Patrz *Tao Te Ching by Lao Tzu*, transl. Jonathan Star (London: Penguin, 2001), rozdz. 25.

²⁹⁶ “Dao sheng yi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu” (道生一，一生二，二生三，三生萬物). Angielskie wydanie patrz: *Tao Te Ching by Lao Tzu*, rozdz. 42.

wyżyć się zarówno rozważań nad przeszłością, jak i zbędnych dociekań dotyczących przyszłości²⁹⁷.

Relacja du Halde o Laozi, choć nacechowana krytyką, ukazuje ambiwalentny stosunek jezuitów do tradycji chińskiej. Z jednej strony podkreśla on fantastyczne i baśniowe elementy związane z założycielem taoizmu, z drugiej jednak dostrzega w jego nauce wartościowe treści natury moralnej i filozoficznej. Du Halde sytuował nauczanie Laozi w perspektywie porównawczej wobec tradycji zachodniej – zwłaszcza epikureizmu – widząc w jego nauczaniu pewien potencjał etyczny. W szerszym kontekście francuskich relacji osiemnastowiecznych zauważyć można pewną tendencję do „nobilizacji” nie tylko konfucjanizmu, wskazywanego jako wzór do naśladowania, lecz także wybranych elementów taoizmu, który oceniano bardziej przychylnie niż buddyzm. Doceniano w tej religii refleksję etyczną i kosmologiczną, a figurzyści – jak Joachim Bouvet – podejmowali nawet próby interpretacji i przekładu *Dao de jing* według chrześcijańskiego klucza interpretacyjnego, dopatrując się w tym tekście śladów prawdy objawionej²⁹⁸.

Jak już wspomniano, Martino Martini relacjonując spotkanie Konfucjusza i Laozi podkreśla, że ten pierwszy był zainteresowany wykładnią rytów. Laozi, jako archiwista królewski był zapewne największym specjalistą w państwie Chou od tych spraw. Sima Qian opisuje to spotkanie bardziej szczegółowo. W relacji Sima Qiana Konfucjusz udaje się do Zhou, aby zasięgnąć rady Laozi w sprawie rytuałów. Laozi odpowiedział, że dawni mędrcy i ich kości dawno już obróciły się w proch, a przetrwały jedynie ich słowa. Człowiek szlachetny powinien umieć dostosować się do czasu: gdy sprzyjają okoliczności, działa jawnie, niczym woźnica poskramiający konie, gdy nie sprzyjają – usuwa się w cień niczym powój niesiony przez wiatr. Konfucjusz był pod wrażeniem tych słów. Podzielił się ze swymi uczniami następującą refleksją:

Wiem, że ptaki potrafią latać, ryby potrafią pływać, zwierzęta potrafią biegać. Na biegające można zastawić sieci, na pływające można zarzucić wędki, na latające można użyć strzał. Ale co do smoka, to nie wiem, jakim sposobem unosi się on na wietrze i chmurach oraz wznosi ku niebu. Dziś ujrzałem Laozi – czyż nie jest on właśnie takim smokiem?²⁹⁹

²⁹⁷ “La Morale de ce Philosophe & de ses disciples est assez semblable à celle de nos Épicuriens. Elle consiste à écarter les désirs véhémens, & les passions capables de troubler la paix & la tranquillité de l'ame. Selon eux l'attention de tout homme sage est de passer sa vie sans chagrin & sans sollicitude, & pour cela de bannir tout retour sur le passé, toute recherche inutile de l'avenir”. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 19. Du Halde w tym ustępie łączy elementy epikureizmu i stoicyzmu.

²⁹⁸ Foss, *A Jesuit Encyclopedia for China*, s. 451–453.

²⁹⁹ Martino Martini, *Opera Omnia*, t. 4. part 1, s. 265; *The Grand Scribe's Record. Revised Volume VII. The Memoires of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien*, ed. William H. Nienhauser (Nanjing – Bloomington: Indiana University Press – Nanjing University Press, 2021), s. 40–41.

Z powyższych relacji wynika, że w sferze mityczno-historycznej jezuici starali się wiernie oddać chińskie legendy o początkach cywilizacji. Ich opisy były jednak nieodłącznie osadzone w kategoriach biblijnych i klasycznych, które nadawały im europejski kontekst interpretacyjny. W ten sposób relacje jezuickie ukazują zarazem ich dążenie do rzetelności i obiektywności, jak i granice wyznaczone przez własną perspektywę teologiczną.

ROZDZIAŁ III. SFERA DOKTRYNALNO-FILOZOFICZNA

3.1. Archaiczny monoteizm chiński

W XIX wieku misjonarze z Zachodu jako jedną ze strategii ewangelizacyjnych przyjmowali metodę przekonywania Chińczyków, że w zamierzchłych czasach byli monoteistami. Wykorzystywali w tym celu narzędzia filologiczne oraz elementy duchowości i praktyk rytualnych społeczeństwa chińskiego. Z punktu widzenia chrześcijaństwa podejmowali próby odnalezienia śladów pierwotnego monoteizmu w religijności starożytnych Chin, by ułatwić proces chrystianizacji. Ponadto, analizowali zjawisko monoteizmu w szerszym, ogólnoazjatyckim wymiarze, sugerując, że na przestrzeni dziejów nastąpiło stopniowe wypaczenie pierwotnej wiary w jednego Boga – od Persji aż po Chiny³⁰⁰.

Niektórzy protestanccy misjonarze starali się nawet dowodzić, że w znakach chińskich jest zakodowana śladów narracji biblijnej w starożytnym piśmie chińskim. Przykładem jest znak 船 (chuan, łódź), który miały według nich zawierać odniesienie do historii o arce Noego. Znak ten składa się z trzech elementów: 舟 (łódź, statek), 八 (osiem) oraz 口 (usta, osoba). Zestawienie to zostało zinterpretowane jako nawiązanie do ośmiu osób znajdujących się na arce: Noego, jego żony, trzech synów i ich żon. Taka analiza opiera się jednak nie na klasycznej etymologii języka chińskiego, lecz na teologicznym założeniu, że chińskie znaki zawierają ślady pierwotnego objawienia opartego na przekazie biblijnym³⁰¹.

Kiedy w V wieku przed Chrystusem zaczął rozpowszechniać się taoizm i konfucjanizm a cztery wieki później buddyzm, te trzy religie wprowadziły nowy synkretyczny paradygmat religijny, spychając w zapomnienie stary wzorzec monoteistyczny. Chińczycy zapomnieli, że ich przodkowie służyli jednemu Bogu, nie mieli żadnych mitów ani bożków i przestrzegali surowego kodeksu moralnego³⁰². Jedną z przyjętych linii argumentacji była ta łącząca powstanie niektóre znaków chińskich z budową Wieży Babel. Protoplaści starożytnych Chińczyków nie byli bynajmniej barbarzyńcami, lecz ludem, który posiadał rozległą wiedzę w zakresie rzemiosła, rolnictwa oraz nauk. Wywodzili się oni z rejonu opisanego w księdze

³⁰⁰ Najnowsze omówienie tego zagadnienia patrz: Huaiyu Chen, *Seeking Monotheism in Chinese Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2025), s. 1–59.

³⁰¹ C. H. Kang, Ethel R. Nelson, *The Discovery of Genesis: How the Truths of Genesis Were Found Hidden in the Chinese Language* (St. Louis: Concordia Publishing House 1979), s. XII.

³⁰² Ibidem, s. 2.

Genesis. Świadczyć o tym miała między innymi *Księga Historii* (Shu Ching), którą odkrył i zachował dla przyszłych pokoleń Konfucjusz³⁰³.

W starożytnych Chinach, w czasach trzech pierwszych dynastii – Xia, Shang i Zhou – czyli od około 2205 do 255 roku p.n.e., przed tzw. okresem osiowym, a więc przed epoką Konfucjusza, Laozi i Buddy Gautamy – panował niepodzielnie monoteizm. Świadczyć o tym miały zdaniem misjonarzy protestanckich zapisy historyczne przekazywane z dynastii na dynastię czczono Najwyższego Władcę Niebios, Shangdi, określanego również mianem Tian a niekiedy także Shen³⁰⁴. W istocie, Chińczycy byli wówczas monoteistami żyjącymi pośród świata pełnego politeistycznych kultów³⁰⁵.

Misjonarze protestanccy nie byli pomysłodawcami tej koncepcji. Podobna strategia ewangelizacyjna została wprowadzona już przez misjonarzy jezuickich pracujących w Chinach. Kiedy Philip Couplet podsumowywał w dziele *Confucius Philosophus Sinarum* pracę trzech pierwszych pokoleń jezuitów w Chinach na pierwszym miejscu wymienił religię uczonych, która dominowała w zamierzchłej starożytności. Wówczas narodził się monarchiczny ustrój, porządek moralno-prawny oraz wysoka organizacja życia społecznego, która przetrwała przez cztery tysiące lat. Było to możliwe tylko dzięki monoteistycznej religii, która na pierwszym miejscu stawiała Stwórcę Nieba i Ziemi:

[...] na pierwszym miejscu stawiali religię a potem władzę. Naród ten czcił najwyższe bóstwo określane jako *Xam ti*, czyli Najwyższego Władcę Nieba (*Supremum caeli Imperatorem*), oraz inne duchy jako niższych zwierzchników rzeczy, choć tajemnice boskiej natury – zbyt wzniosłe i oddalone od zmysłów – celowo pomijano w mowie, by nie wzbudzać herezji w narodzie niestałym i żadnym nowości. Porządek polityczny opierał się na modelu patriarchalnym, gdzie rządzący uważali się za ojców, a poddani – za synów. I oto właśnie cała zasada oraz filozofia starożytnego wieku, o której obszernie traktujemy w *Scientia Sinica* [...] Pozostaje zatem do zbadania, czy jakaś inna filozofia została wprowadzona w późniejszych czasach, której starożytni mędracy zupełnie nie znali, a którą jedynie – jak mówią – nowożytni komentatorzy po czterdziestu wiekach wydobyli z grobu i pokazali chińskiemu światu. Aby jednak postępować w sposób uporządkowany, najpierw należy zbadać, kim oni byli, jak wielkim autorytetem się cieszyli i kiedy się pojawili; a następnie, z jakiego źródła zaczerpnęli tę naukę, czyli tę nową filozofię; i wreszcie, co ostatecznie usiłowali ustalić jako zasadę i fundament swojej doktryny³⁰⁶.

Według Claudii von Collani, jezuici w Chinach rozwijali działalność misyjną w duchu modelu grecko-rzymskiego, zakładającego, iż od narodów pogańskich można wymagać jedynie

³⁰³ Ibidem, s. 11–12.

³⁰⁴ Według Mircea Eliade „religijne poczucie transcendencji sfery boskiej wywołuje już sama obecność nieboskłonu” albowiem niebiosy istnieją w sposób absolutny, są wysokie, nieskończone, wieczne i potężne. Mircea Eliade, *Sacrum a profanum – o istocie sfery religijnej* (Warszawa: Alatheia, 2008), s. 124.

³⁰⁵ Kang, Nelson, *The Discovery of Genesis*, s. 14.

³⁰⁶ Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, s. XXXIV–XXXV

zachowania prawa naturalnego. Couplet, idąc tropem Laktancjusza, utrzymywał, że cząstki prawdziwej religii obecne są w dawnych tradycjach – w prorocत्वach Sybilli czy naukach Hermesa Trismegistosa – a zadaniem misjonarza jest wydobyć owych fragmentów objawionej prawdy z otaczającej je skorupy błędu i bałwochwalstwa. W tym duchu Joachim Bouvet dostrzegał w Konfucjuszu autentycznego proroka, podczas gdy taoizm, buddyzm i neokonfucjanizm uważał za nauki fałszywe. Collani podkreśla, iż sam Couplet pojmował swe dzieło jako poszukiwanie śladów boskiego objawienia w starożytnej nauce chińskiej. Zadaniem misjonarza było wydobywanie tych pierwszych promieni światła (*primae lucis radium elicere*) i załączków cnoty (*virtutum semina*). Sukces misji mógł się zatem opierać jedynie na powrocie do kanonicznych tekstów chińskich, z których należało wydestylować czystą naukę nie skażoną przez późniejsze komentarze. W tym kluczu Couplet dzielił dzieje powszechne na trzy epoki praw: *lex naturalis*, *lex mosaica* oraz *lex evangelica* (tę ostatnią nazywano również *lex divina*, *lex Christi* czy *lex gratiae*). Prawo naturalne, wedle jego przekonania, znane było Chińczykom jeszcze przed sprowadzeniem buddyzmu w roku 65 po Chrystusie; dopiero wraz z tym kultem pojawiły się w Chinach pierwsze posągi i wizerunki fałszywych bóstw. Religia ludowa, do której zaliczał taoizm – starszy od buddyzmu i szerzący wiarę w ziemską nieśmiertelność, wróżby i magię – też stanowiła w jego oczach wypaczenie pierwotnej tradycji. Najcięższe oskarżenie kierował jednak przeciw neokonfucjanistom, określanych przezeń mianem *novatores*, którzy – jak pisał – zanieczyścili prawdziwą naukę fałszem i kłamstwem³⁰⁷.

W pierwszym katechizmie katolickim, który ukazał się drukiem w 1584 roku³⁰⁸, Michele Ruggieri jeszcze w sposób scholastyczny ukazuje Boga, przywołując klasyczną anegdotę, która ma ukazać chińskiemu odbiorcy, iż koncepcja monoteistyczna jest czymś trudnym do pojęcia, aczkolwiek można ją dowodzić na fundamencie prawa naturalnego:

³⁰⁷ Claudia von Collani, „Philippe Couplet's Missionary Attitude Towards the Chinese in Confucius Sinarum Philosophus”, w: *Philippe Couplet, S. J. (1623–1693). The Man Who Brought China to Europe* (Nettel: Steyer Verlag, 1990), s. 37–54. Niechęć do neokonfucjańskiego nowinkarstwa łączy się z potępieniem „res novae” w ogóle, które w tradycji cyceroniańskiej wiązało się z obaleniem starego porządku, do nowinkarzy zaliczano też protestantów, a jeszcze w XIX wieku papież Leon XIII potępił „rerum novarum cupiditas”. Kiedy Couplet podaje, że „Ante invectam cum idolo Foe ex India superstionem (anno scilicet post Christum 65) nullum vanorum Deorum simulachrum, statuum nullam in Sinis extitisse”. *Confucius Sinarum Philosophus*, s. LXXVIII. W podobnym duchu Dunin Szpot opisywał cywilizację koreańską, która rzekomo miała być pozbawiona idololatrii i zachowywać pierwotną nieskażoną naukę, tym samym będąc przygotowaną na chrześcijaństwo: „Ratio gubernandi Regni eadem, quae Sinis, Pro Magistro Regni, ut Sinae Confucium, ita Coreani venerantur antiquum quendam Literatum Confucio similem. An notitiam unius Veri Numinis habeant, incertum est. Constat nihilominus, nulla ibi esse per Urbes et Oppida, pagosque idolorum delubra, nulla per domos simulacra. Gens nulla aptior recipiendo Evangelio, si Europaeis licitum esset, per murum Sinicum et Tartariam penetrare [...]”. ARSI. Jap. Sin 102, f. 15r.

³⁰⁸ Ruggieri spisał katechizm najpierw w języku łańcińskim w Macau. W 1584 roku ukazał się drukiem w języku chińskim 1500 kopiach w Zhaoqing. W 1640 roku ukazała się drukiem jego poprawiona wersja jako *Tianzhu Shenjiao Shilu*. Eugenio Lo Sardo, „Michele Ruggieri's Atlas of China”, w: *Michele Ruggieri and Jesuits in China*, ed. Eugenio Lo Sardo, Antonella Parisi, Raffaele Pittella, t. 1-2 (Roma – Macao: Archivo di Stato di Roma – Instituto Cultural do Governo da R. A. E. de Macau, 2013), s. 177.

Pewnego razu usłyszałem, że w dawnych czasach żył władca, który pragnął dowiedzieć się czegoś o Panu Nieba. Zapytał więc swojego cnotliwego ministra, który odparł: „Pozwól mi oddalić się na miesiąc, aby rozważyć tę kwestię — dopiero potem ośmielę się odpowiedzieć.” Gdy nadszedł wyznaczony dzień, władca ponowił pytanie. Minister odpowiedział: „Temat ten jest subtelny. Naprawdę trudno na niego odpowiedzieć. Czy mogę prosić o kolejny miesiąc na namysł?” I tak minęły trzy miesiące, a minister wciąż nie udzielił odpowiedzi. Władca rozgniewał się: „Dlaczego tak mnie dręczysz i znieważasz?” Minister odrzekł: „Jak mógłbym ośmielić się szydzić z Waszej Wysokości? To tylko dlatego, że temat ten jest zawily i głęboki; im bardziej się nad nim rozmyśla, tym głębszy się wydaje. To jak wpatrywanie się w słońce — im dłużej patrzysz, tym bardziej oślepiają się oczy. Dlatego tak trudno udzielić odpowiedzi³⁰⁹”

Ruggieri przedstawia szereg dowodów na istnienie Boga, zaczerpniętych z tradycji scholastycznej, lecz dostosowanych do chińskiego odbiorcy. Podstawą jego rozumowania jest wariant argumentu *consensus gentium*, który cieszył się popularnością we wczesnonowożytnej Europie. W swobodnej interpretacji argument ten głosi, że istnienie Boga można dowieść na podstawie powszechnej zgody wszystkich ludów co do istnienia istoty boskiej. Argument ten ma swoje precedensy w grecko-rzymskiej starożytności, w kontekście politeistycznym, lecz został zaadaptowany przez chrześcijańskich autorów, takich jak Laktancjusz, do sugerowania, że poganie mają wrodzoną wiarę w bóstwo monoteistyczne.

Jak pokazuje Jakob De Roover, odkrycie Nowego Świata postawiło ten argument pod znakiem zapytania, ponieważ wiele „ludów pierwotnych” wydawało się nie znać Boga³¹⁰. Alessandro Valignano w *Catechismus Christianae fidei* odwołał się jednak do tego argumentu, by zbudować teologiczny pomost między Europą a Japonią. W *Tianzhu shilu* Ruggieri wykazuje jednak głęboki sceptycyzm wobec istnienia w Chinach jakiegokolwiek wiedzy o bóstwie analogicznym do Boga chrześcijańskiego. W przytoczonej wymianie zdań zarówno Ruggieri, jak i jego chiński rozmówca przyznają, że w klasyce chińskiej nie ma żadnego śladu Boga w sensie chrześcijańskim. W liście do generała zakonu Everarda Mercuriana (1514–1580) Ruggieri otwarcie stwierdza, że Chińczycy są „pozbawieni poznania Boga i tej pierwszej i najwyższej przyczyny” (*priva della cognitione de Iddio et di quella prima e suprema causa*), a wszystko przypisują „Niebu” (Tien)³¹¹. Dlatego Ruggieri przekształca argument *consensus gentium* w wersję świecką: powszechne uznanie, że istnieją społeczni zwierzchnicy, przed którymi trzeba się rozliczać. Jego późniejsze tłumaczenia klasyków konfucjańskich pokazują

³⁰⁹ Michele Ruggieri's *Tianzhu shilu* (*The True Record the Lord of Heaven, 1584*), ed. Daniel Canaris, *Studies in the History of Christianity in East Asia*, vol. 5, ed. Murat Antoni Ucerler SJ, Wu Xiaoxin (Leiden: Brill, 2022), s. 94–95.

³¹⁰ Jakob De Roover „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion”, *Numen* 61/1 (2014): 5–32.

³¹¹ *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole di P. Pietro Tacchi Venturi S.I., t. 2 (Macerata: stab. tip. F. Giorgetti 1911–1913), s. 402.

jednak, że z czasem zmienił swoje stanowisko i przyjął, iż w chińskiej myśli istnieją analogie do Boga³¹².

Katechizm katolicki, oparty o dialog zachodniego uczonego z chińskimi literatami, opublikował również Matteo Ricci. W łacińskim wstępie do dzieła włoski jezuita omawia strukturę pracy, którą dzieli na osiem części. Ricci nazywa swoje dzieło *Catechismus Sinicus*³¹³. Rozdział pierwszy traktuje o Bogu, który na początku stworzył niebo i ziemię wraz ze wszystkimi ich elementami, a także kieruje nimi i zachowuje je w istnieniu. Rozdział drugi demaskuje błędy wielu myślicieli, którzy błędnie pojmowali pierwszą przyczynę. Autor europejski szczególnie potępia nauki Xekiaia i Laocjusza, z których pierwszy głosi, że początkiem wszystkiego jest Pustka, a drugi – że Nic. Jednocześnie chwali szkołę uczonych, która za zasadę pierwszą uznaje coś stałego i trwałego.

W rozdziale trzecim pojawia się rozważanie nad duszą ludzką: autor dowodzi jej nieśmiertelności oraz wskazuje na jej zasadniczą odmienność względem dusz pozostałych istot żyjących. Rozdział czwarty krytycznie odnosi się do błędnych przekonań na temat duchów oraz dusz ludzkich, obalając pogląd, jakoby wszystkie byty w świecie miały stanowić jedną substancję. Rozdział piąty rozprawia się z fałszywą doktryną wędrówki dusz z ciała do ciała poprzez sześć ścieżek, porusza kwestię powstrzymywania się od zabijania zwierząt oraz przedstawia właściwą, rozumną przyczynę postu. Rozdział szósty najpierw odpiesza błąd tych, którzy twierdzą, że ludzkim czynom nie powinna towarzyszyć żadna intencja. Następnie dowodzi istnienia nagrody dla dobrych w niebie oraz kary dla złych w piekle — obu wiecznych. Rozdział siódmy głosi, że natura człowieka jest dobra, oraz wskazuje te cnoty, w których najlepiej realizują się wierni chrześcijańskiej religii. Rozdział ósmy zwięźle omawia pewne cechy europejskich obyczajów i praw, wyjaśnia, dlaczego zwiastuni Ewangelii nie wstępują w związek małżeński, oraz podejmuje temat Wcielenia Boga, jak rozumieją je narody zachodnie³¹⁴. Celem traktatu było przedstawienie koncepcji chrześcijańskiego Boga jako 天主 („Pan Nieba”) i wykazanie, że był On przyczyną wszechrzeczy.

³¹² Szersze omówienie recepcji klasyków konfucjańskich przez Ruggieriego: Thierry Meynard SJ, Roberto Villasante SJ, *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018).

³¹³ Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, transl. Douglas Lancashire, Peter Hu Kuo-chen, SJ (Boston: Institute of Jesuit Sources, 2016), w oparciu o egzemplarz z 1603 roku znajdującego się w Casanatense (MS 2136).

³¹⁴ „Caput primum disserit de Deo, qui principio creavit Coelum et terram cum rebus omnibus, eaque gubernat atque conservat [...] Caput secundum. Declarantur errores multorum, qui perperam sensere de prima causa [...] Caput 3m. disputat de anima hominis, et asserit eam esse immortalem et valde diversam ab anima reliquorum animalium [...] Caput 4m. exagitat et refellit pravos opiniones de spiritibus et animis hominum, et probat omnia quae sunt in mundo non posse dici unam esse substantiam [...] Quintum Caput disserit de falso dogmate transmigrationis animarum de corpore in corpus per sex itinera, et de abstinentia ab occisione animalium, et affert

Matteo Ricci oparł swój racjonalny wywód na zachodniej teologii scholastycznej, łączącej myśl Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, którą powiązał z chińską koncepcją li (理). W klasycznym konfucjanizmie li oznaczało zasadę, porządek świata, racjonalną strukturę rzeczywistości, często zestawianą z materią (qi 氣)³¹⁵. Autor odwołuje się do logicznej struktury przyczynowości. Tekst ma charakter dialogu, który mógł być inspirowany dialogami platońskimi oraz strukturą katechizmów katolickich opracowanych przez jezuitów³¹⁶. Występują w nim dwie osoby: uczony chiński i uczony zachodni. Pytania i odpowiedzi prowadzą do kolejnych wniosków. Ricci wskazuje na trzy tradycje obecne w Chinach: szkoła uczonych (konfucjanizm), szkołę Drogi (taoizm), oraz naukę Buddy. Tylko ta pierwsza, religia uczonych, posiadająca koncepcję Wielkiego Początku (Taiji 太極) właściwie odczytała duchową rzeczywistość. Pozostałe dwie, głoszą błędne nauki, choćby poprzez akcentowanie pojęcia „nicości” (wu 無) i „pustki” (xu 虛) i pozbawione są rozumności i woli. Ricci używa pojęcia *Tianzhu* jako odpowiednika Boga chrześcijańskiego, co łączy z występującą w klasycznych tekstach chińskich koncepcją Najwyższego Władcy (Shangdi). Ricci opiera się na pojęciach chińskich, nadając im nowe znaczenie na potrzeby ewangelizacji³¹⁷.

Kluczowym fragmentem dialogu jest rozmowa, która dotyczy dowodu z ksiąg kanonicznych na istnienie Pana Nieba. Rozpoczyna ją chiński uczony od argumentu, że od czasów starożytnych aż po współczesność władcy chińscy czcili Niebo (tian 天) na podobieństwo szacunku okazywanego rodzicom (fumu 父母)³¹⁸. W tym celu wprowadzono

rectam ieiunii causam [...] Sextum caput primo oppugnat errorem quorundam qui dicunt nullam operibus nostris debere adhiberi intentionem. Postea probat post mortem esse praemium bonorum in Caelo, et poenam malorum in Inferno, utrumque sine fine [...] Caput 7m. declarat hominis naturam esse bonam, et in quibus virtutibus maxime exercitantur Christianae Religionis homines [...] Caput 8m. summam aliqua dicit de moribus et legibus Europaeis et redditur causa quam ob rem Evangelii annunciatore uxorem non ducant, et de Dei Incarnatione apud occidentales populos”. Streszczenie dzieła Ricciego w języku łacińskim znajduje się w chińskim rękopisie Biblioteka Casanatense, MS 2136, 1, 2r, 4v–10r. Transkrypcja tekstu łacińskiego: Ricci’s Latin Summary of The True Meaning of the Lord of Heaven w: Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, s. 375–384.

³¹⁵ Matteo Ricci nie powoływał się na Pismo Święte, gdyż uczeni konfucjańscy nie mieli żadnego przygotowania teologicznego w tym względzie.

³¹⁶ Pierwszym i najważniejszym jezuickim katechizmem była *Summa Doctrinae Christianae*, wydana po raz pierwszy w 1555 roku i opracowana przez Piotra Kanizjusza SJ. Do jego śmierci w 1597 roku doczekała się około 330 wydań. Hilmar M. Pabel, recenzja książki Thomasa Flowersa SJ, „The Reform of Christian Doctrine in the Catechisms of Peter Canisius (Leiden: Brill, 2023)”, *Journal of Jesuit Studies* 2 (2024): 331–336.

³¹⁷ Tomasz Dunin Szpot wielokrotnie podkreśla w swych dziełach *Historiae Imperii Sinarum* oraz *Collectanea*, że Ojcowie (Patres) byli *Magistri Legis Divinae*. Prawo Boże miało wymiar nadprzyrodzony, ale było zakotwiczone w prawie naturalnym.

³¹⁸ Pisze o „Niebie” (tian 天, gr. οὐρανός) Matteo Ricci będąc pod urokiem piękna i bogactwa semantycznego znaków chińskich: „Zaletą i użytecznością tego pisma jest to, że wszystkie narody, które go używają, rozumieją je wzajemnie przez pisanie listów i książek, choć ich języki mówione są bardzo różne, tak że nie są wzajemnie zrozumiałe. Dlatego Japończycy, Syjamczycy i Chińczycy – królestwa bardzo od siebie oddalone i różniące się językiem – rozumieją się doskonale dzięki temu samemu pismu, które może służyć wszystkim. I tak, jeśli słowo aqo jest zapisane dla oznaczenia nieba, my nazywamy je ciel, Japończycy ten, Syjamczycy inaczej, Łacina mówi

kult państwowy polegający na składaniu ofiar. Gdyby władcy starożytni zrozumieli naturę Najwyższej Ostateczności (Taiji), że była Ona stwórcą nieba i ziemi oraz pierwszym przodkiem ludzkości, wówczas za najważniejszą rzecz swego działania obraliby wprowadzenie Jego kultu. Chiński uczyony w tym miejscu wprowadza rozróżnienie między współczesnym a starożytnym rozumieniem taiji, wskazując, że doktryna Ricciego pokrywa się z nauczaniem legendarnych władców i mędrców. Późniejsze pokolenia cesarzy i uczonych chińskich zagubiło tę prawdę. Ricci zauważa, że Chińczycy czczą Niebo i Ziemię jako jedność, ale uważają, że świat jest zbyt zróżnicowany, aby miał jedno źródło. Według Ricciego niebo i ziemia, chociaż różne od siebie, są częścią stworzenia. Tylko Pan Nieba jest jedyny i niepodzielny, i tylko On zasługuje na najwyższą cześć³¹⁹. Chociaż taoiści mają swoje wyobrażenia Pana Nieba, nie ono nic wspólnego z prawdziwym Bogiem.

Ten, który w moim skromnym kraju nazywany jest Panem Nieba, to ten, który w języku chińskim określanym jest jako Shangdi. Nie jest on tożsamy z wyobrażeniami Tajemniczego Cesarza lub Jadelitowego Cesarza rzeźbionego przez taoistów, ponieważ był jedynie pustelnikiem w górach Wudang. Skoro był człowiekiem, jak mógł być Władcą nieba i ziemi?³²⁰.

Zdaniem Ricciego o wiele pewniejsze są konfucjańskie teksty kanoniczne, z których przytacza jeden passus z *Doktryny Środka*, cztery przykłady z *Księgą Pieśni*, jeden fragment z *Księgi Przemian*, dwa ustępy z *Księgi Rytów*, trzy cytaty z *Księgi Dokumentów*³²¹. Już w pierwszym wymienionym dziele znajdujemy według niego dowód na to, że składanie ofiar przez Chińczyków w czasach starożytnych było wyrazem czci Najwyższemu Władcy³²². W podobnym duchu cytuje *Księgę Pieśni*, w której jeden z hymnów wysławia trzech dawnych władców, którzy siłą i królewskim tronem obdarzeni zostali przez Najwyższego Władcę³²³, drugi mówi o płonach jako o darach Shangdi³²⁴, trzeci głosi pochwałę pobożnych władców

coelum, Grecki οὐρανός, Portugalski ceo i inne jeszcze inaczej; ale pisany znak jest taki sam we wszystkich językach: Al p. Martino de Fornari S.I. – Padova [?], Macao, 13 febbraio 1583 w: Ricci. *Lettere (1580–1609)*, s. 45.

³¹⁹ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* s. 62–63, 94–95

³²⁰ Ibidem, s. 95–97

³²¹ Ibidem, s. 96–101.

³²² Ricci interpretuje na swoją korzyść tradycję neokonfucjańską, tłumacząc że Zhu Xi, jej największy autorytet, pominął w komentarzach Pana Nieba ze względu na zwięzłość dzieła. Współcześni krytycy podkreślają, że Zhu Xi poprawnie wskazuje, że pierwotny kult Chińczyków miał naturę politeistyczną opisując dwa różne rytuały poświęcone dwóm różnym od siebie bóstwom: Shangdi (Władca Nieba) i Houtu (Władca Ziemi). Ibidem, s. 96–7; przyp. 145, s. 97.

³²³ W przekładzie Arthura Waley: „Terrible in his power was King Wu;/None so mighty in glory/Illustrious were Cheng and Kang/Whom God on high [Shangdi] made powerful”. *The Book of Songs*, ed. Joseph R. Allen (New York: Grove Press 1966), s. 294.

³²⁴ „Oh, royal the wheat and barley! /You shall gather in bright grain;/Brightly has shone God on high”. Ibidem, s. 296.

dynastii Tang, którzy byli przodkami Shangów³²⁵, czwarty wychwala postawę króla Wen, który rozumie i z oddaniem służył Najwyższemu Władcy³²⁶. We wszystkich przywołanych przez Ricciego passusach nazwa Boga jest oddawana znakiem 上帝.

Z *Księgi Przemian* Ricci wybrał sentencję, że Bóg ukazuje się na Wschodzie, związaną z trygramem Zhen (震). Oznacza on wschód, początek, wiosnę oraz jest symbolem kosmicznego porządku. Ricci uważał, iż nie należy Boga łączyć bezpośrednio z widzialnym, materialnym niebem, które jest podporządkowane ośmiu kierunkom³²⁷. Wzmocnił swój argument cytatem z *Księgi Rytuałów*, który opisuje rodzaj ofiary miłej Bogu. Składano ją w dziewiątym miesiącu roku kalendarzowego, zgodnie z klasycznym rytuałem dynastii Zhou. Wcześniej urzędnicy odpowiedzialni za szlachtowanie zwierząt i modlitwę otrzymywali polecenie, by dokonać inspekcji zwierząt ofiarnych. Inspekcja obejmowała ocenę kompletności i zdrowia ofiar, aby upewnić się, że nie mają ubytków ani ran, badanie jakości pożywienia, które spożywały zwierzęta, oraz ocenę ich tuszy. Ważnym elementem była także analiza barwy skóry i wyglądu zewnętrznego, a następnie klasyfikacja ofiar według przeznaczenia rytualnego, np. do ofiar przodkom, bóstwom ziemi czy Shangdi. Gdy wszystkie te elementy były zgodne z ustanowionymi standardami, uważano, że Najwyższy Władca (Shangdi) przyjmie ofiarę. Ten rytuał ukazywał silne powiązanie między precyzją formalną, symboliką ofiary, a wiarą w skuteczność rytuału jako kanału komunikacji z Niebem. Shangdi był postrzegany jako istota wymagająca moralnej i fizycznej doskonałości ofiary³²⁸.

Ricci ponownie odwołuje się do *Księgi Rytów*, by zwrócić uwagę na rolę cesarza – władcy i kapłana – aktywnie uczestniczącego nie tylko w składaniu ofiar, ale także w procesie przygotowawczym do mającej się odbyć ceremonii, co, jego zdaniem, stanowi nawiązanie do monoteistycznego kultu, który był w zamierzonych czasach obecny w Chinach:

Syn Nieba [Tianzi – HW] osobiście orze pole pod uprawę ryżu – którym napelnią się naczynia ofiarnicze – i pod czarne proso – z którego produkuje się alkohol do zmieszania z wonnymi ziołami. Plony te służą jako ofiara dla Pana Nieba³²⁹.

³²⁵ „Tang came down in his due time,/ Wise warnings daily multiplied,/ Magnificent was radiant that shone below./God on high gave done;/ God appointed him to be the model to all the lands”. Ibidem, s. 321.

³²⁶ „Now this king Wen/ Was very circumspect and reverend/ Toiled to serve God on high. Ibidem, s. 229

³²⁷ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, s. 98–99. Polski przekład stosownego fragmentu: „Bóg ukazuje się w znaku Pobudzenia [...]”. *I-cing. Księga Przemian*, tłum. Agna Onysymow (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2019), s. 308.

³²⁸ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, s. 98–99; *Li Chi. Book of Rites. An Encyclopedia of Ancient Ceremonial Usages, Religious Creeds, and Social Institutions*, transl. James Legge, vol. 2 (New York: University Books, 1967), s. 288.

³²⁹ Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, s. 98–99, *Li Chi. Book of Rites*. transl. James Legge, vol. 2, s. 338. *Księga Rytów* podkreśla w tym samym miejscu, że tak jak Syn Nieba służy Panu Nieba, tak panowie feudalni służą Synowi Nieba.

W dalszej kolejności Ricci powołuje się na *Księgę Dokumentów*, znaną też jako *Księga Historii*, przywołując passus z przysięgi Tangów, gdzie mowa o bojaźni Bożej, co nasuwa porównanie do Starego Testamentu, gdzie bojaźń Boża była postrzegana jako początek mądrości i pomyślności. Władca Tang swoją decyzję o ataku na władcę Xia argumentuje tym, że Niebo wydało na niego wyrok śmierci z powodu jego grzechów³³⁰. Dalej, cytując tę samą księgę, Ricci dowodzi, że wszelka władza na ziemi pochodzi od Pana Nieba. Kiedy władca Tang wrócił z wojny, w której pokonał Xia, złożył deklarację wobec ludu, w której podkreślił, że każdy człowiek otrzymał od Pana Niebios wrażliwość moralną, która jest wpisana w naturę ludzką. Zadaniem władcy jest zadbać, ażeby poddani mogli w pokoju pielęgnować ten dar³³¹. Ricci powołuje się również na fragment „Jinteng” (金滕) z tej samej księgi, która zawiera opowieść lojalnego księcia Zhou, który zbudował ołtarz ofiarny dla Pana Nieba z prośbą o uleczenie chorego władcy, w zamian za swoje życie. Ricci interpretuje ten fragment w kontekście monoteistycznym³³². Ricci konkluduje rozważania na ten temat w następujący sposób:

Po przewertowaniu wielkiej ilości starożytnych ksiąg, jest dla mnie czymś oczywistym, że Pan Nieba (上帝) i Najwyższy Suzeren (惟皇) różnią się tylko nazwami³³³.

W dialogu z chińskim uczonym Matteo Ricci przekonuje, że tradycyjne pojęcia „Najwyższego Władcy” (Shangdi), „Pana Nieba” (Tianzhu) oraz „Jednego Wzniosłego” (Wei Huang 惟皇)³³⁴ odnoszą się do tego samego bytu – jedyne, osobowego Boga. Na podstawie analizy starożytnych tekstów Ricci argumentuje, że pierwotna religijność Chin miała charakter monoteistyczny³³⁵. Jednocześnie zdecydowanie odrzuca utożsamianie Nieba jako bytu materialnego z bytem osobowym, którego ludzki umysł nie jest w stanie pojąć. Według

³³⁰ Cytat z uwzględnieniem kontekstu, który Ricci pominał: „But it is Heaven that has decreed that the ruler of Xia must be executed, because of all his may crimes. [...] The ruler of Xia has sinned and because I am in awe of the Supreme Ruler, I have no option but to undertake this task”. *The Most Venerable Book. Shang Shu Also Known as the Shu Jing. The Classic of Chronicles*, transl. Martin Palmer, Jay Ramsey, Victoria Finlay (London, Penguin Books, 2014), s. 45.

³³¹ „The Emperor above all Emperors has endowed every person with a moral sense, and this is their essential original nature. However, to ensure that they stay true to this essential nature, this necessary to have rulers”. Ibidem, s. 49; o dobrej naturze człowieka mówi Mencjusz w VI Księdze. *Mencjusz z wybranymi komentarzami*, tłum. Małgorzata Religa (Warszawa: PIW, 2021), s. 133–134

³³² Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, s. 100–101.

³³³ Ibidem, s. 100–101.

³³⁴ Ricci używa tego terminu tylko raz w całym *Tianzu Shyi*.

³³⁵ Edward Evans-Pritchard badając wierzenia afrykańskiego ludu Nuerów, doszedł do wniosku, iż w systemie tym faktycznie „jest tylko jeden Bóg” a inne byty np. duchy powietrza są jedynie „hipostazami sposobów przejawiania się jednego Boga i Jego atrybutów”. Potwierdzałyby to możliwość istnienia systemów monoteistycznych także wśród ludów stosunkowo prymitywnych lub archaicznych. Edward Evan Evans-Pritchard, *Religia Nuerów* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007), s. 118–119.

Ricciego tylko Bóg – bezcielesny, stwórczy i podtrzymujący świat – może być przedmiotem czci. Wszystko inne, w tym niebo i ziemia, zostało stworzone dla człowieka.

Ricci zapoczątkował debatę, do której misjonarze wielokrotnie wracali. Zapisał Szpot pod rokiem 1628, że wraz z objęciem tronu przez cesarza Chongzhenga (*Zunchin*) pojawiła się u ojców fałszywa nadzieja, że cesarz przejdzie na chrześcijaństwo. Ponowiono więc debatę nad tym, jakim znakiem chińskim nazwać Boga. Szpot wymienia dziesięć propozycji³³⁶.

3.1.1. Recepcja chińskich tekstów klasycznych

Według Magaillansa (1610–1677)³³⁷ misjonarze jezuicy swoją naukę chińskiego rozpoczynali od studiowania tekstu *Wielkiego Nauczania* (Da Xue) przypisywanego Konfucjuszowi, gdyż żadne inne dzieło nie oddawało bardziej, w ich mniemaniu, piękna języka i bystrości chińskiego umysłu. Magaillans przytacza otwierający logion Da Xue w całości, zarówno w znakach chińskich jak i w przekładzie na język ojczysty³³⁸.

O klasycznych chińskich księgach wzmiankuje również Martino Martini w *Sinicae Historiae Decas Prima*. Jezuita, chcąc przybliżyć jego doktrynę, odwołuje się do traktatu Daxue, wchodzącego w skład konfucjańskiego *Czteroksięgu*:

Nauka wielkich, czyli mężów cnotliwych, polega na tym, że gdy ktoś udoskonali samego siebie, udoskonala również innych – tak by wszyscy osiągnęli jedno, to jest najwyższe dobro. Doskonałość samego siebie polega zaś na tym, by każdy rozpałił w sobie światło naturalne i uczynił je jasnym, tak aby nigdy nie zbłądził od prawa natury ani od zasad w niej zawartych. A ponieważ nie da się tego osiągnąć bez prawdziwego poznania rzeczy i wiedzy, należy poświęcić się filozofii, dzięki której posiadziemy rozeznanie w tym, co należy czynić, a czego unikać.

³³⁶ “Anni 1628 principio Patres Soc: Iesu Sinenses, liberati à metu periculorum, quae sibi à Gueicuno Eunucho imminebant, et confisi falsae famae quae novum Imperatorem inclinatum esse ad fidem Christi amplectendam ferendam, veluti iam partâ pace Ecclesiae Sinicae, deliberandum sibi proposuerunt: quo nomine Sinico appellandus esset Deus. Iam tot libri, dato principio à P. Matthaeo Riccio, quo nullus peritior fuit linguae Sinicae, terebantur manibus Literatorum impressi: in quibus Deus, sub nominibus XanTi, Supremi Imperatoris, Tien, Caeli, Tien-chu, Domini Caeli, Tiencim chu veri Domini Caeli, Tien-Ti-chu, Domini caeli et terrae, Cimchu veri Domini [...]” ARSI. Jap. Sin. 102, f. 226r.

³³⁷ Jest to zromanizowana forma portugalskiego imienia jezuita Gabriela de Magalhães.

³³⁸ Dzieło zostało przetłumaczone na język francuski i angielski. Oryginalny chiński fragment brzmi następująco: 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善. Wyjaśnia go Magaillans następująco: “Metoda uczenia się Wielkich Ludzi sprowadza się do trzech rzeczy. Pierwsza polega na oświeceniu rozumnej natury; druga – na odnowieniu ludu. Trzecia – na zatrzymaniu się przy najwyższym dobru. Natura racjonalna jest u Chińczyków tożsama z sercem, które w tradycji zachodniej odpowiada rozumowi i woli. Odnowa ludu polega na zachęceniu poddanych aby porzucili złe obyczaje (władca dba o swój lud jak o własne szaty, pragnie aby były czyste i niezbrukane). Najwyższe dobro polega na najwyższej zgodności rzeczywistości i rozumu”. *Nouvelle Relation de la Chine, contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand Empire composée en l’année 1668. par le R. P. Gabriel de Magaillans, de la Compagnie de JESUS, Missionnaire Apostolique* (Paris: Étienne Ducastin, 1689), s. 103–105. W przekładzie na język angielski: Gabriel Magaillans, *A New History of China: Containing a Description of the Most Considerable Particulars of That Vast Empire* (London: Printed by Thomas Newborough, 1688).

Prowadzeni przez filozofię kierujemy naszymi decyzjami; dzięki niej doskonalimy wolę, to znaczy wszelkie działania rozumu i pragnień tak, byśmy nie odczuwali ani nie pożąдали niczego, co nie jest zgodne z rozumem. Stąd wynika również doskonałość ciała i zmysłów oraz właściwa postawa we wszystkich zewnętrznych działaniach, ukształtowana przez cnotę – [postawa – HW], która jednak nigdy nie zaistnieje, jeśli nie wypływa z dobrej duszy, niczym z żyznej ziemi³³⁹.

Jak podaje włoski misjonarz, Konfucjusz za szczególnie istotne uważał niebo (*Caelum*), człowieka (*hominem*) i ziemię (*terram*), czyniąc z nich trzy podstawowe zasady swojej wykładni. Poznawaniem nieba i ziemi zajmowała się nauka przyrodnicza. Z tego względu chińscy filozofowie prowadzili liczne dysputy o naturze dobrych i złych duchów, o początkach rzeczy, o powstawaniu i przemijaniu bytów, o ruchach ciał niebieskich, o zmienności pór roku a także o gruntach rolnych – ich położeniu i odpowiednim podziale dla celów uprawnych. Natomiast w wychowaniu człowieka znaczną rolę odgrywała nauka moralna. Człowiek, jako istota z natury dążąca do życia we wspólnocie, związany jest z pięcioma podstawowymi relacjami (*gradus quinque*): pierwsza to relacja między ojcem a synem; druga – między mężem a żoną; trzecia – pomiędzy władcą a poddanym; czwarta dotyczy przyjaciół; zaś piąta odnosi się do relacji między braćmi. Jak zauważa Martini, konfucjanizm określa te pięć relacji mianem „wielkich” (*magnos*), wskazując je jako fundament wszystkich pozostałych. Doktryna ta rozważała również mniejsze relacje (*parvi gradus*), które odnosiły się do przyjmowania i traktowania gości, zasad dobrego wychowania, skromności oraz odpowiedniej postawy całego ciała. Ich liczba miała sięgać ponad trzech tysięcy³⁴⁰.

Jak podaje włoski misjonarz, konfucjanizm wyróżnia trzy najważniejsze cnoty: roztropność (*prudentiâ*), pobożność (*pietate*) i męstwo (*fortitudine*). Według słów mistrza Kong, roztropność pozwala poznać i zrozumieć wszystkie rytuały; męstwo umożliwia ich wykonywanie; zaś pobożność sprawia, że pozostajemy z nimi w duchowym uścisku. Jednak, jak zauważa Martini, Chińczycy pod pojęciem pobożności rozumieli nie tylko miłość do Boga, rodziców czy samego siebie, lecz także do wszystkich ludzi. Dlatego termin ten odnosi się do cnoty serca (*virtutem cordis*) oraz zasady miłości (*regulam amoris*), która zobowiązuje do życzliwego i godnego traktowania innych. Konfucjusz zajmował wyważone stanowisko w kwestii zemsty. Nie pochwalał ani nie potępiał aktów dobroci wobec nieprzyjaciół – nie z powodu nader łagodnego usposobienia, niezdolnego do wykrzesania heroicznej cnoty (*heroicâ virtute*), lecz po to, by ukazać różnicę w sposobie traktowania przyjaciół i wrogów. Przyjaciołom bowiem należy czynić wiele dobra, wrogom zaś – nie wyrządzać żadnego zła.

³³⁹ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 271–272.

³⁴⁰ Ibidem, s. 272.

Ponadto, mistrz Kong uważał, że zniewagi należy znosić cierpliwie, przynajmniej na tyle, by nie wyrządzać nikomu krzywdy ani nie szukać odwetu tylko dlatego, że samemu doznało się niesprawiedliwości, lecz by zachować tę samą postawę wobec przyjaciela i wroga. Zdaniem Martino Martiniego, Konfucjusz zalecał taką bezstronność pod warunkiem, że zarówno przyjaciel, jak i nieprzyjaciel dopuścili się przestępstw równej wagi w świetle prawa państwowego³⁴¹.

Zdaniem włoskiego misjonarza, Konfucjusz najprawdopodobniej uznawał istnienie prawdziwego Boga³⁴², ponieważ za jego czasów w Państwie Środka nie było ani bożków, ani ich wielbicieli – Chińczycy otaczali czią jedynie Niebo. Mistrz Kong nauczał również, że rozum został dany człowiekowi przez Niebo, a to, co się w Niebie znajduje, jest niematerialne, najwyższe i najdoskonalsze (*sine figurâ perfectissimum ac summum*). Ponadto twierdził, że Niebo karze złych ludzi, i że również on, Konfucjusz, nie uchroniłby się przed jego sprawiedliwością, gdyby zboczył z właściwej drogi. Zdaniem Martiniego, chiński filozof nie pojmował „Nieba” jako rzeczywistości materialnej, lecz raczej jako stwórcę, który obrał je sobie za siedzibę, aby jego majestat jaśniał tam najpełniejszym blaskiem. Bowiem, jak zauważa jezuita, żaden filozof nie przyznałby, że rozumna natura człowieka została mu dana przez widzialny firmament³⁴³.

Wei Kuanguo podaje, że klasyczne konfucjańskie księgi zawierają wiele cennych treści poświęconych wykładni Konfucjusza, jednak w tym miejscu pragnie przytoczyć jedną historię – niezwykle istotną z chrześcijańskiego punktu widzenia – która głęboko go poruszyła i wprowadziła w zdumienie. Jak relacjonuje Martini, pewien chiński filozof i konwertyta zwrócił jego uwagę na końcowy fragment księgi *Chuncieu* (Chunqiu)³⁴⁴. Zdaniem włoskiego jezuity Konfucjusz miał w nim przepowiedzieć, że Słowo stanie się ciałem (*verbum carnem futurum*), i – bez cienia wątpliwości – wskazać rok w chińskim cyklu kalendarzowym, w którym miało się to wydarzyć. Zapis ten brzmi następująco:

W Trzydziestym dziewiątym roku panowania cesarza [Jinga z dynastii Zhou], gdy pięćdziesiąty siódmy rok przypadał na trzydziesty siódmy cykl zwany *Kengxin* (Gengshen)³⁴⁵, myśliwi króla Lu przypadkiem, poza

³⁴¹ Ibidem, s. 272–273.

³⁴² Włoski jezuita, w celu przybliżenia chrześcijańskiej doktryny do dawnych chińskich tradycji kulturowych, a zarazem świadomy wysokiej pozycji, jaką Konfucjusz zajmował w oczach Chińczyków, przypisuje jego filozofii cechy chrześcijańskie i dochodzi tym samym do twierdzenia, że Konfucjusz znał Boga. Ibidem, przyp. 142, s. 352.

³⁴³ Ibidem, s. 273.

³⁴⁴ Chiń. 春秋

³⁴⁵ Chiń. 庚申. Obliczenia te raczej są niepoprawne. Dla włoskiego jezuity ważniejsze było symboliczne ujęcie tematu niż przestrzeganie ścisłej chronologii.

zachodnią bramą miasta, schwytali i zabili rzadkie zwierzę – *Kilin* – znane w Chinach jedynie z nazwy. Panowało powszechne przekonanie, że pojawienie się tak cudownego zwierzęcia, zapowiada nadejście bohatera wielkiej świętości – zwiastuna największego szczęścia, jakie może spotkać świat. Gdy wieści te dotarły do Konfucjusza, uderzając się z głębokim westchnieniem w pierś, powtarzał: „Kto powiedział, żeś przybył, Kilinie? Kto powiedział, żeś przybył, Kilinie? Odtąd moja nauka zmierza ku końcowi, oto nadszedł jej kres, skoro ty się pojawiłeś”. Po tych słowach, odwróciwszy twarz ku ścianie, rozplakał się rzewnie³⁴⁶.

Jak zauważa Martino Martini, qilin w tradycji Państwa Środka uchodził za stworzenie niezwykle łagodne i potulne, które nie wyrządzało krzywdy nawet swoim oprawcom. Przywołany wcześniej przez jezuitę chiński chrześcijanin twierdził, że qilin może być postrzegany jako chiński odpowiednik „Baranka Bożego” (*Agnus Dei*). Słowo „baranek” budziło opór wśród mieszkańców Państwa Środka, ponieważ ich język nie rozróżniał baranka od koźlęcia. Jak podaje włoski misjonarz, można wysnuć wniosek, że Konfucjusz przewidział nadejście Chrystusa, którego narodziny miały nastąpić czterysta siedemdziesiąt pięć lat po śmierci qilina – w tym samym roku chińskiego kalendarza cyklicznego, oznaczonym jako *Xengxin* (Gengshen). Natomiast łzy Mistrza Kong były wyrazem duszy przepełnionej radością na wieść o przybyciu Zbawiciela (*Sancti sanctorum*), zapowiedzianego przez qilina. Sam fakt, że od tego wydarzenia Konfucjusz nie napisał już nic więcej, pozostawiając Chunqiu przerwana na opowieści o qilinie i ogłaszając kres swojego nauczania, miał symbolizować nadejście Tego, który zakończy wojny i wszelki zamęt. Z kolei śmierć qilina – w ujęciu Martiniego – stanowiła zapowiedź śmierci Zbawiciela, zwłaszcza że stworzenie to zginęło przy zachodniej bramie miasta, co przywodzi na myśl Chrystusa, który również przeszedł przez bramę zachodnią, by zostać poprowadzonym na ofiarę i ukrzyżowanym dla zbawienia rodzaju ludzkiego³⁴⁷.

We wprowadzeniu do *Confucius Sinarum Philosophus*, umieszczono portret Konfucjusza na tle symbolicznej biblioteki, która jest otwarta na przestrzał (ilustracja 32). W jej wejściu umieszczono reprezentacyjną postać Konfucjusza jako uczonego i dostojnika, o czym świadczy trzymana przez niego tabliczka hu. Otwarty na przestrzał budynek zakończony jest łukiem triumfalnym zdobiony tympanonem, na którym spoczywają dwa smoki. Nad jego głową umieszczono dwa znaki 學國 (*xiao guo*), których łacińskie tłumaczenie *gymnasium Imperii* można przetłumaczyć jako szkoła cesarstwa chińskiego. Na łuku wyryto znaki 仲尼

³⁴⁶ Martino Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 273.

³⁴⁷ Ibidem, s. 273–274. W tym miejscu włoski misjonarz zaznacza, że przedstawia interpretację przytoczonego wcześniej chińskiego filozofa–chrześcijanina, a jej ocenę pozostawia czytelnikowi (*Haec mihi Sinensis Philosophus, ego lectori judicanda relinquo*). Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że ta wykładnia w rzeczywistości odzwierciedla przemyślenia samego Martiniego, który – pragnąc zachować pozory obiektywizmu – zdecydował się ukryć je pod autorytetem innej osoby.

天下 先師, głoszące że Konfucjusz jest czcigodnym nauczycielem wszystkiego, co pod niebem. Po obydwu stronach biblioteki, na sześciu rzędach półek ustawione są książki. Wśród nich na pierwszym miejscu wyszczególniono czteroksiąg i pięcioksiąg przypisywany Konfucjuszowi. Po znakach i łacińskiej transkrypcji można zidentyfikować: 論語 *Lun yu* (Lunyu), 中庸 *chum yum* (Zhongyong), 大學 *ta hio* (Daxue), 春秋 *chun cieu* (Chun qiu), 孟子 *mem cu* (mengzi), 詩經 *Xi Kim* (Shijing), 禮記 *Li Ki* (Liji), 書經 *Xu Kim* (Shujing), 易經 *Ye Kim* (Yijing). Na półce, z prawej strony na trzeci regale znajduje się dziesiąta księga *he cu*, która prawdopodobnie nawiązuje do *Księgi Synowskiej Pobożności* (Xiaojing 孝經). Mistrz Kong został przedstawiony na tle dziesięciu ksiąg w celu zachowania symetrii. Mogło się tak zdarzyć, że chciano dodać dziesiątą księgę (*Synowskiej pobożności*) jako odrębny klasyk. W bibliotece skrzętnie pracują również inni uczeni przepisujący teksty. Rycina dobrze oddaje istotę konfucjanizmu, który opierał się na studiowaniu dziewięciu tekstów, do których dodawano również *Księgę Synowskiej Pobożności*³⁴⁸.

Omawiając dziewięcioksiąg konfucjański Prospero Intorcetta zauważa, że księgi te są najbardziej przez Chińczyków cenione, najczęściej studiowane i według nich są egzaminowani i zdobywają stopnie państwowe. Jezuita lakonicznie omawia i wymienia skład *su xu* (*Czteroksięgu*). Pierwsza z ksiąg, *ta hio* (*O Wielkim Nauczaniu*) miała zostać spisana przez ucznia Konfucjusza, w której omawia on drogę do indywidualnej doskonałości oraz dobre rządy. Druga, znana jako *chum yum* (*Doktryna Środka*), miał wyjść spod pędzla wnuka Konfucjusza. Traktuje ona o cnocie umiarkowania i zestawiana była przez jezuitów z arystoteliańskim złotym środkiem. Trzecia, *lun yu* (*Analekta*), zawiera różne sentencje i maksymy samego mistrza. Natomiast czwarta księga, spisana przez *mem cu* (Mencjusza), zawiera rozmaite odpowiedzi i dyskursy moralne. Następnie Intorcetta przechodzi do *u kim* (*Pięcioksięgu*). Jezuita podaje, że składa się on z *xu kim* (*Księgi Historii*), określaną przez niego jako „summy chronologicznej dawnych władców; z *xi kim* (*Księgi Pieśni*), o której Intorcetta nic więcej o nie mówi; *ye kim* (*Księgi przemian*) zawierającej wróżby pomyślne i niepomyślne oraz spisanej przez samego cesarza *fo hi* (Fuxi), który panował przed Hermesem Trismegistosem i Mojżeszem. Czwartą księgą jest *li ki* (*Księga Rytów*) czyli *regula ritum civilium*; piątą natomiast *chun sieu* (*Kronika Wiosen i Jesieni*), traktująca o nagrodach dla dobrych i karach dla złych oraz o tym w jaki sposób ma lud skierować się na drogę cnoty³⁴⁹.

³⁴⁸ Znak 天下 (Tianshia), która pojawia się na rycinie to inne określenie na Państwo Chińskie. Wykonawca ryciny prawdopodobnie nie znał znaków chińskich. Mamy do czynienia raczej z odwzorowaniem pisma chińskiego.

³⁴⁹ *Sapientia Sinica exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Ies. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusdem Soc. Orbi proposita* (Provinciae Kiam Si, 1662), Ad lectorem, pagina sine numero.

Recepcja religii chińskich na poziomie doktrynalnym dotyczyła głównie klasycznego kanonu konfucjańskiego, buddyzmem interesowano się ze względu na trudności misyjne i zwalczano go jako zagrożenie dla Prawa Bożego (*lex Divina*). Nie znajdujemy w tekstach jezuickich żadnych całościowych opracowań dotyczących kanonicznych tekstów buddyjskich. Mamy natomiast liczne rozproszone wzmianki na temat elementów doktryny takich jak pustka, dharma czy reinkarnacja, które uważano za całkowicie sprzeczne z doktryną chrześcijańską. Na podstawie analizy źródeł jezuickich trudno zgodzić się z Marcelem Granetem, który twierdził, że jezuici mogliby mieć większe sukcesy misyjne, gdyby swą pracę oparli na buddyzmie a nie konfucjanizmie. Taoizm był postrzegany przez jezuitów jako odmiana szarlatanerii i iluzji, zawierająca elementy zabobonu i oszustwa. Opisywano go poprzez pryzmat historyczny, koncentrując się raczej na legendarnych przekazach aniżeli na koncepcjach doktrynalnych. Kanoniczne teksty taoizmu tj. *Księga Przemian* nie była kojarzona z taoizmem, lecz wpisywano ją w kanon konfucjański. Była ona wykorzystywana przez figurystów, którzy szukali w niej nawiązań do doktryny chrześcijańskiej³⁵⁰.

W kontekście recepcji klasycznych chińskich ksiąg, należy również wspomnieć francuskiego jezuitę Antoine Gaubil (1689–1759), który nie tylko przetłumaczył *Księgę Dokumentów* na język francuski, ale również opatrzył erudycyjnymi przypisami. Podaje za tą księgą, iż Niebo (*Ciel*) jest ojcem i stwórcą wszystkich rzeczy, potęgą, najwyższą inteligencją, miłością, dawcą i niszczycielem imperiów, nagrodą dla wielkich ludzi, sprawiedliwością, prawodawcą³⁵¹.

3.2. Religia uczonych

Opisując rodzime chińskie religie, jezuici wyróżniali trzy główne tradycje: religię uczonych, buddyzm i taoizm. Religia uczonych zajmowała w tym schemacie miejsce uprzywilejowane, gdyż łączono ją z autorytetem Konfucjusza i splendorem klasycznych ksiąg. Misjonarze nie odróżniali różnych szkół konfucjańskich, a neokonfucjanizm zlewał im się w

³⁵⁰ O *Księdze Przemian* patrz rozdział: “Demonstratio aeterni et sacri mysterii Legis Evangelicae, symbolicae et propheticae reconditi, in hieroglyphicis Sinarum monumentis, ac potissimum in arcano Yê Kim seu mutationum libro, aequae ac in patente caelorum volumine, uti in semino speculo similiter aenigmatico”, w: Joachim Bouvet, *Mémoires sur le rapport des anciennes croyances des Chinois avec les traditions bibliques et chrétiennes*, s. 1–38; Lee Ming-che, “The Early Transmission and Renditions of the Yijing: The Jesuits’ 17th to mid-18th-Century Translation Strategies and Ideologies”, *Compilation and Translation Review* 13/1 (2020): 71–114.

³⁵¹ Antoine Gaubil, *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne Histoire, les Principes de leur Gouvernement & de leur Morale; ouvrage recueilli par Confucius* (Paris: N. M. Tiliard, 1770), s. 441.

jedno z wcześniejszych formami tej tradycji³⁵². Dla „Nauczycieli Prawa Bożego” centralnym punktem odniesienia była idea Shangdi – najwyższego bóstwa obecnego w kanonie chińskim – którą interpretowali w kategoriach chrześcijańskiego Boga³⁵³. W argumentacji apologetycznej wykorzystywali ją jako dowód, że Chińczycy od zamierzchłych czasów wyznawali jedyne Boga, a ich religia pierwotnie miała charakter monoteistyczny. W ten sposób religia uczonych została przedstawiona jako fundament łączący tradycję chińską i chrześcijańską, który legitymizował też działalność misjonarzy³⁵⁴.

O religii uczonych wzmiankuje w swoich dziennikach już Matteo Ricci. W jego ujęciu Chińczycy od zamierzchłych czasów oddawali cześć jednej najwyższej istocie, którą nazywali „Królem Niebios” (*Re del Cielo*)³⁵⁵ lub „Niebem i Ziemią” (*Cielo e Terra*)³⁵⁶. Zdaniem włoskiego jezuita starożytni Chińczycy zdawali się traktować niebo i ziemię jako byty ożywione, a ich wspólną duszę otaczali wciąż niczym najważniejsze bóstwo. Pod jego zwierzchnictwem znajdowały się różne duchy gór, rzek oraz czterech stron świata, którym również oddawano hołd. Starożytni nauczali także, iż światło rozumu pochodzi z nieba i każde ludzkie działanie winno opierać się na jego nakazach³⁵⁷. Ricci podkreśla, że w chińskich pismach nie ma śladów przypisywania tej najwyższej istocie lub jej podległym bóstwom jakichkolwiek przywar w przeciwieństwie do Rzymian, Greków czy Egipcjan, którzy często ukazywali ciemne oblicze swoich bogów. Włoski jezuita podaje, że chińskie księgi wymieniają jedynie trzy kultury lub systemy religijnych praktyk, które miały obejmować cały świat, gdyż żadne inne nie były cesarstwu znane. Należy do nich kult literatów, *Sciechia* i *Lauzu*. Do jednego z tych trzech wyznań zaliczają się nie tylko wszyscy Chińczycy, lecz także mieszkańcy

³⁵² Najostrzej to stanowisko krytykuje Jacques Gernet, który zarzuca jezuitom wmawianie Chińczykom, że wyznawali wiarę w jednego Boga. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures* (Cambridge, 1985), s. 25–40; 238–247. Mungello, *Curious Land*, s. 59–61. Rule, *K'ung-tzu or Confucius?* s. 134–135.

³⁵³ Ojcowie określali się często jako *Magistri Legis Divinae* albo *Praedicatores Legis Divinae*, natomiast uczonych konfucjańskich określali jako *Magistri Literatorum*. Konfucjusz natomiast był uważany za Nauczyciela Cesarstwa (*Magister Imperii* lub *Magister Imperii Sinarum*). Misje jezuićkie w Chinach można więc rozpatrywać pod kątem zderzenia się idei religijnych reprezentowanych przez dwie grupy nauczycieli. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 222r., ARSI. Jap. Sin. 102, f. 29r.; ARSI. Jap. Sin. 102, f. 188 r.

³⁵⁴ Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine* (Paris: Éditions Arguments, 1994), s. 133.

³⁵⁵ Chiń. 天帝

³⁵⁶ Chiń. 天地

³⁵⁷ Konfucjusz był postrzegany przez misjonarzy jezuićkich jako nauczyciel prawa naturalnego. Podjęta przez nich próba wykazania obecności kultu monoteistycznego w starożytnych Chinach miała na celu przekierowanie konfucjanizmu w stronę chrześcijańskiego monoteizmu. Jedną z takich prób podjął Giulio Aleni. Jego wykład w akademii konfucjańskiej streścił Dunin Szpot patrz pod marginalia: “P. Iulii Aleni prudentia in agendo”. “Principia fidei Magistro Literatorum explicat”. “Invitatus ad Academiam Confucianam textum Confucii explicat de Deo, lege naturali etc”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 222r.

sąsiednich państw posługujących się chińskim pismem, tacy jak Japończycy, Koreańczycy, Leuquici (mieszkańcy Formozy) i Kochinchińczycy³⁵⁸.

Ricci podaje, iż kult literatów był najstarszym chińskim systemem religijnym. Jego członkowie sprawowali pieczę nad krajem, byli w posiadaniu obszernej literatury i cieszyli się znacznie większym prestiżem niż wyznawcy innych religii. Chińczycy naturalnie dołączali do tego wyznania poprzez przyswajanie doktryny w trakcie studiów nad literaturą. Każdy, kto zdobywał uznanie w naukach literackich lub tylko zaczynał studiować klasykę chińską, nie mógł przynależeć do innego wyznania. Ojcem systemu wierzeń literatów, według ich narracji, był Konfucjusz. Odrzucili oni również kult bóstw buddyjskich i taoistycznych, tym samym – twierdzili z aprobatą misjonarze jezuicy – nie posiadali oni żadnych idoli. Wierzyli jednak w jednego boga, który zachowywał i sprawował władzę nad wszystkimi na ziemi. Uznawali również istnienie innych duchów, lecz ich władzę postrzegali jako ograniczoną, stąd i oddawane im honory znacznie skromniejsze³⁵⁹.

Zdaniem włoskiego misjonarza, prawdziwi literaci (*veri litterati*) nie wgłębiali się w tajniki czasu i tajemnicę stworzenia świata. Ricci nazywa ich „prawdziwymi”, aby odróżnić ich od mniej poważanych członków tej religii, którzy nie cieszyli się dużym zaufaniem, ponieważ byli pochłonięci głównie dziwami i błahostkami, czyli rzeczami mało ważnymi albo nieprawdopodobnymi. Prawo literatów propagowało doktrynę nagrody za dobro i kary za zło, lecz uczeni ograniczali tę zasadę do ziemskiego życia, stosując kary wobec złoczyńców i ich potomnych w zależności od występku. Zdaniem Li Madou³⁶⁰, starożytni literaci raczej nie poddawali w wątpliwość kwestii nieśmiertelności duszy, ponieważ przez długi czas po odejściu zmarłego, odnosili się do niego jako do tego przebywającego w niebie. Nie wspominali jednak o piekle ani o karach przewidzianych w zaświatach dla złoczyńców. Natomiast ówcześni literaci całkowicie odrzucili wiarę w istnienie duszy po śmierci, nie uznając ani rajskiego ani piekielnego miejsca w życiu pozagrobowym. Niektórym tak sformułowana doktryna wydawała się zbyt surowa, dlatego nauczali, że jedynie dusze ludzi dobrych mogą przetrwać. Twierdzili oni również, że cnota umacnia duszę i zapewnia jej trwałość, podczas gdy dusze złoczyńców, pozbawione tego wzmocnienia, znikają zaraz po opuszczeniu ciała³⁶¹.

³⁵⁸ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 108, 115.

³⁵⁹ *Ibidem*, s. 115.

³⁶⁰ Li Madou (利瑪竇) to chińskie imię Matteo Ricciego.

³⁶¹ *Ibidem*, s. 115–116.

Według Ricciego doktryna najczęściej przyjmowana wśród literatów miała wywodzić się z idololatrii, która rozwinęła się pięć wieków wcześniej³⁶². Głosiła ona, że wszechświat stanowi jedność w postaci *corpus continuum*, obejmującej niebo i ziemię, ludzi i zwierzęta, drzewa i rośliny oraz cztery elementy, zaś każda poszczególna rzecz stanowi część tego ciała. Jak relacjonuje Li Madou, na bazie tej jedności literaci wyprowadzili wniosek o miłości, którą ludzie winni się nawzajem obdarzać, oraz o możliwości upodobnienia się człowieka do boga, ponieważ został stworzony jako jedność z nim. Chociaż literaci wierzyli w istnienie najwyższego bóstwa nieba, nie wznosili na jego cześć przybytków świątynnych. Nie ustanowili żadnych miejsc kultu, nie powołali kapłanów ani ministrów do odprawiania rytuałów na jego uwielbienie. Ricci zauważa również, iż nie wprowadzono żadnych obrzędów czy zasad, których sprawowanie i przestrzeganie byłyby dla wyznawców obligatoryjne. Nie istniała także najwyższa instancja odpowiedzialna za wyjaśnianie, propagowanie i egzekwowanie praw dotyczących kultu tej najważniejszej istoty. Ponadto nie odmawiano żadnych publicznych ani prywatnych modlitw na jej cześć³⁶³.

Włoski jezuita relacjonuje, że obowiązek składania ofiar i sprawowania obrzędów dedykowanych temu najwyższemu bóstwu należał jedynie do cesarskich przywilejów. Prawo to tak rygorystycznie przestrzegano, iż każda próba złożenia takiej ofiary przez osobę trzecią zostałaby uznana za uzurpację królewskiej prerogatywy i akt zdrady stanu. Ricci uzupełnia, że cesarzowi były dedykowane dwie wspaniałe świątynie, wzniesione w stolicach cesarstwa – w Pekinie i Nankinie. Ich przeznaczeniem było umożliwienie Synowi Nieba oddawania czci najwyższej istocie w określonych porach roku. Jeden z tych przybytków poświęcono niebu (*del Cielo*)³⁶⁴, a drugi ziemi (*e della Terra*)³⁶⁵. W dawniejszych czasach tylko cesarz miał prawo składać ofiary w tych miejscach, jednak w okresie życia Ricciego te praktyki religijne przejęli wysokiej rangi mandaryni, którzy ofiarowali bogom nieba i ziemi dużą ilość owiec i wołów. Również tylko wysokiej rangi dygnitarze i najwyżsi dostojnicy w państwie mieli prawo składać ofiary duchom gór, rzek oraz czterech stron świata. Te ceremonie religijne były surowo zakazane dla osób prywatnych. Przepisy regulujące te kwestie zostały zawarte na kartach

³⁶² Ricci nawiązywał do reform konfucjanizmu w czasach dynastii Song, przeprowadzonych przez braci Cheng, Zhou Dunyi oraz Zhu Xi. Niektórzy uczeni zachodni w późniejszych wiekach porównywali tę neokonfucjańską odnowę z rozwojem scholastyki zachodniej. Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge – London: Harvard University Press, 2008), s. 7–42.

³⁶³ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 116–117.

³⁶⁴ Chiń. 天壇

³⁶⁵ Chiń. 地壇

Czteroksięgu (四書) i *Pięcioksięgu* (五經). Poza tymi pismami i powstałymi do nich komentarzami nie istniały żadne inne kodeksy prawne³⁶⁶.

Jak podaje Ricci, najbardziej powszechnym obrzędem sprawowanym przez wszystkich literatów, był coroczny rytuał pogrzebowy:

Najbardziej uroczystym obrzędem wśród tych literatów, stosowanym od cesarza aż po najniższe warstwy społeczne, są ofiary składane każdego roku z mięsa, owoców, kadzideł i skrawków jedwabiu – lub papieru w przypadku najuboższych – oraz kadzideł, ku czci ich zmarłych przodków, w określonych porach roku. W ten sposób oddają cześć swoim rodzicom, w myśl zasady „służenia im po śmierci, jakby nadal żyli”. Jednak nie wierzą, że zmarli faktycznie przychodzą, by spożywać te ofiary, ani że ich potrzebują. Twierdzą natomiast, że robią to, ponieważ nie znają innego sposobu na okazanie miłości i wdzięczności, które wobec nich żywią. Niektórzy wyjaśniali nam, że ceremoniał ten został ustanowiony bardziej dla żyjących niż zmarłych, by nauczyć dzieci i ludzi niewykształconych szacunku i służebności wobec swoich żyjących rodziców, widząc, że nawet po ich odejściu poważane osobistości oddają im takie same honory, jakie składali im za życia. Ponieważ w tych zmarłych nie dostrzegają żadnej boskości, nie wnoszą do nich próśb ani niczego nie oczekują, cały ten zwyczaj jest wolny od idolatrii. Można nawet stwierdzić, że jest wyzbyty wszelkich znamion przesądu. Niemniej jednak lepiej byłoby go zastąpić jałmużną dla ubogich w intencji dusz tych zmarłych, gdy tylko staną się chrześcijanami³⁶⁷.

Ricci podaje, że świątynia Konfucjusza była przybytkiem wyższej, elitarnej i wykształconej klasy literatów. Prawo nakazywało budowę świątyni ku czci Mistrza Kong w każdym mieście, w wyznaczonej części uznawanej za ośrodek nauki (*la scuola*). Budowle te były wznoszone z przepychem, zaś w ich sąsiedztwie znajdowała się rezydencja urzędnika sprawującego pieczę nad tymi, którzy uzyskali swój pierwszy stopień literacki. W najbardziej reprezentacyjnym miejscu świątyni umieszczano pomnik Konfucjusza lub tablicę z jego imieniem spisany wielkimi złotymi literami. W pobliżu znajdowały się również posągi niektórych jego uczniów, których Chińczycy czcili jako świętych niższego rzędu. Podczas każdego nowiu i pełni księżyca magistranci miasta gromadzili się w świątyni Konfucjusza wraz z przedstawicielami stopnia licencjackiego, aby oddać hołd swojemu wielkiemu mistrzowi. W trakcie uroczystości oddawano ukłony, przybierano pozycję klęczącą, zapalano świece oraz umieszczano kadzidło w stojącej przed ołtarzem kadzielnicy. Co roku, w urodziny Konfucjusza oraz w innych dniach określonych przez tradycję, składano Mistrzowi Kong ofiary ze zwierząt i innych wiktuałów, dziękując za jego dobre nauki, których znajomość umożliwiła magistrantom i doktorom uzyskanie stopni naukowych niezbędnych do piastowania urzędów³⁶⁸.

³⁶⁶ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 117.

³⁶⁷ *Ibidem*, s. 117–118.

³⁶⁸ *Ibidem*, s. 118–119.

Ricci podkreśla, że literaci oddawali cześć Konfucjuszowi w sposób podobny do tego, w jaki czcili swoich przodków – nie odmawiali do niego modlitw, nie prosili o łaski ani nie oczekiwali pomocy. Oprócz świątyn Mistrza Kong, wznoszono również przybytki sakralne ku czci opiekuńczych duchów miast, znajdujących się pod jurysdykcją lokalnego magistratu. W tych przybytkach urzędnicy składali uroczystą przysięgę, zobowiązując się do strzeżenia sprawiedliwości i sumiennego wypełniania swoich obowiązków. Ślubowali zaraz po objęciu urzędu, czyli po przejęciu pieczęci (*pigliare il sigillo*)³⁶⁹. Duchom tym składano ofiary z mięsa i kadzidła, dostrzegając w nich moc karania złoczyńców i nagradzania dobrych³⁷⁰.

Jak relacjonuje włoski jezuita, głównym zamierzeniem kultu literatów było zapewnienie pokoju i ładu publicznego w cesarstwie oraz dobre zarządzanie gospodarstwami domowymi i sprawami prywatnymi. Literaci opierali swoje nauki na pięciu podstawowych relacjach międzyludzkich (*cinque correlazioni*)³⁷¹: między ojcem a synem, mężem a żoną, panem a sługą, starszym a młodszym bratem oraz między przyjaciółmi. Literaci wierzyli, że tylko oni rozumieją, jak należy respektować te więzi, które w ich przekonaniu, były cudzoziemcom obce lub całkowicie przez nich zaniedbywane. Celibat był przez nich nieakceptowalny, a poligamia dozwolona. W swoich pismach szczególnie podkreślają drugie przykazanie miłości: „Czyńcie innym to, co chcielibyście, aby wam czyniono” (*ch'è fare ad altri quello che vogliamo che gli altri ci facciano a noi*). Zdaniem Ricciego literaci bardzo wysoko cenili sobie szacunek i posłuszeństwo dzieci wobec rodziców, lojalność sług wobec pana oraz oddanie młodszych wobec starszych. Ze względu na to, że nie zakazywali ani nie nakazywali niczego w odniesieniu do wiary w życie pozagrobowe, wielu członków tego wyznania przestrzegało również zasad pozostałych kultów (buddyzmu i taoizmu). Na zakończenie swojej wykładni o religii literatów włoski jezuita konkluduje:

Doszliśmy więc do wniosku, że [kult literatów – HW] nie jest w zasadzie ukształtowanym prawem, lecz jedynie akademią, ustanowioną w celu dobrego zarządzania państwem. W związku z tym członkowie tej akademii mogą zostać chrześcijanami, ponieważ w swojej istocie nie zawiera ona niczego sprzecznego z istotą wiary katolickiej, a sama wiara katolicka nie tylko w niczym jej nie przeszkadza, lecz wręcz wspiera pokój i harmonię w państwie, co jest celem jej nauk³⁷².

O religii uczonych literatów wzmiankuje również Álvaro Semedo (1585/6–1658) w swoim dziele *Imperio de la China*. Portugalski jezuita podaje, że w Państwie Środka istniały

³⁶⁹ Chiń. 接印

³⁷⁰ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 119–120.

³⁷¹ Chiń. 五倫

³⁷² *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 120.

trzy główne wyznania, z których dwa były religiami rodzimymi, zaś trzecie (idololatryczne) przybyło z Indii. Pierwsze z nich, właściwe chińskim literatom (*los Letrados*), było bardziej starożytne niż wierzyli ci, którzy za jego twórcę podawali Konfucjusza. Nie nakazywało ono oddawania czci posągom, lecz uznawało istnienie wyższej istoty lub Pana, który mógł karać i nagradzać. Wyznawcy tej sekty nie posiadali świątyń, w których by go wielbili, nie odprawiali rytuałów, nie odmawiali modlitw ani nie posiadali kapłanów, którzy by mu służyli. Wyrażali się o nim z szacunkiem, jako o istocie boskiej, nie przypisując mu żadnych nieprzystojnych cech. Jednakże, jak zauważa Semedo, nie poznawszy jeszcze prawdy, zaczęli oni czcić trzy najświetniejsze, najpotężniejsze i najpożyteczniejsze rzeczy świata, które określali jako *Sancai* – to jest: niebo, ziemia, człowiek. Ku czci nieba i ziemi wzniesiono w dwóch stolicach cesarstwa (Nankinie i Pekinie) okazałe świątynie: w których sam cesarz, jako jedyny kapłan, składał ofiary bądź czynili to, w jego zastępstwie i z jego rozkazu, urzędnicy rytuałów³⁷³.

Jak relacjonuje portugalski jezuita, w miastach znajdowały się świątynie poświęcone duchom opiekuńczym, którym mandaryni składali ofiary, podobnie jak duchom rzek, gór oraz czterech stron świata. Wznoszono również przybytki dedykowane wybitnym dobroczyńcom publicznym, w których umieszczano ich wizerunki. Ta sama cześć oddawana była przodkom aż do czwartego pokolenia. Literaci nie mieli żadnych oczekiwań względem życia pozagrobowego ani nie odmawiali modlitw w jego intencji. Ich prośby dotyczyły wyłącznie spraw doczesnych, takich jak pomyślne zbiory czy możliwość naśladowania wielkich czynów. Szczególne znaczenie miał dla nich kult przodków – poprzez hołd oddawany niebu i ziemi, dążyli do tego, by lud nauczył się szacunku wobec własnych przodków; by widząc, jaką cześć otacza się wybitnych zmarłych mężów, uznawał ich za wzory do naśladowania; i wreszcie, by na podstawie relacji ze zmarłymi ojcami (*los Abuelos*) zrozumiał, jak należy postępować wobec żyjących oraz nauczyli się, w jaki sposób należy służyć żywym. Jak zauważa Semedo, wszystko to zmierzało do utrzymania porządku w państwie, harmonii w rodzinie, a także służyło doskonaleniu cnoty w życiu jednostki³⁷⁴.

O religii uczonych wzmiankuje również Daniello Bartoli. Włoski jezuita podaje, że literatom przyświecały dwa cele. Pierwszym było dobro cesarstwa, którego pomyślność i trwałość pozostawały od zamierzonych czasów pod ich pieczęcią i administracją. Drugim natomiast było osobiste szczęście każdego z uczonych, osiągnięte poprzez życie w cnotie zgodne

³⁷³ Semedo, *Imperio de la China*, s. 118–119.

³⁷⁴ *Ibidem*, s. 119.

z nakazami rozumu, kształtowanego i doskonalonego przez filozofię moralną. Cnota – w ujęciu literatów – była:

jakością uczestniczącą w boskości: zdolną usunąć z duszy, w której przebywa, wszystko, co zniszczalne, a więc i śmiertelne; i tak ją oczyszcza oraz usubtelnia, że nie podlega już materii, w którą się nie wciela, lecz jedynie łączy z nią. A gdy zostaje odłączona od ciała, jednoczy się z Bogiem i – niczym gałązka wszczepiona w drzewo – dzieli z Nim to samo nieśmiertelne życie. Występek natomiast – przez swoją jadowitą i zgubną naturę – niszczy duszę, obciąża ją i tak mocno spaja z ciałem, że żyje przez nie [ciało – HW], wraz z nim umiera i ulega zepsuciu. Tak oto wygląda filozofowanie tych ludzi: godne nie tylko przebaczenia, lecz i niemałej pochwały, skoro oni jedni spośród tak licznej rzeszy – a raczej trzody zezwierzęconych filozofów – potrafili przeczuć w duszy i w cnocie coś, co tchnęło mądrością, a nawet czymś więcej niż samym człowieczeństwem³⁷⁵.

Jak relacjonuje Daniello Bartoli, literaci nie oczekiwali nagrody po śmierci, ponieważ nie wierzyli w życie przyszłe. W tym względzie przypominali stoików, nauczając, że cnota sama w sobie stanowi nagrodę, a godziwą zapłatą za prowadzenie dobrego życia jest samo dobre życie i nic ponadto. Uczeni potępiali i zabraniali celibatu, uznając go za szkodliwy dla dobra publicznego. Pochwalali natomiast wielożeństwo, o ile zapewniało liczne potomstwo, i stosownie do posiadanych środków niezbędnych do ich utrzymania, sami zaopatrywali się w odpowiednią liczbę żon. Najwyższą jednak czią i szczególnym uwielbieniem otaczali drugie przykazanie miłości bliźniego, które – według Bartoliego – zaczerpnęli z chrześcijańskiego *Dekalogu*. Jak podaje jezuita, Matteo Ricci przytoczył osobliwą myśl filozoficzną, jaka w czasach jego posługi misyjnej krążyła wśród literatów: „Bóg, natura i świat to jedno i to samo ciało, a my jesteśmy jego członkami – a zatem, jako członki jednego ciała, powinniśmy się nawzajem miłować, mieć wspólne interesy i wzajemnie sobie pomagać w potrzebie”³⁷⁶.

Wzmianki o religii uczonych znajdujemy już w pierwszej księdze *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Dunina Szpota. Polski jezuita, wymienia ją, obok buddyzmu i taoizmu, jako

³⁷⁵ „La virtù essere una qualità, che partecipa del divino: possente a torre dall’anima, in cui è, tutto il corruttibile, e per conseguente il mortale: e tanto purificandola assottigliarla, ch’ella già più non è patibile per la materia, a cui è non incorporata, ma unita: anzi disgiunta ch’ella sia dal corpo, unirsi con Dio, e, come un ramicello innestato in un albero, haver seco un medesimo vivere immortale. Al contrario, il vizio, per la velenosa e maligna cosa ch’egli è, guastar l’anima, ingrossarla, e tanto restringerla colla carne, ch’ella vive di lei, e con lei muore, e corrompesi. Tal è il filosofar di costoro: degni non che di perdono, ma di non poca lode, in quanto essi soli, fra una sì gran turba, o, per meglio dire, greggia di filosofi animali, pur sentivan dell’anima, e della virtù un non so che da savio, non che da huomo”. Bartoli, *Dell’ historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 125–126.

³⁷⁶ „Iddio, la natura, il mondo esser tutto un medesimo corpo, e noi sue membra: dunque, come membra d’un corpo, doverci amare l’un l’altro, aver gl’interessi communi, e scambievolmente soccorrerci ne’ bisogni”. Ibidem, s. 126. Spostrzeżenie to mógł Ricci zaczerpnąć od Laktancjusza i św. Pawła. „Deus enim [...] hominem vero, quia nudum fragilemque formavit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum: ut homo hominem tueatur, diligit, foveat, contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium Summum igitur inter se hominum vinculum est humanitas; quod qui diruperit, nefarius et parricida existimandus est”. L. Caelius Firmianus Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem* ed. Eberhard Heck, Antonie Wlosok, fasc. 3, libri V et VI (Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 2009), s. 566. Zob. też: 1 Kor. 12. 12–27.

jedno z trzech głównych wyznań panujących w Państwie Środka, obecne jeszcze przed przybyciem do Chin religii chrześcijańskiej, islamu oraz lamaizmu. W opisie tym można zauważyć niechęć Szpota do buddyzmu i taoizmu. Obydwie te religie uznaje za szkodliwe. Bardziej przychylnie odnosi się do religii uczonych, która jak podaje:

jest pierwszą w Chinach, tak też rządzi tym cesarstwem od samego powszechnego kataklizmu³⁷⁷, jak to potwierdzają najstarsze roczniki Chińczyków. Wierzyła, czciła i adorowała jednego prawdziwego Boga, niewidzialnego Ducha, Początek i Przyczynę całego wszechświata, Stwórcę Nieba i ziemi, Rządcę i Zachowawcę wszystkich rzeczy. Ponieważ nie mogli znaleźć wspanialszej i szlachetniejszej nazwy w swoim języku, by go nazwać, nazwali go Tien, Niebo, i Xanti, Najwyższy Cesarz³⁷⁸.

Szpot podaje, że tą samą terminologią posługiwał się Konfucjusz, znany jako nauczyciel cesarstwa (*Magister Imperii*), żyjący pięćset lat przed narodzeniem Chrystusa, oraz starsi od niego filozofowie chińscy. Jednak w późniejszych wiekach długi okres pokoju sprzyjający rozluźnieniu obyczajów, zwłaszcza za czasów panowania dynastii Ming³⁷⁹, sprawiły, że potomni odwrócili się od nauk swoich mistrzów, w tym Konfucjusza. W zamian zaczęli hołdować hedonizmowi, oddalając się zarazem od Boga³⁸⁰.

Jedynie cesarz, jako przybrany syn tego Boga, składał ofiary w uroczystych procesjach i ceremoniach, które były wyrazem uznania boskiej władzy w Niebie i na Ziemi; wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa; troski o trudności i nieszczęścia dotykające cesarstwo. Ofiary te, zwane *Ciai*³⁸¹, składano w dwóch Świątyniach: Świątyni Nieba i w Świątyni Ziemi. Mieszkańcy Państwa Środka wierzyli, iż ten sam prawdziwy Bóg nagradza i odpłaca za dobre uczynki oraz mści się za złe. Dlatego nadano mu miano „Najwyższego Cesarza Shangdi” (*XanTi Imperatorem Supremum*), który wynagradza zasługi i karze przewinienia. Szpot kontynuuje wywód w oparciu o kategorie zapożyczone z teologii scholastycznej argumentując, że według chińskich wierzeń Bóg stworzył i obdarzył człowieka dobrą naturą, którą ten później

³⁷⁷ Prawdopodobnie Szpot nawiązuje do Wielkiej Powodzi (da hongshui 大洪水), która według chińskiej mitologii nawiedziła starożytne Chiny siejąc ogromne zniszczenia w całym kraju i zagrażając życiu mieszkańców Państwa Środka. Z tym podaniem związana jest postać Yu Wielkiego (大禹), założyciela pierwszej legendarnej dynastii Xia (c. 2070–1600), który poprzez budowę kanałów i regulację rzek zdołał zapanować nad żywiołem. W konfucjanizmie jego postawa i działania są uważane za wzór moralnej cnoty (*de*), która była podstawą dobrych rządów i harmonii społecznej.

³⁷⁸ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 3r.

³⁷⁹ Dynastia Ming panowała w latach 1368–1644.

³⁸⁰ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 3r. Dunin Szpot używa stosuje tutaj klasyczną argumentację obecną m.in. u Juwenalisa (Satyra VI, 292): „nunc patimur longae pacis mala, saevior armis”.

³⁸¹ Zlatynizowana wersja jisi (祭祀) bądź jitian (祭天). W tym kontekście bardziej trafne wydaje się jisi, które jest ogólnym określeniem rytuałów ofiarnych składanych bogom, duchom przodków, a także tych odprawianych w świątyni Nieba i Ziemi. Natomiast jitian odnosi się do szczególnego obrzędu ofiarnego przeprowadzanego przez cesarza na cześć Nieba.

splamił z własnej winy. To spowodowało, że światło jego rozumu zostało znacznie przyćmione, a dążąca do dobra wola uległa osłabieniu. Pomimo tego Bóg nie opuścił człowieka i przez wewnętrzne natchnienia starał się odciągnąć go od zła i prowadzić na drogę cnoty. Jeśli jednak człowiek je zignoruje, sam z własnej woli napotka rozmaite nieszczęścia. W tej wykładni teologicznej Szpot ukazuje upadek starej chińskiej religii na podobieństwo odstępstwa od wiary monoteistycznej znanej z kart Starego Testamentu. Jako przykład służący potwierdzeniu związku między bezbożnością a poluzowaniem obyczajów podaje cesarza Chie, który żył ponad tysiąc osiemset lat przed Chrystusem³⁸². Szpot podaje, że Bóg najpierw napomniął go poprzez mędrców posłanych z nieba, a kiedy ów zlekceważył ich ostrzeżenia, próbował nakłonić go do pokuty za pomocą cudów i nieszczęść. Gdy jednak cesarz zignorował te upomnienia i dalej postępował w złu i nieprawości, Bóg zmuszony był go opuścić i pozbawić władzy, oddając panowanie wyznaczonej innej rodzinie³⁸³.

Szpot był pod wrażeniem erudycji starożytnych Chińczyków, gdyż – jak podkreślał – treści, które zawarł na kartach swojego dzieła można odnaleźć w niemal tych samych słowach w dziełach ludzi żyjących i rozwijających swoją mądrość ponad tysiąc lat przed narodzinami Chrystusa³⁸⁴. Według niego, gdyby wykształcony Europejczyk zapoznał się z tymi pismami, byłby pod wielkim wrażeniem tego, jak bardzo „światło naturalne przeniknęło Państwo Środka” (*quo lumen naturale Sinarum pervenerit*). Chińczycy – jak podkreśla Szpot – byli również świadomi, że dusze ludzkie są nieśmiertelne i że po życiu doczesnym, jeśli zostało ono dobrze przeżyte, staną przed obliczem Shangdi, Najwyższego Cesarza Niebios, zgodnie z tym, co głoszą starożytne teksty, choć współcześni uczeni³⁸⁵ interpretują je według własnego uznania. Starożytni filozofowie nauczali ponadto, iż Bóg nie przesądza z góry ludzkich czynów, lecz przewiduje, jakimi będą one w istocie, i na tej podstawie przygotowuje nagrody bądź kary. Bóstwa opiekuńcze zostały zaś powołane do pieczy nie tylko nad ludźmi, lecz także nad prowincjami, miastami, osadami, a nawet nad górami, rzekami i innymi miejscami. Później

³⁸² Cesarz Jie 桀, ostatni władca dynastii Xia. Miał panować w latach 1728–1675. U Martino Martiniego występuje jako *Kieus* i określony jest chińskim Neronem. *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 121–124. O ile u Martiniego mamy opis biograficzny w ujęciu źródeł chińskich, o tyle u Szpota mamy biblijną interpretację jego rządów.

³⁸³ „Deus quasi coactus est eum derelinquere, regnoque spoliare transferendo illud in aliam familiam a se destinatam”. ARSI. Jap. Sin. 102, ff. 3r–3v. Szpot łączy tutaj starotestamentowy upadek domu panującego z chińską koncepcją Mandatu Nieba. 1 Sam. 15.28: „Pan odebrał ci dziś królestwo izraelskie, a powierzył je komu innemu, lepszemu od ciebie”.

³⁸⁴ „Id quod iisdem ferè verbis, quae hinc posuimus, reperitur scriptum in libris virorum qui ante Christum mille et aliquot centenis annis vixerunt et floruerunt sapientiâ, in quibus, si caetera legeret quispiam doctus Europaeus, vehementer admiraretur, quo lumen naturale Sinarum pervenerit”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 3v.

³⁸⁵ Szpot nazywa tych nowych uczonych chińskich neologizmem łacińskim o greckim źródłosłowie: „moderni Atheopolitici doctores”, co można rozumieć jako ateizm wpisany w politykę państwową. ARSI. Jap. Sin. 102. f. 3v.

jednak taoiści i mnisi buddyjscy przekształcili te bóstwa w przedmiot idolatrii, tak że obecnie składa się pogańskie ofiary duchom strzegącym prowincji, miast, gór i rzek³⁸⁶.

Na dowód istnienia monoteizmu chińskiego u początków chińskiej cywilizacji, Szpot przytacza też pierwsze kontakty religii chrześcijańskiej w czasach dynastii Tang, przez którą *Religio Christiana* została życzliwie przyjęta. W szczególności miała o tym świadczyć odnaleziona w Xi'an 1625 roku tablica³⁸⁷, której treść głosiła, iż w 636 roku za rządów cesarza *Taizuna* (Taizonga)³⁸⁸ do Państwa Środka przybył pewien misjonarz Kościoła syryjskiego o imieniu *Olopuem* (Alopen)³⁸⁹. Syn Nieba przyjął gościa i zezwolił mu na założenie domu modlitwy i szerzenie wiary. Monument został wzniesiony w 782 roku i oprócz imion arcybiskupów i innych kapłanów, podawał zasady nauki chrześcijańskiej państwa Tacin³⁹⁰ oraz opisywał jej rozwój w Chinach³⁹¹. Szpot podejmuje również próbę wyjaśnienia, dlaczego w rodzimych chińskich źródłach z okresu dynastii Tang trudno było odnaleźć wzmianki o obecności chrześcijaństwa. Brakowało w nich zarówno opisu samej doktryny, jak i procesu jej szerzenia oraz okoliczności zaniku. Jego zdaniem chińscy historycy nie chcieli umniejszać znaczenia własnej tradycji religijnej poprzez przywoływanie chrześcijaństwa, które zyskało uznanie wśród dworu cesarskiego. Mogli się też – argumentował – na wzór poprzedników ograniczyć tylko do opisu panowania poszczególnych cesarzy i sukcesji rodów dynastycznych, stanowiących dla mieszkańców Państwa Środka podstawę rachuby czasu, podobnie jak dla chrześcijan punktem odniesienia były narodziny Chrystusa. Opis rozwoju chrześcijaństwa w Chinach mógł pozostawać w gestii samych chrześcijan, podobnie jak historię recepcji taoizmu i buddyzmu – które, jak podkreślali literaci, stanowiły „skazę imperium” (*labes Imperii sui appellat*) – pozostawiono piórom ich własnych propagatorów³⁹².

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Szpot nie wskazuje wprost, że chodzi o nestoriańską stelę. Podaje, iż oprócz zabytków oraz monet z wygrawerowanym Świętym Krzyżem wydobytych ze starożytnych ruin, odnaleziono również pewną marmurową tablicę, która dowodzi pierwszych śladów obecności religii chrześcijańskiej w Państwie Środka: „Religionem Christianam illatam olim sive ex Palestina, sive ex Syria, floruisse in Sina, et longè latèque propagatam fuisse, testantur tum alia monumenta Sanctae Crucis in marmore aut in numismatibus caelata, ex antiquis rudibus erui solita, tum in quadam marmorea Tabula”. ARSI. Jap. Sin 102, f. 5r.

³⁸⁸ Chiń. 唐太宗

³⁸⁹ Chiń. 阿羅本

³⁹⁰ Państwo Da Qin znane jest również jako Ta Chin lub Fu Lin. Są to chińskie nazwy średniowiecznego Cesarstwa Rzymskiego, którego stolicą był Konstantynopol. Warto podkreślić, że historiograficzny termin „Bizancjum” zaczął być powszechnie stosowany dopiero w XIX wieku. Hanna Wadas, “Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w. w ujęciu Historiae Sinarum Imperii Tomasza Szpota Dunina SJ (1644–1713)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 29/4 (2023), s. 80, przyp. 16.

³⁹¹ O religii chrześcijańskiej w relacji Szpota patrz: ARSI. Jap. Sin 102, ff. 5r–7r. Więcej o steli z Xi'an: Wadas “Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w.”, s. 75–88.

³⁹² “Caeteras Religiones, quae praecesserant Religionem Christianam, Taosiorum et Oscianorum, quas Secta Literatorum, labes Imperii sui appellat, describendas earum Sectariis reliquerunt. Ut non mirum videri debeat, quod etiam Christianae Religionis primordia et progressum eadem invidia involverint, quo suam Literatorum

Odnosnie wczesnego monoteizmu chińskiego Szpot podkreśla, że Syn Nieba był przywódcą i głową kultu literatów oraz najwyższym kapłanem. Jako jedyny mógł składać *Ciai*. Za naruszenie tego zaszczytnego obowiązku, który był nierozdzielnie związany z godnością cesarską, groziła kara śmierci. Również, w przypadku podejrzeń, że któryś z najwyższych mandarynów porzucił konfucjanizm na rzecz innej religii, groziła kara pozbawienia godności lub inne dotkliwe sankcje. Z takimi oskarżeniami spotkał się w 1626 roku *Siù Paulus* (Xu Guangqi)³⁹³, któremu zarzucono porzucenie wyznania uczonych na rzecz chrześcijaństwa. Na mocy edyktu cesarza *Vanlye* (Wanli)³⁹⁴ pozbawiono go urzędu asesora Ministerstwa Ceremonii. Chociaż sam Wanli skłaniał się w stronę buddyzmu pod wpływem cesarzowej matki, wydał on edykt przeciwko tym, którzy porzucili nauki Mistrza Kong, zmuszając ich do rezygnacji z urzędów państwowych. Imperium chińskie należało i zarządzane było przez urzędników będących zarazem filozofami. Jako że wyznawana przez nich filozofia była ściśle zespolona z konucjanizmem, zobowiązywało to najwyższych urzędników państwowych do lojalności wobec tradycyjnej religii zgodnie z duchem i literą starodawnych praw i zwyczajów. Państwo Środka było oparte o merytokrację. Wyłanianie poprzez egzaminy państwowe rządzące elity wyróżniały się od reszty społeczeństwa wykształceniem klasycznym oraz pielęgnowaniem cnoty, co utożsamiano z pomyślnością cesarstwa. W związku z tym uważano, że nic nie zagraża państwu bardziej niż niezgoda religijna. Powołano zatem Ministerstwo Ceremonii, które miało stać na straży konfucjańskiej ortodoksji i zapobiegać przenikaniu nowych religii do Państwa Środka³⁹⁵.

O religii uczonych wspomina również Jean-Baptiste Du Halde (1674–1743) w III tomie swojego *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*. Zanim przystąpił do jej omówienia, Du Halde – idąc w ślady Ricciego, Smedy i Martiniego – tradycyjnie przedstawia trzy dominujące religie

antiquissimam ab ipso diluvio universali Sinis absque interruptione memoriae retro seculorum dominatam, et dominantem, sepultâ oblivione memoriâ aliarum, quae deinde in Sina ortae fuerunt, demonstrarent”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 7r.

³⁹³ Mowa o chińskim konwertycie i bliskim przyjacielu Matteo Ricciego – Xu Guangqi 徐光啓 (1562–1633), który wraz z Yang Tingyun 楊廷筠 (1557–1627) i Li Zhizao 李之藻 (1565–1630) stanowią „Trzy Filary chińskiego chrześcijaństwa”.

³⁹⁴ Chiń. 萬曆

³⁹⁵ ARSI. Jap. Sin. 102, ff. 7r–7v. Misjonarze jezuicki łącząc „cnotę” ze sztuką rządzenia zauważyli prawidłowość na którą zwracają współcześni badacze. W neokonfucjańskiej etyce urzędnicy państwowi (mandaryni) byli zobowiązani do praktykowania „cnoty” (de 德), rozumianej jako moralna siła i podstawa dobrego rządzenia. Obowiązek ten był nierozzerwalnie związany z ideałem chińskiego „dżentelmena” (junzi 君子), dla którego samodoskonalenie (xiushen 修身) stanowiło warunek urzeczywistnienia kosmicznej zasady (li 理). Por. Tu Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985).

Państwa Środka. Pierwszą z nich była religia uczonych (*La Secte des Lettrez*), zakorzeniona w naukach starożytnych ksiąg i uznająca Konfucjusza za swojego mistrza. Drugą stanowiła religia uczniów *Lao kiun* (Laozi), którą Du Halde nieprzychylnie określa jako „zbiór niedorzeczności i bluźnierstw” (*qui n'est qu'un tissu d'extravagances & d'impiétez*). Trzecią i zarazem ostatnią była religia bałwochwalców (*La Secte des Idolâtres*), oddających cześć bóstwu zwanemu *Fo* lub *Foë*, którego kult przywędrował z Indii do Chin około 32 roku po śmierci Chrystusa. Jak relacjonuje francuski jezuita, religia uczonych była jedyną, która oficjalnie zajmowała się regularnymi studiami, aby za sprawą rozumu i wiedzy, odpowiednich do podejmowania roztropnych życiowych decyzji i sprawowania rządów w cesarstwie, zdobywać urzędy i godności państwowe. Druga z wymienionych religii, według jezuita, opierała się na czarach i praktykach magicznych (*une espece de magie & d'enchantement*). Jej wyznawcy obiecywali wtajemniczenie w sztukę wytwarzania złota oraz osiągnięcie nieśmiertelności. Natomiast trzecia, w ujęciu Du Halde'a, stanowiła jedynie „zbiór bajek i zabobonów” (*de fables & de superstitions venuës*), rozpowszechnianych przez buddyjskich mnichów – oszustów ukrywających swe prawdziwe oblicze pod maską złudnej pobożności. To właśnie oni wprowadzili do Państwa Środka doktrynę wędrowki dusz, przekonując wiernych, że atrakcyjność przyszłego wcielenia jest zależna od hojności, jaką wobec nich okażą³⁹⁶.

Francuski jezuita zapowiada, iż w kolejnych rozdziałach przedstawi szerszy obraz tych trzech głównych chińskich religii, zachowując przy tym porządek chronologiczny ich powstania. Podkreśla zarazem, że jako historyk zamierza trzymać się wyłącznie języka faktów, zaczerpniętego z wiarygodnych źródeł:

Poza tym nie przytoczę niczego, co nie byłoby zaczerpnięte z historii Chin lub z relacji osób równie świątłych, co szczerych, które spędziły większą część swojego życia w Cesarstwie Chińskim, i które zdobyły biegłość w języku oraz naukach tego narodu. Nie będę też mówił inaczej niż jako historyk, który przedstawia jedynie fakty. Stanowczo powstrzymam się od wchodzenia w te dyskusje, które stały się przedmiotem tylu tomów i przyczyniły się do podziałów, których skutki okazały się aż nadto zgubne dla szerzenia wiary w tym rozległym imperium³⁹⁷.

Jak relacjonuje Du Halde, badacze usiłujący zgłębić genezę starożytnego imperium chińskiego, opierali się na przekazie o synach Noego, którzy — rozproszeni po Azji Wschodniej — dotarli na terytorium Państwa Środka około dwustu lat po potopie i dali początek wielkiej monarchii. Owi potomkowie, pouczeni przez tradycję o wielkości i potędze pierwszego Bytu (*premier Etre*), przekazali kolejnym pokoleniom konieczność czci i bojaźni

³⁹⁶ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 1–2.

³⁹⁷ *Ibidem*, s. 2.

wobec najwyższego Władcy Wszechświata (*Maître de l'Univers*) a także zasad życia zgodnego z prawem naturalnym (*Loi naturelle*). Jak podaje on, wzmianki na ten temat, można było odnaleźć w starożytnych księgach, które Chińczycy otaczali wielkim szacunkiem i nazywali *Pięcioksięgiem*, kanonicznym bądź klasycznymi dziełami najwyższej rangi (*les cinq Volumes, les Livres Canoniques ou Classiques de la première Classe*) – uznawanymi za źródło całej ich wiedzy i moralności. Zauważa on też, iż pisma te nie miały charakteru religijnych traktatów sporządzonych z zamiarem nauczania ludu, lecz zawierały jedynie fragmentaryczne zapisy historyczne. Ich autorzy nie podejmowali prób uzasadniania głoszonych twierdzeń, lecz opierając się na powszechnie przyjętych zasadach, wyprowadzali z nich logiczne wnioski, przedstawiając swoje poglądy jako pierwotne prawdy stanowiące fundament wszelkiej dalszej wiedzy. To właśnie dzięki doktrynie zawartej w tych księgach możliwe było zgłębienie religii starożytnych Chińczyków oraz poznanie prawdziwego przedmiotu ich kultu³⁹⁸.

Jak relacjonuje Du Halde, prawdopodobnym celem doktryny zawartej w *Pięcioksięgu* było zapewnienie pokoju i harmonii w Państwie Środka, Sposobem na to była dyscyplina moralna oraz przestrzeganie prawa. Ale już dawni Chińczycy odkryli, że warunkiem osiągnięcia tego porządku była religia oraz dobre rządy. Kult starożytnych, zauważa on, nie koncentrował się jednak na „Istocie Najwyższej” – „Panu i Suwerennym Początku wszelkich rzeczy” (*Etre suprême, Seigneur & souverain Principe de toutes choses*) – czczonym pod imieniem *Chang ti*, oznaczającym „Najwyższego Cesarza” (*suprême Empereur*), lub pod synonimicznym tytułem *Tien*³⁹⁹. Ten ostatni termin rozumiano jako „Ducha Przewodzącego Niebu”, który uchodził za najdoskonalsze dzieło stworzone przez pierwszy Początek (*premier Principe*). W zależności od kontekstu, w jakim był używany, mógł on również odnosić się do nieba w sensie dosłownym. Według Du Halde Chińczycy uważali, że ojciec jest *Tian* rodziny (*Tien de la Famille*), wicekról — *Tian* prowincji (*le Viceroi le Tien de la Province*), a cesarz — *Tian* królestwa (*l'Empereur le Tien du Royaume*). Oddawano także cześć, choć w mniejszym stopniu, duchom podporządkowanym Istocie Najwyższej, które – według wierzeń – sprawowały pieczę nad miastami, rzekami czy górami⁴⁰⁰.

Jean-Baptiste Du Halde podaje, że od początku istnienia monarchii chińscy uczeni zgłębiali tajniki astronomii i prowadzili obserwacje ruchów ciał niebieskich, aby wyjaśnić zjawiska widzialnego *Tian*. Zdaniem jezuity, nic nie wskazywało na to, by w najdawniejszych czasach podejmowano próby poznania mechanizmów i tajemnic natury. Wręcz przeciwnie –

³⁹⁸ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique* t. 3, s. 2–3.

³⁹⁹ Terminy przytoczone przez Du Halde odpowiadają kolejno znakom 上帝 i 天.

⁴⁰⁰ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 3.

zbyt dociekliwe badania były surowo zakazane z obawy, że w społeczeństwie rozwiniętym duchowo i cywilizacyjnie (*nation spirituelle & polie*), mogłyby narodzić się niebezpieczne poglądy i nurty zagrażające państwowemu porządkowi i publicznemu spokojowi. Polityka natomiast, jak zauważa Du Halde, miała na celu zachowanie ładu i moralnej czystości, opierając się na zasadzie, według której rządzący winni naśladować postawę Tian i traktować poddanych jak własne dzieci, podczas gdy ci, podlegający władzy, winni byli odnosić się do przełożonych jak do swoich ojców. Francuski jezuita wyraża wątpliwość, co do właściwego postrzegania Shangdi przez starożytnych Chińczyków. Jak podaje:

Ale czy ów Chang ti, czyli Tien, który był przedmiotem ich kultu, był przez nich rzeczywiście pojmowany jako byt inteligentny – Pan i Stwórca nieba, ziemi i wszystkich rzeczy? A może raczej należy przypuszczać, że ich modlitwy i hołdy kierowane były ku widzialnemu, materialnemu niebu albo, co najwyżej, ku pewnej niebiańskiej sile, pozbawionej rozumu, nierozdzielnie związanej z materią utożsamioną z niebem? Osąd w tej kwestii pozostawiam Czytelnikowi i poprzestaję na przytoczeniu tego, co przekazują nam Klasyczne Księgi⁴⁰¹.

Zauważa on też, że w *Chu King* (Shujing) można odnaleźć wyraźne świadectwa dotyczące prawdziwej natury Tien. *Księga Historii* mówi o nim bowiem jako o „pierwszym Bycie” (*premier Etre*), stanowiącym obiekt publicznego kultu i źródło wszelkiego istnienia. Według tej egzegezy Tien uznawany był przez starożytnych Chińczyków za ojca narodów, za jedyne, niezależnego i wszechmogącego, któremu znane były nawet sekrety ludzkich serc. Był ten sprawował pieczę nad porządkiem całego wszechświata, a wszystkie wydarzenia dokonywały się z jego woli. Tian był święty i sprawiedliwy, poruszany wyłącznie ludzką cnotą. Jako Najwyższy Sędzia, nie wahał się strącać z tronu niegodziwych cesarzy i osadzać na nim zasługujących na tę godność. Klęski żywiołowe postrzegane były jako ostrzeżenia Tien i stanowiły wezwanie do moralnej poprawy. Jeśli ustawały, uznawano to za wyraz Jego miłosiernej sprawiedliwości. Jako naród o bardzo rozbudowanej świadomości historycznej, Chińczycy znajdowali w dawnych tekstach wiele przykładów potwierdzających tę zasadę zakorzenioną w tzw. kosmologii korelatywnej. Du Halde ogranicza się do jednego przykładu. Wskazuje on na rezonans między kosmosem a zachowaniem człowieka na przykładzie wygnania szlachetnego księcia *Tcheou kong*⁴⁰². Niegodziwemu postępkowi towarzyszy ogromna wichura, która pustoszy plony i lasy. Żywioł domaga się restytucji praw i dóbr

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Mowa o księciu Zhou Gong Dan, którego postać wpisuje się w konfucjańską wizję moralnego porządku świata – przywrócenie cnoty prowadzi do przywrócenia harmonii w naturze: w przywołanym kontekście następuje koniec klęski żywiołowej. Patrz: Amiot, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius*, rycina XIX.

przynależnych prawemu władcy i nie przestanie się srożyć dopóki książę nie zostanie odwołany z wygnania, oczyszczony z zarzutów i przywrócony do dawnej godności⁴⁰³.

Francuski jezuita relacjonuje, że Shujing zawiera również opisy uroczystych modlitw zanoszonych do Shangdi w intencji deszczu podczas długotrwałej suszy, bądź ocalenia dobrego cesarza, którego życie znalazło się w niebezpieczeństwie. Modły te, według przekazu, były wysłuchiwanie przez Tian. Shujing ukazuje również, że śmierć bezbożnego cesarza rażonego piorunem nie była dziełem przypadku, lecz widoczną karą zesłaną przez Niebo, co potwierdzały niezwykle okoliczności tego zdarzenia. Jak podaje Jean-Baptiste Du Halde, z wypowiedzi pierwszych chińskich mędrców wyłania się głębokie przekonanie, że Tian za pośrednictwem cudów lub niezwykłych zjawisk ostrzegało przed zbliżającymi się nieszczęściami zagrażającymi Państwu Środka, by skłonić ludzi do moralnej refleksji i tym samym uśmierzyć jego gniew⁴⁰⁴. Prawie od samego początku Monarchii przyjęto, że Cesarz, wkrótce po objęciu tronu, powinien się unżyć i zaorać kilka brzd ziemi, a ziarna wydane przez ziemię uprawianą jego własnymi rękami osobiście złożyć w ofierze Tian. Shujing podaje, że cesarski dwór, w tym sam Syn Nieba, wszelkie nieszczęścia publiczne, przypisywał zaniedbaniu tego ceremoniału⁴⁰⁵.

Jak relacjonuje Du Halde, *Pięcioksiąg* często wzmiankuje o starożytnych cesarzach, takich jak Yao, Chun czy Tching Tang⁴⁰⁶, ukazując ich jako wzorce godne do naśladowania i podkreślając, iż nawet najbardziej upadły człowiek, jeśli tylko zechce skorzystać z pomocy oferowanej przez Tian, może osiągnąć poziom cnoty tych „bohaterów” (*Héros*). W *Shujing* ci roztropni władcy przedstawiani są w postawie błagalnej przed Shangdi, wyprasząc ochronę przed nieszczęściami zagrażającymi ich potomkom. Cesarze z ich dynastycznego rodu żywili głębokie przekonanie, że ich sławni przodkowie nie zdołaliby sprawować tak dobrych rządów

⁴⁰³ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 4. Chińskiej koncepcji kosmologii korelatywnej (ganying 感應) odpowiada w kulturze zachodniej motyw *planctus naturae*. Należy jednak zaznaczyć że zachodnia przyroda łagodniej reaguje na zło ludzkie niż chińska. W literaturze chrześcijańskiej śmierci Mesjasza towarzyszy lament przyrody – jak w polskich *Gorzkich żalach*: „słońce, gwiazdy omdlewają, żałobą się pokrywają”. Podobny motyw obecny jest w literaturze koreańskiej, gdzie *tristitia* natury wyrażana jest przez płacz ptaków (새가 운다).

⁴⁰⁴ W *De gubernatione Dei* (III. 9) Salwian z Marsylii naucza, że Kościół powinien być *placatrix Dei*, „uśmierzycielką gniewu Bożego”, czyli instancją, której zadaniem jest przywracanie harmonii między Bogiem a światem. Podobną funkcję w tradycji chińskiej pełnił cesarz jako „Syn Niebios” (天子), którego osobista cnota i moralna postawa miała bezpośredni wpływ na porządek kosmosu. Harmonia wewnętrzna władcy gwarantowała spokój w świecie, a jego moralne uchybienia skutkowały katastrofami naturalnymi. Pięknie oddaje tę samą intuicję duchową Thomas Hardy w powieści *Tess of the d'Urbervilles*, gdzie zamętowi w sercu człowieka towarzyszy burza na niebie — natura współbrzmi z dramatem moralnym człowieka, klęska jednostki przekłada się na katastrofę narodu i cywilizacji. Patrz też polski przekład: Salwian z Marsylii. *Dzieła wszystkie* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2010), s. 142.

⁴⁰⁵ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 4–5.

⁴⁰⁶ Pochwała panowania tego pierwszego cesarza z dynastii Shang: Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 157–160.

bez wsparcia mądrych ministrów zesłanych przez Tian. Jak zauważa Du Halde, Shangdi nie przypisywano żadnych cech niegodnych najwyższego Władcy Wszechświata (*souverain Maître de l'Univers*), lecz utożsamiano go z mocą, opatrnością, wiedzą, sprawiedliwością, dobrocią i łagodnością. Chińczycy nazywali go swoim Ojcem oraz Panem (*leur Pere, leur Seigneur*), otaczali go czcią i składali ofiary w sposób godny najwyższego Majestatu (*la Majesté suprême*), wierząc, iż obrzędy te były mu miłe jedynie wtedy, gdy wypływały ze szczerego serca⁴⁰⁷. Francuski jezuita dodaje, że Shujing opisuje Shangdi jako byt o niezwyklej przenikliwości, który z wysokości niebios widział wszystko, co działo się na ziemi. Za pośrednictwem rodziców przekazywał ludziom materialną, zwierzęcą powłokę, zaś sam bezpośrednio obdarzał ich rozumną i zdolną do myślenia duszą, która wynosi człowieka ponad zwierzę. Shangdi miłował cnotę tak bardzo, że wymagał od cesarza – swojego kapłana – prowadzenia cnotliwego lub wypełnionego skrucą życia. Ponadto, przed przystąpieniem do ofiarniczych ceremoniałów, domagał się od Syna Nieba oczyszczenia z grzechów poprzez post i łzy⁴⁰⁸.

Według Du Halde'a, do głównych obowiązków i przywilejów cesarza należało sprawowanie pierwotnych rytuałów (*Rits primitifs*). Władca Państwa Środka pełnił jednocześnie funkcję cesarza – by rządzić, nauczyciela – by nauczać i kapłana – by składać ofiary. Syn Nieba, okazując pokorę podczas obrzędów ofiarnych odprawianych na cześć Shangdi, uwydatniał absolutną władzę tej najwyższej istoty. Ukorzenie się najwyższej władzy cesarstwa wobec Tian było konieczne, by uprosić u niego łaski i błogosławieństwo dla całego chińskiego ludu. Jak podaje francuski jezuita, przytoczony przez niego opis można odnaleźć zarówno na kartach *Y-king* i *Chu-king*⁴⁰⁹. Dodaje również, że praktyki te były kontynuowane na przestrzeni kolejnych stuleci, a chińskie annały nie pozostawiają wątpliwości co gorliwości, z jaką cesarze każdej dynastii oddawali hołd Shangdi⁴¹⁰.

Du Halde zauważa, że z nauk zawartych w *Pięcioksięgu* wyraźnie wynika, iż od czasów założenia cesarstwa przez Fuxi aż przez wiele kolejnych stuleci, Shangdi lub Tian, stanowił nie tylko obiekt publicznego kultu, lecz także duchowe spoiwo i pierwotną siłę sprawczą (*le premier mobile*) porządku władzy. Shangdi był otaczany czcią i szacunkiem nie tylko przez prosty lud, lecz również przez najważniejszych dostojników i cesarzy, którzy wierzyli, że ponad nimi stoi „Pan i Sędzia” (*un Maître & un Juge*), nagradzający posłusznych i karzący tych,

⁴⁰⁷ Du Halde używa takich terminów francuskich jak *la puissance, la providence, la science, la justice, la bonté, la clémence*, które są atrybutami Boga, albo darami Ducha Świętego, albo cnotami kardynalnymi.

⁴⁰⁸ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 5–6.

⁴⁰⁹ Chodzi o *Księgę Przemian* i *Księgę Historii*: *Yijing* i *Shujing*.

⁴¹⁰ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 6–7.

którzy obrażają jego majestat⁴¹¹. Następnie francuski jezuita przytacza słowa Konfucjusza skierowane do jego ucznia *Tseng tse*⁴¹² w kontekście cnoty, czyli synowskiej pobożności (*la piété filiale*), postrzeganej jako postawa paralelna wobec kultu Nieba:

Spośród wszystkich istot naturalnych [...] nie ma bardziej godnej szacunku niż człowiek; spośród wszystkich ludzkich czynów nie ma bardziej godnego pochwały niż synowska pobożność; a spośród obowiązków synowskiej pobożności najbardziej nieodzownym jest posłuszeństwo i szacunek wobec rozkazów ojca. Jednak, by właściwie to posłuszeństwo okazywać, nie ma nic skuteczniejszego niż utożsamienie ojca z Shangdi — to znaczy, wyobrażenie go sobie jako noszącego Majestat i Najwyższą Władzę (*Majesté & de l'Autorité du Très-Haut*)⁴¹³.

Jak zauważa Du Halde, *Pięcioksiąg* a zwłaszcza *Shujing*, wzywają do okazywania bojaźni wobec Tian. Choć księgi te umieszczają dusze ludzi cnotliwych w pobliżu Shangdi, trudno w nich znaleźć jednoznaczne odniesienia do wiecznych kar w życiu pozagrobowym. Podobnie, ukazują Pierwszy Byt jako źródło wszelkiego stworzenia, nie precyzują, czy należy to rozumieć jako prawdziwe stworzenie *ex nihilo*. Zdaniem francuskiego jezuitę przemilczenie tej kwestii przez chińskie źródła nie oznacza jej zaprzeczenia. Nie uznają jej wprost za niemożliwą, ani nie głoszą – jak czynili niektórzy greccy filozofowie – że materia, z której składają się byty cielesne, jest wieczna. W tym miejscu można odnieść wrażenie, że interpretacja Du Halde'a odzwierciedla jego pragnienie utożsamienia Shangdi z chrześcijańskim Stwórcą. Jak dodaje jezuita, klasyczne księgi nie wysnuwają jednoznacznych twierdzeń dotyczących stanu duszy a ich treść raczej sugeruje, że wyobrażenia w tej materii były nieprecyzyjne i mało zgodne z prawdą. Pomimo tego Du Halde nie ma wątpliwości, że starożytni Chińczycy wierzyli w istnienie duszy po jej oddzieleniu od ciała i uznawali prawdziwość objawień duchów (*véritables apparitions*) — na co wskazuje sama relacja mistrza Kong:

Ten filozof [Konfucjusz – HW] opowiadał swoim najbliższym uczniom, że przez wiele lat bardzo często śnił mu się słynny *Tcheou kong*, syn *Ven vanga*, któremu Cesarstwo zawdzięczało tak wiele cennych nauk o moralności i doktrynie. Warto zauważyć, że uczony *Tchu hi* (Zhu Xi)⁴¹⁴ wybitny przedstawiciel dynastii Song, zapytany, czy Konfucjusz mówił o zwykłym śnie, czy o rzeczywistym objawieniu, odpowiedział bez wahania, że chodziło o prawdziwe objawienie. Tymczasem od śmierci Zhou Gonga minęło już wówczas sześćset lat, gdy ukazał się on Konfucjuszowi⁴¹⁵.

⁴¹¹ Ibidem, s. 12.

⁴¹² Chodzi o Zengzi 曾子. Był on symbolem *pietas*. Przypisuje mu się redakcję *Wielkiego Nauczania* (*Da Xue*).

⁴¹³ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 12–13.

⁴¹⁴ Chiń. 朱熹. Więcej o tej postaci: Alexandra Wetzel, *Cina dalla fondazione dell'impero alla dinastia Ming* (Milano: Electa, 2006), s. 48.

⁴¹⁵ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 16.

Du Halde podkreśla, że w religijnym kulcie Shangdi, opisanym w klasycznych chińskich księgach, trudno doszukać się śladów bałwochwalstwa. Jego zdaniem nie powinno to dziwić, zwłaszcza że – jak podaje on za Euzebiuszem z Cezarei — idololatria rozprzestrzeniła się po świecie stopniowo. Jej początki miały sięgać Asyrii, gdzie wyobrażenia bóstw pojawiły się w czasach Belusa⁴¹⁶, któremu przypisywano ich wprowadzenie. Tymczasem Państwo Środka pozostawało zamknięte na kontakty z innymi narodami, zwłaszcza, iż pomiędzy Chinami a Asyrią rozciągały się Indie, co jeszcze bardziej utrudniało wymianę kulturową⁴¹⁷.

Aby zachować w Państwie Środka pierwotny kult Shangdi i zapobiec jego osłabieniu a w konsekwencji całkowitemu zanikowi, niemal od początków istnienia cesarstwa powołano Trybunał Rytów (*Tribunal des Rites*). Jego zadaniem było zwalczanie wszelkich zabobonnych zapędów, które mogłyby zakłócić właściwy porządek religijny. Jak zauważa francuski jezuita:

Ten środek ostrożności zastosowany przez chińską politykę byłby skuteczny, gdyby ludzki umysł nie był tak ograniczony i podatny na zwiedzenie. Nawet najsilniejsze tamy, będące przecież dziełem człowieka, nie wytrzymują naporu gwałtownych powodzi. Poza Chinami zaobserwowano niemal cały zastęp filozofów, którzy stali się bałwochwalcami wbrew własnemu światłu rozumu (*ses propres lumieres*), z obawy przed ludem miłującym bożki, nieokiełznanym i posiadającym zbyt duże wpływy w państwie. Starożytna doktryna Chińczyków zawsze znajdowała oparcie w tym Trybunale, o którym właśnie wspominałem, i to dzięki jego wyrokowi pozostała dominującą religią⁴¹⁸.

Du Halde dodaje, że misjonarze, którzy mieli dostęp do orzeczeń Trybunału Rytów, dostrzegli pewną sprzeczność w zachowaniu mandarynów piastujących ten urząd: choć prywatnie zdarzało im się ulegać przesądnym podszeptom, podczas oficjalnych obrad zdecydowanie je potępiali⁴¹⁹.

Na zakończenie rozdziału o religii uczonych Jean-Baptiste Du Halde zauważa, że mieszkańcy Państwa Środka – niezależnie od stopnia uwielbienia jakie okazywali swoim największym cesarzom – wciąż pozostawali wierni religijnemu kultowi Shangdi, którego otaczali najwyższą czcią i szacunkiem. Chińczycy pielęgowali także pamięć o wybitnych postaciach, które za życia odznaczyły się doskonałą cnotą czy wielkimi dokonaniem, lecz zamiast stawiać im posągi, woleli zachować wspomnienie o nich za pomocą imiennych

⁴¹⁶ W tradycji klasycznej Belus (gr. Βήλος) był postacią legendarną, przedstawianą zarówno jako założyciel dynastii babilońskich, jak i bóg utożsamiany z Mardukiem. Herodot wspomina o „świątyni Bela” w Babilonie (ἱρόν τοῦ Βήλου: Hist., I, 181). *The Oxford Classical Dictionary. Third Edition*, ed. Simon Hornblower, Anthony Spawforth (Oxford – New York: Oxford University Press, 1996), s. 238.

⁴¹⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 17.

⁴¹⁸ Ibidem, s. 17–18.

⁴¹⁹ Ibidem, s. 17.

⁴¹⁹ Ibidem, s. 18.

tabliczek, zawierających krótkie pochwalne inskrypcje. Jak podaje jezuita, niepokoję które odwiedziły Państwo Środka, wojny domowe rozdzierające cesarstwo, powszechne zepsucie obyczajów – wszystkie te czynniki mogły w pełni przyczynić się do całkowitego porzucenia dawnej doktryny. Kluczową rolę w jej odnowieniu odegrał Konfucjusz, nadając nowy autorytet (*un nouveau crédit*) starożytnym księgom, a zwłaszcza Shujing, którą wskazał jako prawdziwą regułę moralności (*la véritable règle des mœurs*)⁴²⁰.

O tradycyjnych chińskich wierzeniach wspomina również Martino Martini na kartach swojego dzieła *Sinicae Historiae Decas Prima*. Włoski jezuita podaje, że większość Chińczyków uznawała istnienie pewnego początku wszystkich rzeczy, którego wyjaśnianie wzbudziło różnorodne i sprzeczne poglądy. Jedni, należący do głównego nurtu filozofów, utrzymywali, że wszystko powstało przypadkowo i bez żadnego porządku⁴²¹; drudzy zaś – o odmiennym stanowisku – lecz – jak zauważa Martini – „równie dalecy od prawdy” (*à vero aequè abeuntes*), twierdzili, że świat istniał odwiecznie (*ab aeterno*)⁴²². Zdaniem Wei Kuangguo⁴²³ „ten błąd” (*qui error*) przeniknął do Państwa Środka wraz z kultem bożków, który przybył z Indii w 65 roku po narodzinach Chrystusa. Jezuitę zadziwia również fakt, że w tak bogatym języku, jakim jest chiński, brakuje odpowiedniego terminu na określenie „Boga”. Chińczycy najwyższego władcę nieba i ziemi nazywali *Xangti*, a także składali ofiary pewnej boskiej istocie w celu pozyskania jej przychylności – choć praktyki te były znacznie powszechniejsze w czasach starożytnych niż w okresie działalności misyjnej Martiniego⁴²⁴.

Jak relacjonuje włoski jezuita, chińskie księgi często podkreślały, iż zbrodnie karane są cierpieniem, a cnoty nagradzane. Zawierały również liczne wzmianki o niebie, które – jak zauważa Martino Martini – raczej nie odnosiły się do widzialnego, materialnego porządku gwiazd, lecz najprawdopodobniej do Najwyższego Władcy i Pana Nieba (*supremum caeli rectorem eis dominumque*). Zdaniem jezuity mieszkańcy Państwa Środka mieli świadomość istnienia Boga już od czasów Noego, a zatem ich poznanie duchowe nie ustępowało znacząco – a może nawet wcale – potomkom biblijnego patriarchy. Księgi te – jak kontynuuje Wei Kuangguo – wspominały również o dobrych aniołach zwanych *Xin* (shen)⁴²⁵ oraz o złowieszczych demonach *Quei* (gui)⁴²⁶. Włoski misjonarz zauważa, że Chińczycy, wyznając

⁴²⁰ Ibidem, s. 18.

⁴²¹ Mowa o taoizmie.

⁴²² Mowa o konfucjanizmie.

⁴²³ Wei Kuangguo 衛匡國 to chińskie imię Martino Martiniego. Patrz Pfister, *Notices bibliographique*, t. 1, s. 256–262; Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina*, s. 83–84.

⁴²⁴ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 10.

⁴²⁵ Chiń. 神

⁴²⁶ Chiń. 鬼

wiarę w opiekuńcze duchy, utrzymywali, iż podobnie jak miastom i prowincjom przydzielani są widzialni zarządcy, tak też istnieją inni, niewidzialni protektorzy zwani *Chinghoang* (chenghuang)⁴²⁷. Powierzono im odpowiedzialność za utrzymanie publicznego ładu oraz karanie przestępstw ukrytych przed ludzkim wzrokiem. Tym właśnie strażnikom dedykowano w każdym mieście okazałe świątynie, w których chińscy urzędnicy, obejmując zwierzchnictwo nad daną prowincją, składali uroczystą przysięgę, wzywając ducha-opiekuna głównego miasta prowincji jako świadka i mściciela, że nie dopuszczą się żadnego czynu sprzecznego z literą prawa. Martino Martini dodaje, iż w dawniejszych czasach w tych przybytkach świątynnych nie umieszczano żadnych wizerunków bóstw. Znajdowała się tam jedynie tablica z wyrytą złotymi znakami chińską inskrypcją: „Siedziba duchowego strażnika miasta” (*Spiritualis custodis urbis sedes*). Z czasem tablice zaczęto zastępować posągami, przedstawiającymi ducha-opiekuna, aby wzbudzić uczucie grozy u składających przysięgę⁴²⁸.

3.3. Buddyzm

Według buddyzmu u podstaw wszelkich zjawisk leży pewnego rodzaju pustka: nic nie posiada własnej istoty, lecz jest powiązane i zależne od innych zdarzeń. Ponadto pustka znajduje się w samym sercu indywiduum, które składa się z różnych *khandh*, czyli skupisk zjawisk obejmujących m.in. odczucia fizyczne, emocje, percepcję, stany świadomości. Człowiek powinien być w stanie poddać się samoanalizie w tych kategoriach i zauważyć brak trwałości. Buddyzm odrzuca koncepcję trwałej duszy, proponując w zamian jej odrodzenie bądź reinkarnację. Ta idea wyraźnie kontrastuje z tradycją chrześcijańską, która propaguje wiarę w zmartwychwstanie ciała i istnienie duszy. Według buddyzmu można odrodzić się w niebie na miliony lat, aż do wyczerpania zgromadzonych zasług, po czym powrócić na ziemię. Można trafić do piekła i cierpieć katusze miliony lat, dopóki nie zostaną odpokutowane wszystkie przewinienia. Odrodzenie może przybrać formę zwierzęcą, spirytystyczną, boską lub ludzką. Najbardziej korzystna jest reinkarnacja w człowieka, ponieważ jako jedyna umożliwia osiągnięcie nirwany – ostatecznego wyzwolenia. Wchodzi się wtedy w stan nieśmiertelności, doznaje światła oświecenia, lecz indywidualne „ja” przestaje istnieć. Jego utrata jest równoznaczna z zakończeniem cyklu transmigracji duszy⁴²⁹.

⁴²⁷ Chiń. 城隍

⁴²⁸ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 10–11.

⁴²⁹ Ninian Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1993), s. 17–18.

Pierwszą strategią misyjną jezuitów w Państwie Środka była akomodacja wobec buddyźmu, zapoczątkowana przez Michele Ruggieriego (1543–1607). Był on de facto założycielem misji jezuickich w Chinach, pionierem w nauce chińskich znaków oraz autorem pierwszego chrześcijańskiego dzieła opublikowanego w języku chińskim (*Tianzhu shilu*)⁴³⁰. W historiografii misji katolickich Ruggieri został zapamiętany głównie jako ten, który przetrwał szlaki Matteo Ricciemu, po czym zniknął ze sceny. Jego obszerne, choć niespójne wspomnienia, spisane od powrotu do Włoch w 1589 roku aż do śmierci, nie spotkały się z większym uznaniem⁴³¹. Niedocenienie jezuita wynikało w dużej mierze z niepocholebnej opinii wystawionej przez Riccięgo, który zarzucał współbratu bardzo słabą znajomość języka chińskiego i przekonał wizytatora misji jezuickich w Indiach Wschodnich, Alessandro Valignano (1539–1606), by odesłać Ruggieriego do Rzymu, argumentując, iż starszy wiekiem misjonarz nie podoła dalszej nauce tego języka⁴³².

Dla Ruggieriego buddyzm i chrześcijaństwo reprezentowały zupełnie odmienne doktryny – pierwsza była fałszywa, druga prawdziwa – jednak dostrzegał między nimi pewne podobieństwa. W związku z tym sugerował, aby jezuita praktykowali wegetarianizm, który w połączeniu z prawdziwą, chrześcijańską doktryną miał nie tylko wyróżniać ich na tle buddyjskich mnichów, lecz także umożliwić skuteczniejsze nawracanie Chińczyków, na wzór dawnych sukcesów buddyjskich misjonarzy. Ta forma akomodacji między chrześcijaństwem a buddyzmem była charakterystyczna dla początków jezuickiej misji w Japonii w XVI wieku. Według relacji Ruggieriego, mandaryn Wang Pan w 1583 roku dał jezuitom przyzwolenie na przebywanie w Zhaoqing z nadzieją, że za ich wstawiennictwem w końcu urodzi mu się syn. Pomimo trzydziestoletniego małżeństwa i posiadania dwóch konkubin, mandaryn wciąż nie miał męskiego potomka. Dziewięć miesięcy po przybyciu Ruggieriego i Riccięgo, Wang Pan doczekał się upragnionego syna. Z wdzięczności udał się z dzieckiem do jezuickiej kaplicy aby

⁴³⁰ W *Tianzhu shilu* Ruggieri nie utożsamia się już z mnichem buddyjskim (seng 僧) ani z taoistycznym świętym (dedao zhi zhenren 得道之真人), ale podaje się jako konfucjański uczonec (shengren 聖人), Michele Ruggieri's *Tianzhu shilu (The True Record the Lord of Heaven, 1584)*, s. 22.

⁴³¹ Po powrocie do ojczyzny Ruggieri zawarł w swoich wspomnieniach pewne rady dla przyszłych misjonarzy w Państwie Środka. Zasugerował, żeby ojcowie nie przekazywali Chińczykom szczegółowej wiedzy o ich kraju i prowincjach, gdyż mogłoby to zostać odebrane jako zagrożenie. W tym kontekście przywołał incydent z udziałem Matteo Riccięgo, który wyjawiał ich protektorowi, Wang Panowi, dokładne współrzędne geograficzne jego rodzinnego miasta Shaoxing w prowincji Zhejiang. Ku zaskoczeniu ojca, mandaryn wybuchł gniewem, ganiąc go za posiadanie takich informacji. Od tego momentu Wang Pan zerwał wszelkie kontakty z jezuitami i wycofał swoje wsparcie. Florin-Stefan Morar, „The Westerner: Matteo Ricci's World Map and the Quandaries of European Identity in the Late Ming Dynasty”, *Journal of Jesuit Studies* 6 (2019): 14–30.

⁴³² Po-Chia Hsia Ronnie, „The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China”, w: *Christianity and Cultures Japan & China in Comparison 1543-1644*, ed. Murat Antoni Ucerler SJ (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), s. 20–24. O pobycie Ruggieriego w Chinach, który był postrzegany przez niektórych chińskich uczonych jako mędrzec z Indii, wcielenie Bodhidharmy: Albert Chan, „Two Chinese Poems Written by Hsü Wei 徐滑 (1521–1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607)”, *Monumenta Serica* 44 (1996): 317–337.

złożyć dzięki przed wizerunkiem Jezusa i oddać potomka pod Jego opiekę. Po narodzinach drugiego syna, mandaryn zdecydował się go ochrzcić. Wieści o chrześcijańskim bóstwie, które obdarza męskimi potomkami, rozeszły się po mieście. Wizerunek Maryi Dziewicy z Dzieciątkiem Jezus, który jezuici wystawiali w swoich rezydencjach oraz rozdawali w formie obrazów i figur był przez Chińczyków postrzegany w świetle buddyjskiej tradycji, jako chrześcijański odpowiednik Guanyin, bodhisattwy współczucia, znanej również jako „ta, która daje syna”⁴³³.

Ricci relacjonuje dalej, iż możliwym było, że pierwotni twórcy buddyzmu zaczerpnęli pewne koncepcje od zachodnich filozofów. Według mieszkańców Państwa Środka cały materialny świat (ludzie, zwierzęta, rośliny i ciała mieszane) składa się z ognia, wody, ziemi, metalu i drewna. Na podobieństwo Demokryta i jego szkoły, wyznawcy buddyzmu wierzyli w istnienie wielu światów. Ich doktryna o transmigracji dusz przypominała tę głoszoną przez Pitagorasa⁴³⁴, choć została wzbogacona o komentarze, które uczyniły ją jeszcze bardziej niezrozumiałą. Buddyzm wydawał się w pewnych aspektach nawiązywać do wiary chrześcijańskiej. Religia ta wzmiankowała o pewnej trójcy, w której trzech odrębni bogowie złączyli się w jedno bóstwo. Nauczała także o niebiańskiej nagrodzie za szerzenie dobra oraz o piekielnych katuszach za czynienie zła. Celibat w buddyzmie był tak wysoko ceniony, iż jego wyznawcy zdawali się całkowicie odrzucać małżeństwo, często decydując się na opuszczenie rodzinnego domu i wyruszenie na pielgrzymki w celu zbierania jałmużny⁴³⁵.

Niektóre aspekty buddyjskich obrzędów przypominały kościelne ceremonie, na przykład śpiewane recytacje, które były zbieżne z chorałem gregoriańskim. W świątyniach tego kultu znajdowały się posągi, a szaty noszone przez składających ofiary nie różniły się zbytnio od chrześcijańskich ornatów. Podczas modlitw buddyści często powtarzali imię, wymawiane jako *Tolome*, co według Ricciego wskazywałoby na to, że w ten sposób pragnęli nadać swojej religii autorytet apostoła Bartłomieja. Niestety, zdaniem włoskiego jezuity, wszelkie okruchy

⁴³³ Po-Chia Hsia, “The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China”, s. 29–30. O chińskich wyobrażeniach Chrystusa: Roman Malek, “Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa. Przegląd problematyki i impresje ikonograficzne”, *Nurt SVD* 48/1 (2014): 11–39. W znajdującym się w Archiwum di Stato w Rzymie rękopisie (MS. 493), Ruggieri opisując Chiny wzmiankuje o *Cuon In* (Guanyin), w której misjonarze widzieli podobieństwo do Matki Bożej. Lo Sardo, “Michele Ruggieri’s Atlas of China”, s. 109.

⁴³⁴ Ricci w *Tianzhu shiyi* uzupełnia, iż po śmierci Pitagorasa niewielu jego uczniów propagowało koncepcję reinkarnacji. Jednak z czasem idea ta zaczęła przenikać do innych krajów. Było to w czasie, gdy Sakyamuni planował stworzenie nowej religii w Indiach. Zaadaptował on teorię reinkarnacji i wzbogacił o doktrynę Sześciu Światów (sześciu miejsc odrodzenia: jako bóg, półbóg, człowiek, zwierzę, duch, istota piekielna), wraz ze stu innymi ułudami, które zebrał w księgi i określił mianem tekstów kanonicznych. Wiele lat później mieszkańcy Chin udali się do Indii i sprowadzili buddyzm do swojego kraju. Nie zachowały się żadne autentyczne zapisy poświęcone historii tego wyznania, które mogłyby stanowić podstawę wiary, ani rzeczywiste zasady, na których można by polegać. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T’ien-chu Shih-i)*, s. 199.

⁴³⁵ *Fonti Ricciane: Storia dell’introduzione del Cristianesimo in Cina*, t. 1, s. 123–124.

prawdy w ich doktrynie zostały przykryte przez ułudę i kłamstwo. Jak twierdził, w buddyjskim ujęciu koncepcja nieba i ziemi była pogmatwana, podobnie jak miejsce nagrody i kary, przy czym żadna z tych sfer nie przewidywała życia wiecznego dla dusz zmarłych. Według tej nauki dusze po pewnym czasie odradzają się w jednym z wielu światów, mogąc oczyścić się z przeszłych grzechów. Jak stanowczo określa Li Madou doktryną tą buddyści „wyrządzili nieskończone zło temu biednemu królestwu” (*con il che fecero infinito male a questo povero regno*). Buddyzm nauczał również, że spożywanie mięsa i zabijanie żywych istot jest zakazane, jednak niewielu wyznawców dostosowywało się do tej zasady. Jej naruszenie, podobnie jak popełnienie innych przewinień, można było z łatwością odpokutować poprzez dawanie jałmużny. Ponadto, obrzędy sprawowane przez wyznawców posiadały moc wybawienia każdej duszy od wiecznego potępienia⁴³⁶.

Buddyzm początkowo cieszył się w Państwie Środka wielkim uznaniem, gdyż głosił koncepcję nieśmiertelności duszy i przyszłego szczęścia. Jednak według relacji ówczesnych chińskich literatów, cesarz oraz książęta, którzy pierwsi przyjęli nauki buddyzmu, ponieśli tragiczną i nagłą śmierć. Ricci ostro stwierdza, iż wszystko z czym ta religia była związana popadało w ruinę. Zamiast obiecywanego dobrobytu i pomyślności, buddyzm przynosił jedynie nieszczęścia. Ślady starożytności tej religii były dostrzegalne w licznych, bogato zdobionych przybytkach świątynnych. Charakteryzowały się one olbrzymimi rzeźbami z mosiądzu, marmuru, drewna i żółtej gliny. Przy świątyniach wzniesiono wysokie, kamienne lub ceglane wieże, w których przechowywano liczne dzwony z brązu i żeliwa oraz inne wartościowe ozdoby⁴³⁷.

Álvaro Semedo natomiast zauważa, iż religia ta podkreślała wagę odprawiania pokuty w obecnym życiu, aby mieć lepsze, przyszłe życie. Buddyści wierzyli w pitagorejską transmigrację dusz oraz w istnienie dziewięciu piekieł, przez które dusza musiała kolejno przejść. Po przebyciu wszystkich piekieł, możliwe było ponowne narodzenie – w najlepszym przypadku jako przeciętny człowiek bądź jako zwierzę bardzo do człowieka podobne. Jak ironicznie zauważa Semedo, ta ostatnia forma reinkarnacji miała stanowić swoistą rekompensatę za prowadzenie przez mnichów życia bliskiego zwierzęcemu. Za najgorsze uważano odrodzenie się jako ptak, co wiązało się z koniecznością kolejnej przemiany, zanim dusza mogła ponownie przyjąć ludzką postać. Jak relacjonuje portugalski jezuita, najbardziej wykształceni wyznawcy buddyzmu, a także ci o większych skłonnościach ateistycznych odrzucali tzw. „ścieżkę zewnętrzną” (*senda exterior*), charakterystyczną dla ludowej

⁴³⁶ Ibidem, s. 124.

⁴³⁷ Ibidem, s. 124–125.

pobożności, wybierając inną – tę wewnętrzną, ezoteryczną i zastrzeżoną jedynie dla nich (*siguen otra interior secreta, i solo para ellos*). Jak wyjaśnia Semedo, koncentrowali się oni na dogłębnym poznaniu „pierwszej zasady” (*primer principio*), którą uznawali za tożsamą ze wszystkimi rzeczami, a wszystkie rzeczy za tożsame z nią, przyjmując brak jakiegokolwiek istotowej różnicy między nimi. Wszystkie rzeczy miały być jedynie przejawem zewnętrznych właściwości tej zasady, której były podporządkowane – na podobieństwo wosku, który przybiera różne kształty, lecz po roztopieniu pozostaje tą samą substancją⁴³⁸.

Jak podaje portugalski jezuita, zwolennicy tej „wewnętrznej” ścieżki dzielili ludzi na dziesięć klas. Cztery pierwsze były dobre i składały się z klasy: początkującej (*principiantes*), postępującej (*proficientes*), zaawansowanej (*provectos*) i spełnionej (*consumados*). Trzy pierwsze znajdowały się jeszcze w procesie duchowego rozwoju, natomiast czwarta osiągnęła już pełnię doskonałości. Uzyskanie tego stanu było możliwe dzięki kontemplacji pierwszej zasady oraz wyciszeniu namiętności i wszelkich niepokojów. Ta duchowa praktyka prowadziła do osiągnięcia wewnętrznego spokoju, dzięki czemu człowiek wyzbywał się bólu i wyrzutów sumienia powodowanych myślą, słowem czy uczynkiem. Jak dodaje Semedo, według tej doktryny, po śmierci nie należy oczekiwać ani nagrody ani kary, ponieważ wszystko powraca do swego pierwotnego początku, tak jak miało to miejsce przed narodzinami. Pozostałym sześciu klasom przypisano odpowiednie piekła. Pierwsze i najłagodniejsze z nich przeznaczone było dla dzieci, które nie znały jeszcze namiętności, zwłaszcza gniewu i chciwości. Drugie, dla polityków i ludzi próżnych. Trzecie, dla tych którzy ulegali zezwierzęceniu podczas spełniania swoich niecznych pragnień. Czwarte, dla złodziei, rozbójników i morderców. Piąte, dla ludzi cierpiących głód, pragnienie oraz duchowe i cielesne udręki. Szóste i ostatnie piekło dedykowane było osobom poddającym się umartwianiu, na podobieństwo buddyjskich ascetów, którzy życie zewnętrzne postrzegali jedynie jako przygotowanie do osiągnięcia życia wewnętrznego⁴³⁹.

Jak dodaje Semedo, zwolennicy tego ezoterycznego nurtu buddyzmu, transmigrację dusz rozumieją jako alegorię, odnoszącą się do obecnego a nie przyszłego życia. W myśl tej koncepcji, dusza przybiera postać odpowiadającą dominującym cechom charakteru człowieka. Dla przykładu osoba dobrych manier, lubująca się w polityce staje się człowiekiem; choleryk – lwem; okrutnik – tygrysem; lubieżnik – świnia; a złodziej – drapieżnym ptakiem⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Álvaro Semedo w tym fragmencie po krótko opisuje buddyjską koncepcję monizmu ontologicznego. *Imperio de la China*, s. 123–124.

⁴³⁹ Ibidem, s. 124–125.

⁴⁴⁰ Ibidem, s. 125.

O doktrynie buddyjskiej wzmiankuje również Daniello Bartoli. Podaje on, iż wyznawcy buddyzmu wierzyli w istnienie trójosobowego Boga, którego przedstawiali z trzema głowami. Otaczali również czią dziewicę, matkę Boga, najczęściej ukazywaną z dzieciątkiem. Buddyści utrzymywali istnienie raju i piekła, a także nagród i kar otrzymywanych proporcjonalnie do zasług. Głosili pochwałę i praktykowali celibat, oddawali się postom i pokucie, decydowali się wspólnotowe życie w klasztorach lub w samotności na pustelniach. Śpiewali także pieśni i odmawiali modły na podobieństwo chrześcijańskiej modlitwy różańcowej (*nostre Corone*). Według Bartoliego wyznawcy buddyzmu zajmowali się sprzedażą odpustów, które rzekomo miały moc uwalniania dusz zmarłych od męki piekielnej. Jego zdaniem tego rodzaju praktyki, które dla chrześcijan stanowiły prawdziwe i święte obrzędy równie dawne jak sam Kościół, w przypadku buddystów uchodziły za złudne i stanowiące jedynie źródło zysku. Według włoskiego jezuita tak dużo błuźnierstw zostało w nie wplecionych, wypaczając je do tego stopnia, że z pierwowzoru pozostało ledwie tyle, by można było rozpoznać w nich kopie zaczerpnięte z prawa chrześcijańskiego. Sceptycznego wobec buddyzmu stanowiska nie osłabiają znamiona zewnętrznego podobieństwa między obydwoma religiami, takimi jak koncepcja trójcy, ascetyzm, cenobityzm czy celibat. Bartoli uważa bowiem, że buddyzm jest zarazem najbardziej zbliżony i najbardziej oddalony od wiary chrześcijańskiej. Jako religia łączy w sobie prawdę z fałszem, stąd mnisi buddyjscy żyli w rozdarciu: nie wierząc ani w fałsz ani w prawdę⁴⁴¹.

Daniello Bartoli zauważa, że buddyści w swoich świątyniach przedstawiali piekło w bardzo realistyczny sposób. Poprzez sztukę sakralną o wysokich walorach artystycznych, zbliżoną w tym względzie do chrześcijańskiej, ukazywali płomienie, otchłanie i demony dręczące ludzkie dusze. Ich wizja raju, w przeciwieństwie do piekła, odbiega od wyobrażenia chrześcijańskiego. Po pierwsze, buddyści wierzyli nie w jeden ale w liczne raje, które różniły się między sobą zależnie od zasług zbawionych, oraz od poszczególnych bóstw, które władały tymi miejscami. Albowiem każdy z bogów miał swój własny raj, do którego szli po śmierci najbardziej oddani wyznawcy. Jeden mieścił się na dnie morza, inny na stromym zboczach, drugi na nagich szczytach górskich, kolejny pozostawał skryty pośród gęstych i nieprzeniknionych lasów, następny był zawieszony w powietrzu pod gołym niebem; jeszcze inny znajdował się w jednym z niezliczonych światów, które — według wyznawców buddyzmu

⁴⁴¹ „Perciò non v'è colà Setta alla Fede nostra più lontana e contraria di questa, che le sembra esser più intima e somigliante: conciosiacché, o per lo vero, ch'ella insegna, se ne crede anco il falso che v' intramischia; o per lo falso, che non se ne crede, non se ne crede neanche il vero”. Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 127.

— wypełniały pustkę nieskończonego Wszechświata. Zdaniem Bartoliego wiara ta wywodziła się z tradycji greckiej od Demokryta⁴⁴².

Wzmianki o buddyzmie znajdujemy m.in. w *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Dunina Szpota. Pierwsze nawiązanie znajdujemy na początku I księgi, w której Szpot podaje, iż *Fe kiao*, czyli sekta mnichów buddyjskich (*Oscianorum seu Bonziorum Secta*), przywędrował do Państwa Środka z Hindustanu (rejonu Wschodnich Indii), gdzie dominowały dwa inne odłamy tej religii: *Amida* i *Sciacca*. Jezuita wskazuje, że poczynając od roku Pańskiego 65, zabobon ten zaczął się rozprzestrzeniać w całych Chinach, stając się wprzódy wyznaniem samego cesarza⁴⁴³. Chociaż Syn Nieba uchodził za męża wielu cnót, został za ten czyn potępiony, a powstałe później kroniki opisywały go w nieprzychylny sposób. O tym, iż buddyzm pojawił się w Państwie Środka po narodzeniu Chrystusa, świadczy doktryna oraz rytuały wyznawców, które wywodzą się z religii chrześcijańskiej, ustanowionej w Indiach przez Apostołów Tomasza i Bartłomieja i zostały przejęte przez bezbożnych bałwochwalców⁴⁴⁴. Szpot podaje, że buddyści:

Czczą bowiem jednego trójgłowego bożka, niby Trójjedynego Boga w jedności, oraz inne bóstwo w postaci dziewczyny z dzieckiem na rękach, zwanej przez nich matką jednego Boga, której imienia nie wypowiadają. Mają również wielu innych bożków, zarówno męskich, jak i żeńskich, którym często ofiarowują kadzidło i różne wonności. Nauczają o istnieniu rajów i piekła, miejsc zasług, że jałmużna może nie tylko pomóc zmarłym wyrwać dusze z samego piekła, ale także sprawić, iż przeniosą się do szlachetniejszych ciał, w których odrodzą się do wielkich bogactw, wysokich godności i życia pełnego rozkoszy⁴⁴⁵.

Pochwalają oni również dobrowolne ubóstwo, czystość, pogardę dla świata, posty, uczynki pokutne i inne tym podobne oszukaństwa swojego wyznania. Jak relacjonuje Szpot, trudno w Chinach o bardziej nędznego, ambitnego i chciwego osobnika niż oscjański bonza (*cum nullum sit magis sordidum, ambitiosum, et cupidum in Sinis animal osciano bonzio*). Jednak te swoje przywary ukrywają oni pod płaszczem hipokryzji⁴⁴⁶.

⁴⁴² Ibidem, s. 127.

⁴⁴³ Chodzi o cesarza Ming 明 z późnej dynastii Han (58–75 r.). Według chińskich wierzeń, cesarzowi miał się objawić we śnie, przelatujący przed jego pałacem, złoty człowiek. Ministrowie zinterpretowali postać jako żyjącego w Indiach Buddę. Cesarz natychmiast wysłał emisariuszy, aby odnaleźli i sprowadzili do Chin pisma mędrca. Po trzech latach wrócili w towarzystwie mnichów oraz tekstu Sishi'er zhang jing 四十二章經 (*Sutra w 42 rozdziałach*), która została przetłumaczona w Luoyangu (洛陽), ówczesnej stolicy cesarstwa i jest uznawana za pierwsze buddyjskie dzieło przełożone na język chiński. Ta opowieść była znana również Marco Polo (c. 1254–1324) i później doszła uszu wczesnych misjonarzy jezuickich w Państwie Środka. Sylvie Hureau, „Translations, Apocrypha, and the Emergence of the Buddhist Canon”, w: *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, ed. John Lagerwey and Pengzhi Lü (Leiden–Boston: Brill, 2010), s. 749–784; *Strange Tales of the Oriental Idol*, s. 4.

⁴⁴⁴ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 4r.

⁴⁴⁵ Ibidem, f. 4 v.

⁴⁴⁶ Ibidem.

Jak podaje Jean-Baptiste du Halde, ostatnie słowa umierającego Buddy przyczyniły się do rozłamu jego nauki na dwie doktryny: zewnętrzną i wewnętrzną, które niektórzy wyznawcy próbowali ze sobą pogodzić. Pierwsza z nich – jak utrzymywali – była przystępna dla prostego ludu i służyła jako wprowadzenie do drugiej, zarezerwowanej wyłącznie dla ludzi bardziej duchowo rozwiniętych. Aby lepiej zilustrować tę zależność, posługiwano się następującym porównaniem:

Doktryna zewnętrzna [...] jest wobec doktryny wewnętrznej tym, czym rusztowanie wobec wznoszonego sklepienia budowli. Drewniana konstrukcja potrzebna jest jedynie po to, by utrzymać kamienie w trakcie budowy; gdy tylko zostaje ono ukończony, rusztowanie przestaje być potrzebne i zostaje rozebrane. Podobnie, nie ma już potrzeby posługiwać się doktryną zewnętrzną, gdy tylko przyjmie się doktrynę wewnętrzną⁴⁴⁷.

Zatem, jak kontynuuje Jean-Baptiste Du Halde, doktryna zewnętrzna zawierała moralne zasady bonzów, które były przez nich gorliwie rozpowszechniane. Twierdzili oni, że po śmierci dobroczyńcy dostępują nagrody, natomiast złoczyńcy ponoszą zasłużoną karę. Utrzymywali również, że Budda narodził się, by zbawić ludzkość, nawrócić tych, którzy zbłądzili, a także że to on sam odpokutowuje za grzechy swych wyznawców i zapewnia im szczęśliwe odrodzenie w przyszłym życiu. Taka wizja zbawienia mogła się spełnić tylko pod warunkiem przestrzegania pięciu przykazań: pierwsze zakazywało zabijania jakiegokolwiek istoty żywej; drugie – przywłaszczania cudzej własności; trzecie – aktów nieczystych; czwarte – mówienia nieprawdy; zaś piąte – spożywania wina⁴⁴⁸.

Jednak najważniejszym było – jak zauważa francuski jezuita – okazywanie miłosierdzia wyznawcom tej religii. Bonzów należało traktować z odpowiednią czcią i zapewnić wszystko, co niezbędne do ich utrzymania. W tym celu należało wznosić klasztory i przybytki świątynne, aby odprawiane tam modły i pokuty, w intencji odkupienia grzechów chińskiego ludu, aby wybawiły mieszkańców Państwa Środka od należnej im kary. Podczas ceremonii funebralnych zalecano palenie złoconych i posrebrzanych papierów (jinzhi 金紙) oraz jedwabnych tkanin, ponieważ wierzono, iż w zaświatach dobra te przemieniają się w prawdziwe złoto, srebro i szaty. Miało to chronić zmarłych krewnych przed ubóstwem oraz stanowić ofiarę przebłagalną dla osiemnastu strażników piekieł, którzy bez tych podarków pozostawaliby niewzruszeni i dali upust swojemu niezadowoleniu. Zlekceważenie tych praktyk – jak relacjonuje Jean-Baptiste

⁴⁴⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 25. Podobną metaforę przywołuje Álvaro Semedo na kartach *Imperio de la China* podczas omawiania szóstego buddyjskiego piekła „[...] Sexto, de los que tienen trabajos voluntarios, como los Bonzos penitentes, ayunantes, sirviendole esta vida exterior, de disposicion para la interior: alcançada esta, aquella no sirve de algo; como cimbras de bobeda, que fenecida ella, ellas se escusan”. Semedo, *Imperio de la China*, s. 125.

⁴⁴⁸ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 25.

Du Halde – skutkowałoby poddaniem duszy zmarłego niewyobrażalnym mękom, a następnie, w długim metempsychotycznym cyklu, odrodzeniu się w ciałach najbardziej pogardzanych zwierząt: muła, konia, psa, szczura lub innego podlejszego stworzenia (*de quelque autre bête encore plus méprisable*). Zdaniem jezuita, trudno jest oddać skalę lęku i przerażenia, jakie owe „urojenia” (*chimères*) wywoływały w naiwnym i zabobonnym umyśle chińskiego ludu⁴⁴⁹.

Aby choć częściowo zobrazować to zjawisko, jezuita przytacza relację swojego współbrata – Louisa le Comte’a (1655–1728) z czasu jego misji w prowincji Shaanxi:

Pewnego dnia [...] wezwano mnie do udzielenia chrztu choremu. Był to siedemdziesięcioletni starzec, utrzymujący się z niewielkiej cesarskiej pensji. Gdy tylko wszedłem do jego pokoju: „Jakże jestem Ojcu wdzięczny” – rzekł – „zaraz wybawi mnie Ojciec od wielu cierpień”. „Chrzest” – odpowiedziałem – „nie tylko uwalnia od piekła, ale prowadzi również do życia błogosławionego. Co za szczęście dla pana – iść do nieba, by na wieczność cieszyć się Bogiem”! „Nie bardzo rozumiem, co Ojciec do mnie mówi” – odparł chory – „a może i sam nie wyraziłem się dostatecznie jasno. Proszę wiedzieć, że od dawna żyję z łaski cesarza. Bonzowie, doskonale zorientowani w sprawach zaświatów, zapewniają mnie, że z wdzięczności będę po śmierci zobowiązany do dalszej służby, a moja dusza niechybnie przejdzie w jednego z jego koni pocztowych, by roznosić cesarskie rozkazy po prowincjach. Dlatego namawiają mnie, abym dobrze wypełniał swój obowiązek, i gdy już przyjmę tę nową postać, bym nie zbaczal z drogi, nie wierzgał, nie gryzł i nikogo nie ranił”. „Biegaj sprawnie” – mówią – „jedz mało, uzbrój się w cierpliwość, a wzbudzisz litość bogów, którzy często z porządnego zwierzęcia czynią w końcu człowieka wysokiej rangi albo nawet mandaryna.” „Przyznam się Ojcu, że ta myśl napęłnia mnie przerażeniem. Za każdym razem, gdy o tym pomyślę, ogarnia mnie dreszcz – a rozmyślam nad tym co noc. Niekiedy we śnie zdaje mi się, że jestem już w uprzęży, gotów ruszyć przy pierwszym uderzeniu bata pocztyliona. Budzę się złany potem, półprzytomny, niepewny, czy wciąż jestem człowiekiem, czy już stałem się koniem. Ale, ach! Co się ze mną stanie, gdy to przestanie być snem? Oto więc, Ojczy, decyzja, którą podjąłem. Powiedziano mi, że wyznawcy waszej religii nie są narażeni na takie niedole – że człowiek pozostaje człowiekiem również na tamtym świecie, takim, jakim był na tym. Błagam Ojca, przyjmijcie mnie do waszego grona. Wiem dobrze, że wasza religia jest trudna do praktykowania, lecz choćby była jeszcze surowsza, jestem gotów ją przyjąć i cokolwiek miałoby mnie to kosztować, wolę zostać chrześcijaninem, niż stać się zwierzęciem [...]”⁴⁵⁰

Jean-Baptiste Du Halde zauważa, że wiara mieszkańców Państwa Środka w tak „absurdalną i śmieszoną doktrynę jak metempsychoza” (*d’une doctrine aussi absurde & aussi ridicule, que celle de la Métempsychose*) zapewniała bonzom szeroki wachlarz oszustw i manipulacji, służących wyłudzeniu jałmużny i pomnażaniu własnego majątku. Mnisi ci, wywodzący się zazwyczaj z najniższych warstw społecznych, od dziecięcych lat byli wychowywani w duchu tej „próżniaczej profesji” (*profession oisive*) i wykorzystywali doktrynę reinkarnacji do

⁴⁴⁹ Ibidem, s. 25.

⁴⁵⁰ Ibidem, s. 26.

opracowywania podstępów i forteli, mających na celu pozyskanie ludzkiej szczodrości⁴⁵¹. Dla zilustrowania tego zjawiska francuski jezuita, przytacza kolejną relację Louisa le Comte'a, w której jego współbrat ukazuje przebiegłe oblicze buddyjskich mnichów:

Dwóch z tych bonzów [...] ujrawszy pewnego dnia na podwórzu zamożnego wieśniaka dwa lub trzy dorodne kaczory, padło na twarz przed bramą i zaczęło zawodzić i gorzko łkać. Gospodyni, która dostrzegła ich ze swojej izby, wyszła, by poznać powód tej rozpacz. „Wiemy” – powiedzieli jej – „że dusze naszych ojców wcieliły się w te zwierzęta, a obawa, że moglibyście je zabić, z pewnością przyprawiłaby nas o śmierć z bólu”. „To prawda” – odparła wieśniaczka – „że zamierzaliśmy je sprzedać, ale skoro to wasi ojcowie, obiecuję wam, że je zachowamy”. Na tym jednak bonzom nie zależało. „Być może” – powiedzieli – „że wasz mąż nie okaże tej samej dobroci, a wówczas, jeśli tym zwierzętom przydarzy się coś złego, możecie być pewni, że i my umrzemy z żałości.” W końcu, po dłuższej rozmowie, dobra wieśniaczka była tak wzruszona ich rzekomym cierpieniem, że pozwoliła im zabrać kaczory na jakiś czas, by mogli się nimi opiekować ku swej pociesze. Przyjęli je z szacunkiem, dwadzieścia razy oddawszy im pokłon, lecz jeszcze tego samego wieczoru urządzili z nich ucztę dla swojej małej wspólnoty i sami się nimi posilili⁴⁵²”

Jak relacjonuje francuski jezuita, owi „słudzy szatana” (*ministres de Satan*) uciekali się do rozmaitych podstępów by utrzymać kult swojego bóstwa i wzbudzić niechęć chińskiego ludu do chrześcijańskich misjonarzy. Wmawiali wyznawcom, że celem przebywających w Państwie Środka Europejczyków było powiększenie grona swoich zwolenników, aby zaszkodzić cesarstwu. Zamierzenie to miało być realizowane za pomocą przekupstwa, zwłaszcza – według ich narracji – misjonarze dysponowali dużymi sumami pieniędzy dzięki opanowanej przez nich sztuce fałszerstwa. Innym razem bonzowie straszili, że przybysze z Zachodu wyrwali swoim uczniom oczy, by następnie wykonać z nich okulary służące do podglądania innych. Niekiedy twierdzili, iż misjonarze pojawili się w Chinach w celu zwerbowanie dusz, których brakowało w Europie. Według tych oskarżeń, osoba która raz powierzy tym cudzoziemcom swoją duszę, nie będzie mogła uwolnić się od ich wpływu nawet po śmierci z powodu czarów, które rzucają na dusze, zmuszając je do odbycia podróży do Europy⁴⁵³

Jak relacjonuje francuski jezuita, szafowanie takimi oszczerstwami służyło rozpowszechnianiu zewnętrznej doktryny wśród naiwnego chińskiego społeczeństwa, której propagowanie stanowiło przykrywkę do nadużyć i manipulacji ze strony mnichów buddyjskich. Zarówno prosty lud, jak i zwykli bonzowie nie posiadali predyspozycji do zgłębienia tajników doktryny wewnętrznej, której poznanie wymagało wzniosłego umysłu i osiągnięcia stanu

⁴⁵¹ Ibidem, s. 26–27.

⁴⁵² Ibidem, s. 27.

⁴⁵³ Ibidem, s. 32.

najwyższej duchowej doskonałości. Stanowiła ona niejako duchowy testament, jaki Budda pozostawił swoim uczniom. Jak podaje:

Oto więc, czym jest ta doktryna, którą mistrzowie tej sekty uważają za jedyną prawdziwą i trwałą. Głoszą oni, że początkiem i kresem wszystkich rzeczy jest Pustka, czyli Nicość (*Vuide, ou le Néant*); że z Nicości wywodzą się nasi pierwsi przodkowie i że do niej powrócili po śmierci; że Pustka stanowi istotę i substancję naszego bytu; że to właśnie z tej Nicości, w połączeniu z żywiołami, powstały wszystkie rzeczy, i że ostatecznie do niej powracają. Wszystkie byty różnią się między sobą jedynie kształtem i właściwościami – podobnie jak różnice między śniegiem, lodem a gradem wynikają wyłącznie z ich odmiennych cech. Podobnie jak z tego samego metalu można uformować człowieka, lwa lub inne zwierzę, które po przetopieniu tracą swoje kształty i właściwości, stając się znów jedną i tą samą substancją. Tak więc, jak twierdzą, wszystkie byty – zarówno ożywione, jak i nieożywione – mimo że różnią się właściwościami i kształtami, stanowią w istocie jedno i to samo i pochodzą z jednej i tej samej zasady. Zasada ta jest czymś zadziwiającym: jest najczystsza, niepodatna na żadną przemianę, niezwykle subtelna i prosta, a swoją prostotą stanowi doskonałość wszystkich bytów. Jest ona doskonała i pozostaje w stanie nieustannego spoczynku – pozbawiona cnoty, mocy i inteligencji. Co więcej, jej istota polega właśnie na tym, że nie posiada ani rozumu, ani działania, ani pragnień. Aby osiągnąć szczęście, należy – poprzez nieustanne medytacje i częste zwycięstwa nad sobą – upodobnić się do tej zasady, a więc przyzwyczaić się do tego, by nic nie robić, niczego nie pragnąć, nic nie czuć i o niczym nie myśleć. W tym stanie nie ma już miejsca na cnoty i występki, kary i nagrody, opatrność czy nieśmiertelność duszy. Cała świętość polega na zaprzestaniu istnienia i zjednoczeniu się z Nicością. Im bardziej człowiek zbliża się do natury kamienia lub pnia drzewa, tym większą osiąga doskonałość. Ostatecznie bowiem to właśnie w bezwładzie i beczynności, w wyzbyciu się wszelkich pragnień, w unieruchomieniu ciała, w unicestwieniu wszystkich władz duszy oraz w całkowitym zawieszeniu wszelkich uczuć zawiera się cnota i szczęście. Gdy człowiek raz osiągnie ten błogosławiony stan, nie doświadcza już zmienności ani przeobrażeń, nie musi obawiać się przyszłości, ponieważ – ściśle rzecz ujmując – nie jest już niczym. A jeśli w jakimś sensie nadal czymś jest, to jest szczęśliwy i mówiąc krótko: jest doskonale podobny do Boga Fo⁴⁵⁴.

Jak zauważa Jean-Baptiste Du Halde, doktryna ta zyskała zwolenników nawet wśród dostojników cesarskiego dworu. Sam cesarz *Kao tsong* (*Gaozong*)⁴⁵⁵ był nią tak pochłonięty, że przekazał władzę swemu adoptowanemu synowi⁴⁵⁶, aby móc całkowicie oddać się tym, jak to określa jezuita, „szalonym i bezmyślnym medytacjom” (*folles & stupides meditations*). Jednak większość uczonych wystąpiła przeciwko tym buddyjskim naukom. Wskazywali, że apatia będąca skutkiem dążenia do beczynności i rezygnacji z myślenia, stanowi zaprzeczenie zarówno moralności, jak i porządku społecznego. Podkreślali, że to właśnie zdolność rozumowania oraz obowiązek poznania i praktykowania cnoty wynosi człowieka ponad inne istoty. Dążenie do całkowitej inercji jest równoznaczne z porzuceniem najbardziej

⁴⁵⁴ Ibidem, s. 32–34.

⁴⁵⁵ Chiń. 唐高宗.

⁴⁵⁶ Mowa o cesarzu Xiaozong z dynastii Song 宋孝宗.

podstawowych obowiązków, prowadzi do zerwania więzi rodzinnych oraz osłabienia relacji między cesarzem a poddanymi, a w ostatecznym rozrachunku, gdyby doktryna ta została przyjęta, wszyscy mieszkańcy Państwa Środka zostaliby sprowadzeni do stanu niższego niż zwierzęcy⁴⁵⁷.

Jean-Baptiste Du Halde kończy rozdział o buddyzmie stwierdzeniem, że Państwo Środka stało się ofiarą wszelkiego rodzaju absurdalnych i wyszukanych poglądów. Mimo, iż uczeni występowali przeciwko tym rozmaitym sektom, określając je mianem herezji i wielokrotnie domagali się ich całkowitego zakazu, wyznaniom tym wciąż pobłażano. Tolerancja ta mogła wynikać z obawy przed wywołaniem zamieszek wśród ludu głęboko przywiązanego do swoich bożków, jak i z faktu, że niektóre z tych religii cieszyły się cichym poparciem części uczonych. Bowiem wielu chińskich literatów wywodziło się z niższych warstw społecznych i nie potrafiło uwolnić się od jarzma przesądów, które zostały im narzucone za czasów dzieciństwa. Zdaniem francuskiego jezuity to właśnie nagromadzenie zabobonów, magii, bałwochwalstwa i bezbożności (*Superstitions, de Magie, d'Idolâtrie, & d'Athéïsme*), które od dawna kalalo umysły wielu uczonych, doprowadziło do ukształtowania doktryny o wymiarze religijno-filozoficznym. Jak z ironią zauważa Du Halde, trudno jednoznacznie stwierdzić, czym ta doktryna w istocie była – niewykluczone że sami jej wyznawcy nie potrafili udzielić odpowiedzi na to pytanie⁴⁵⁸.

3.4.1. Recepcja tekstów buddyjskich

Michele Ruggieri, autor pierwszego katechizmu wydanego w Chinach w języku chińskim jako 天主實錄 (T'ien-chu shih-lu) w 1584 roku⁴⁵⁹, zawarł w swoim dziele ostrą krytykę buddyzmu i taoizmu zarówno od strony doktrynalnej, jak i społecznych skutków, jakie te religie wywierały. Ruggieri stwierdza za Alessandro Valignano, iż Budda napisał cztery tysiące tomów dzieł, ale oparte są one o fałszywe zasady. Jak podaje:

Pisma Buddy są fałszywe i oparte na błędnych zasadach [...]. Budda mówi: Są cztery sposoby narodzin (sisheng 四生) i sześć możliwych przeznaczeń (liudao 六道). [W momencie śmierci – HW] dusza ludzka (renhun 人魂)

⁴⁵⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 34.

⁴⁵⁸ Ibidem.

⁴⁵⁹ W 1588 roku został wysłany przez Alessandro Valignano do Rzymu, aby zorganizować papieskie poselstwo do cesarza Chin. Projekt upadł wskutek bardzo krótkich pontyfikatów czterech kolejnych papieży w tym okresie. Ze względu na słabe zdrowie pozostał we Włoszech, gdzie zmarł w Salerno w 1607 roku. Patrz jego biogram: Georg H. Dunne, „Michele Ruggieri”, w: *Dictionary of Ming Biography 1368–1644*, t. 2. (New York: Columbia University Press, 1976), s. 1148–1149.

wciela się (lunhui 輪迴). Mówi on także: Dusze tych, którzy zabijają zwierzęta nie mogą się dostać do nieba. Niektóre dusze, które idą do raju wracają na ziemię. Piekło jest pełne, dusze w piekle mogą się ponownie narodzić w świecie żywych". Mówi on też: Jeśli ptak i zwierzę przychodzi słuchać dharmy, to też może osiągnąć nirwanę⁴⁶⁰.

Michele Ruggieri w ostry sposób potępia buddyjską doktrynę metempsychozy, zakaz uboju zwierząt, możliwość osiągnięcia przez zwierzęta nirwany oraz możliwość osiągnięcia nirwany przez recytowanie Sutry Mahayana. Stwierdza też, że wypowiedzi Buddy Sakyamuni były dziełem złych duchów (邪魔惡鬼) zwodzących ludzi a zamieszkujących posągi Buddy⁴⁶¹. Krytykując ascetyzm buddyjski, Ruggieri dowodzi, że ci, którzy porzucali karierę i dobytek udając się w góry w celu praktykowania ascetyzmu (xiuxing 脩行)⁴⁶² zachowywali się w sposób niedorzeczny, ponieważ nie można mówić o żadnym pożytku z ascetyzmu, kiedy się wierzy, jak oni to czynią, że dusza ginie wraz z ciałem w chwili śmierci⁴⁶³. W komentarzu do krytycznego wydania katechizmu, Daniel Canaris napisał, że trudno byłoby przypuścić, aby jakikolwiek pobożny buddysta czytał *Tianzhu shilu* z poczuciem aprobaty⁴⁶⁴.

Wczesne jezuickie źródła dotyczące buddyzmu chińskiego można podzielić pod względem językowym na te spisane w językach zachodnich oraz w języku chińskim. Te drugie, znajdujące się w Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) w Rzymie zebrał wśród innych tekstów chińskich Albert Chan. Można wśród nich wyróżnić dziesięć tekstów o różnej wartości poznawczej, w których znajdziemy odniesienie do buddyzmu.

Pierwszym pismem jest „Dialogus inter patrem Riccium et doctorem sinam de falsis sectis, metampychosi, etc.” znajdujący się pod sygnaturą Jap. Sin. I 50. Rękopis rozpoczyna się listem do Ricciego na temat buddyzmu, który napisał Yu Chun-hsi oraz zawiera odpowiedź Ricciego na zarzuty chińskiego uczonego. Yu, jako gorliwy buddysta był negatywnie nastawiony do *Tianzhu shi* Ricciego. Zachęcał w liście włoskiego misjonarza aby więcej czasu poświęcił na studia nad buddyzmem, przestrzegając, że krytyka buddyzmu może prowadzić do upadku chrześcijaństwa. Ricci w odpowiedzi napisał, że poświęci więcej czasu na studiowanie doktryny buddyjskiej, ale będzie to czynił w duchu prawdy. Do podobnej postawy zachęcał swojego chińskiego adwersarza⁴⁶⁵.

⁴⁶⁰ Michele Ruggieri's *Tianshu shilu* (*The True Record of the Lord of Heaven*, 1584), s. 105.

⁴⁶¹ Ibidem, s. 15.

⁴⁶² Chiński termin *xiuxing* może odnosić się zarówno do praktyki buddyjskiej, jak i taoistycznej. Ibidem, s. 131, przyp. 95.

⁴⁶³ Ibidem, s. 131.

⁴⁶⁴ "It is difficult to imagine any devout Buddhist reading the *Tianzhu shilu* with comfort". Ibidem, s. 15.

⁴⁶⁵ Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, s. 79–80. W podobnym duchu zostało napisane *Tianzhu shilu* przez Ruggieriego. Celem dzieła było udowodnienie istnienia Boga, tym samym zaprzeczając doktrynie buddyjskiej w tym względzie. Ibidem, s. 92.

Drugie odniesienie do buddyzmu znajdujące się w rękopisie chińskim to katechizm katolicki *T'ien-chu sheng-chiao meng-yin yao-lan* (天主聖教蒙引要覽) autorstwa ojca António de Gouvea (1575–1628), ARSI. Jap. Sin I, 56. Napisany w formie dialogu w języku chińskim, katechizm jest adresowany dla wszystkich Chińczyków, bez względu na wiek, wiarę i wykształcenie. Zawiera gwałtowne potępienie błędów buddyzmu z katolickiej perspektywy⁴⁶⁶. Trzecie odniesienie do buddyzmu znajduje się w dwóch krótkich traktatach – ARSI. Jap. Sin. I, 111 oraz Jap. Sin. I, 111a. Pierwszy przypisywany Alfonso Vagnone (1568–1640) nosi chińską nazwę *T'ui-yen cheng-tao lun* (推驗正道論) drugi atrybuowany Lodovico Buglio (1606–1682) *Hsing-ling shuo* (性靈說). Obydwa dotyczą Boga i stworzenia człowieka i odrzucają nauczanie Buddy⁴⁶⁷.

Czwarte odniesienie znajduje się w rękopisie ARSI. Jap. Sin I, 113, 113a, noszącym tytuł łaciński „Vita Josaphat” autorstwa Nicolo Longobardo i zawiera bardzo popularną historię w kręgach bizantyjskich – związaną ze świętym Janem Damasceńskim – o Jozefacie, synu króla indyjskiego, który został nawrócony na chrześcijaństwo przez świętego Barlaama. Ojciec Józefata, który był wrogo nastawiony do konwersji syna, sam został z czasem pustelnikiem. Opowieść tę wiązano z legendą o Buddzie, który również był więziony przez ojca chcącego powstrzymać go przed podjęciem drogi ascezy⁴⁶⁸. Piąte odniesienie znajduje się w rękopisie ARSI. Jap. Sin I, 132, 132a o łacińskim tytule *Refutatio falsitarum Bonziorum seu idolatrarum – auctore hum cy christiano*. Tekst ten też powstał w kręgu misjonarzy jezuitów i również odrzuca błędy buddyzmu⁴⁶⁹. Szóste odniesienie, w ARSI. Jap. Sin I, 148, 148 a–n, w rękopisie zatytułowanym *Discursus varii de variis superstitionibus facti in Academiis literariis*, atrybuowane jest seminarzystom studiującym pod opieką ojców przebywających w Makao. Źródło składa się ze stu esejów, które w większości dotyczą odrzucenia zabobonów chińskich, w tym buddyjskiej koncepcji piekła⁴⁷⁰.

Kolejne, siódme odniesienie do buddyzmu znajduje się w ARSI. Jap. Sin. I, 150, w rękopisie zatytułowanym *Sim mi pien Espergefatio coecorum, seu de Deo & refutatio idolatriae et superstitionum sinicarum auctore Anonymo* podzielone jest na pięć tytułów, z

⁴⁶⁶ Ibidem, s. 100. Biogram Gouvea: Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma–Paris: Institutum Historicum S.I., 1973), s. 115–116; Pfister, *Notices bibliographique*, t. 1, s. 220–223.

⁴⁶⁷ Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, s. 160–161.

⁴⁶⁸ Ibidem, s. 162–163. Patrz też: Philip Almond, „The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat”, *Religious Studies* 23/3 (1987), s. 391–406. O etapach transformacji Buddy w chrześcijańskiego świętego: Donald S. Lopez, Peggy McCracken, *In Search of the Christian Buddha: How an Asian Sage Became a Medieval Saint* (New York: W.W. Norton & Company, 2014), s. 172–187.

⁴⁶⁹ Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, s. 175–176.

⁴⁷⁰ Ibidem, s. 199–201. O seminarium w Makao: ARSI. Jap. Sin 105 I, ff. 72v–73r.

których jeden dotyczy buddyzmu. Autor polemiki z buddystami próbuje dowieść, że modlitwy odmawiane przez nich nie przysły z Indii, negując fakt historyczny, że mnich Xuanzang przywiózł z Indii buddyjskie święte teksty⁴⁷¹. Ósme nawiązanie do buddyzmu jest w ARSI. Jap. Sin I 155 w rękopisie noszącym tytuł *Apologia contra sanctam legem Auctorem Bonzio Humkio*. Zawiera on polemikę jednego z mnichów buddyjskich znanego jako Mi-yun, który stwierdził, że misjonarze chrześcijańscy starali się odrzucać buddyzm nie zadając sobie trudu żeby poznać czym on jest⁴⁷².

Dziewiątym odniesieniem do buddyzmu jest rękopis ARSI. Jap. Sin I, 159 zatytułowany *Refutatio errorum auctore Dr. Paulo Siu, Catholico Spe Patris Ricci*. Zawiera on krytykę doktryny buddyjskiej, które wyszło spod pędzla Xu Guangqi, pierwszego oraz najważniejszego ucznia Matteo Ricciego, konwertyty chińskiego – jednego z trzech filarów chrześcijańskich w czasach wczesnonowożytnych⁴⁷³. Wiąże się on tematycznie z rękopisem ARSI. Jap. Sin I, 165 a noszącym tytuł *Differentia inter Legem Christiana et sectam idolatricam foe a doctore Christiano Yam Ki Yuen, nomine Michaelo*. Jest to traktat Yang Tingyuna, drugiego wpływowego konwertyty chińskiego, który posiadał tytuł jingshi. Podobnie jak Paulus Xu Guangqi, dowodzi on, że nauczanie buddyjskie ma pewne podobieństwa do katolickiego, ale główne koncepcje są zupełnie różne. Yang był buddystą znający dobrze pisma buddyjskie zanim przeszedł na chrześcijaństwo, stąd jego krytyka jest bardziej rzeczowa⁴⁷⁴.

Z analizy Alberta Chana wynika, że wydane w języku chińskim teksty jezuickie poświęcone buddyzmowi nie odbiegały zasadniczo od tych powstałych w językach europejskich. Ostra polemika z buddyzmem, zapoczątkowana przez Michele Ruggieriego i Matteo Ricciego, a kontynuowana przez ich następców, stała się paradoksalnie jedną z przeszkód w pracy misyjnej. Prześladowania chrześcijan mogły być po części skutkiem wsparcia, jakiego cesarz udzielał buddyzmowi i taoizmowi, zwalczanym przez jezuitów, franciszkanów i dominikanów. Podczas gdy konfucjanizm, silnie związany z elitami urzędniczymi, nie był bezpośrednio zagrożony przez działalność misjonarzy, atak na doktrynę buddyjską uderzał w materialną podstawę tej religii, której istnienie zależało od ofiarności wyznawców. W źródłach jezuickich stosunkowo słabo akcentowano znaczenie buddyzmu jako

⁴⁷¹ Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome* s. 202. Xuanzang 玄奘 (602–664) był mnichem buddyjskim dynastii Tang. W latach 629–645 pielgrzymował do Indii po sutry. Patrz: Richard Bernstein, *Ultimate Journey. Retracing the Path of an Ancient Buddhist Monk Who Crossed Asia in Search of Enlightenment* (New York: Vintage Books, 2001). Stanowisko to stoi też w sprzeczności z wielkimi dziełami literatury chińskiej „Wędrowka na zachód”, gdzie główny bohater – małpa – podróżuje do Indii po mądrość. Wu Cz’eng-en, *Wędrowka na Zachód*.

⁴⁷² Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, s. 206–207.

⁴⁷³ Ibidem, s. 209.

⁴⁷⁴ Ibidem, s. 216

elementu spajającego cywilizację chińską. Tymczasem, mimo szczególnej pozycji konfucjanizmu w czasach misji jezuickich, buddyzm też cieszył się uznaniem elit władzy. Świadectwem tego była mowa cesarza Yongzhenga z 28 V 1727 roku, wygłoszona w dniu narodzin Buddy, zbiegająca się z obecnością portugalskiego ambasadora na dworze cesarskim. Cesarz stwierdził wówczas, że od dawna buddyzm i taoizm rywalizowały z religią Zachodu, wzajemnie oskarżając się o herezję. Wszystkie religie – mówił – oddają cześć Niebiosom, lecz twierdzenie religii zachodniej, że Pan Nieba stał się człowiekiem, jest nie do przyjęcia. Chiny mają swoje własne religie, Europa też ma własne, i nie powinny być one przenoszone na inne kontynenty. Uczeni z Zachodu są cenieni jako specjaliści od kalendarza i dlatego cesarstwo korzysta z ich usług. Ocean, który nas rozdziela, sprzyja pokojowi, a zasługi ludzi Zachodu są niezaprzeczone⁴⁷⁵. Choć z dzisiejszej perspektywy, wzbogaconej doświadczeniem kilku stuleci, łatwo oceniać krytycznie wybory ówczesnych misjonarzy, to można też zrozumieć, dlaczego jezuici w Chinach obrali taką a nie inną strategię ewangelizacyjną. Kościół katolicki epoki potrydenckiej akcentował przede wszystkim prymat doktryny nad doraźną korzyścią. Ojcowie w Chinach dostrzegali głębokie różnice doktrynalne, między wiarą katolicką a buddyjską, których nie mogli pogodzić z własną religią. Inne podejście uderzałoby w celowość ich misji, którą jako *Magistri Legis Divinae* zobowiązani byli głosić po krańce ziemi⁴⁷⁶.

3.4. Taoizm

Taoizm, szczególnie pod rządami dynastii Ming, był powszechny w środowiskach rządzących, szczególnie w pałacach kobiecych i wśród eunuchów. Misjonarze jezuicki relacjonowali, że stosowanie taoistycznych medykamentów i ćwiczeń oddechowych cieszyło się popularnością również wśród mandarynów, nawet jeśli potępiali oni publicznie takie praktyki⁴⁷⁷. We wczesnych źródłach jezuickich znajdujemy przestrogi i opowieści o tragicznych w skutkach działaniach kapłanów taoistycznych, jak choćby opis śmierci naiwnego młodzieńca, który pragnąc przedłużyć sobie życie spożył siarczek rtęci, nazywany „płynnym złotem”, który często wchodził w skład, oferowanych przez taoistów, eliksirów nieśmiertelności. Stąd też

⁴⁷⁵ Ad Dudink, *Catalogue of Chinese Documents in the “Propaganda Fide” Historical Archives (1622–1830)* (Roma: Urbaniana University Press, 2022), s. 209.

⁴⁷⁶ Jak zauważył Antoni E. Clark, porównując Credo nicejskie z nauką buddyjską, systemy te nie znajdują zbieżnych elementów doktrynalnych. *Catholicism and Buddhism: The Contrasting Lives and Teachings of Jesus and Buddha* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018), s. 131–135.

⁴⁷⁷ Zestawienie *Daoshi* (kapłana taoistycznego) z szarlatanem znajdujemy już u Matteo Ricciego i Nicolasa Trigaulta (*Histoire de l'Expédition chrétienne*, t. I, s. 179), a także w *Lettres Edifiantes*.

mówiono, że „nieśmiertelni” „złoto mają we krwi, a jadeit w kościach”⁴⁷⁸. Od początku misji chińskich, kapłani taoistyczni byli poddawani surowej krytyce misjonarzy, którzy uważali ich za oszustów i czarowników⁴⁷⁹.

Matteo Ricci podaje, że taoiści na podobieństwo mnichów buddyjskich (*osejanów*) zdobywali swoich uczniów za pieniądze, kupując chłopców co – według włoskiego jezuity – było dobitnym dowodem na ich upadły i rozwiązły styl życia. Zgodnie z chińskim zwyczajem zapuszczali włosy i brodę, a od osób świeckich odróżniało ich małe drewniane nakrycie głowy. Inni wyznawcy, zawierali związki małżeńskie, odmawiając w swoich rezydencjach przyjęte modlitwy zarówno w swojej intencji, jak i za innych. Ricci podkreśla również, iż taoiści spośród licznych bogów otaczali szczególną czcią także pana niebios (*Signore del cielo*) w cielesnej postaci⁴⁸⁰.

W dalszej kolejności włoski jezuita podaje, że stworzona przez taoistów doktryna zawierała wiele historii, które rzekomo wydarzyły się w niebie, choć są zupełnie niegodne tego miejsca. Zaznacza przy tym, że nie zamierza wszystkich przytaczać, ponieważ wykraczałoby to poza jego zamierzenia, ale w zamian streszcza jedną, na podstawie której można wyobrazić sobie charakter pozostałych:

Otóż [taoiści – HW] twierdzą, że obecnie panujący Król Niebios nosi nazwisko Ciam, podczas gdy wcześniej władał inny, o nazwisku Leu. Król Leu, jak podają, pewnego dnia przybył na ziemię na białym smoku. Król Ciam, który miał zdolność przewidywania przyszłości, zaprosił go do swojego domu i ugościł. Podczas gdy Król Leu był zajęty uczcą, Ciam potajemnie dosiadł białego smoka i udał się do sfer niebieskich, gdzie przejął tron. Gdy Król Leu powrócił do nieba, zastał swoje królestwo przejęte i nie mógł już do niego wejść. Udało mu się jedynie wynegocjować od nowego króla Ciam objęcie pieczy nad pewną górą w Chinach, gdzie obecnie przebywa pozbawiony swojej dawnej godności. Tym samym, według ich własnych słów, obecnie czczony przez nich Król Niebios zdobył niebo podstępem⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Duteil, *Le mandat du ciel*, s. 146. Jezuitska krytyka taoizmu nie była czymś wyjątkowym, ponieważ wśród samego społeczeństwa chińskiego istniały mieszane odczucia wobec tych praktyk, ślady czego znajdujemy w powieściach chińskich takich jak „Gałąź śliwy w wazonie” czy „Sen czerwonej komnaty”.

⁴⁷⁹ Matteo Ricci podejmował wszelkie możliwe starania, by nie pomyłono go z tą społecznością. Pomimo tego żalił się w listach, że rozeszła się wieść, iż posiadał tajniki produkcji metali szlachetnych, co miało tłumaczyć jego dochody. Stosunki między władzami chińskimi a Makau były już napięte w pierwszych latach XVII wieku, więc rozpuszczanie takich pogłosek uznawano za niebezpieczne dla misji – zwłaszcza że pojawiły się dotacje z portugalskich źródeł. Duteil, *Le mandat du ciel*, s. 146.

⁴⁸⁰ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 127–128. Włoski misjonarz wykazywał jednak nieufnością wobec taoistycznych koncepcji, wedle których natura pełna jest duchów (*shen*). Wolał on używać terminu o konotacji konfucjańskiej sheng 聖, co utożsamiał z katolickimi świętymi. Jest to ten sam znak, który występuje w japońskim shinto (神道) i koreańskim kulcie duchów gór (san shin kor. 산신 chiń. 山神).

⁴⁸¹ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 127–128. Najstarsze dzieła taoistyczne, do których odnosi się Ricci, to *Dao de jing*, *Zhuangzi* i *Liezi*, pochodzące z okresu od IV wieku p.n.e. do IV wieku n.e.; kanon taoistyczny, czyli *Daozang*, to zbiór tekstów sakralnych obejmujący ponad tysiąc dzieł, z których niektóre sięgają V wieku, w tym komentarze do trzech fundamentalnych dzieł, opublikowany w 1445 roku.

Li Madou dodaje, że ponad tym Królem Nieba znajduje się inna boska trójca, do której należy Laozi⁴⁸². Zauważa on również, iż zarówno buddyzm jak i taoizm stworzył własny obraz trójcy bogów, co według Ricciego świadczy o tym, że to „ojciec kłamstwa” (*il padre della bugia*)⁴⁸³ był twórcą tych wszystkich doktryn, a przy ich tworzeniu przyświecał mu cel upodobnienia się do swego Stwórcy⁴⁸⁴.

Włoski jezuita relacjonuje, że taoizm głosił istnienie raju dla wyznawców oraz piekła dla złoczyńców, choć wizje tych miejsc znacznie różniły się od wyobrażeń buddyjskich. Taoiści nauczali, że ich zwolennicy mogą dostać się do raju zarówno duszą, jak i ciałem, zaś w swoich świątyniach przechowywali wizerunki tych, którzy mieli w ten sposób wznieść się do nieba. W tym celu zalecali wykonywanie różnych ćwiczeń, polegających na przybieraniu odpowiednich pozycji siedzących, którym towarzyszyły specjalne modlitwy i spożywanie wybranych medykamentów. Dzięki tym praktykom obiecywali swoim wyznawcom osiągnięcie życia wiecznego w niebie lub przynajmniej długowieczności na ziemi. Ricci, zauważając próżność i ułudę tych doktryn mówi, że Chińczycy pragnąc długiego i pomyślnego życia na ziemi, w większości ulegali perswazjom taoistów i oddając się tym niedorzecznym praktykom (*fantastichi essercitij*), często zamiast przedłużenia skracali sobie życie⁴⁸⁵. Tym niemniej – jak zauważył Jean-Pierre Duteil – Ricci dostrzegł pewne podobieństwa między *Dekalogiem* a dziewięcioma przykazaniami taoistycznymi, które były recytowane przez kapłanów podczas ceremonii pogrzebowych, a niekiedy widniały na drzwiach domów⁴⁸⁶.

Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, ed. Piero Corradini, ed. crit. Maddalena Del Gatto, (Macerata: Quodlibet, 2022), s. 103, przyp. 1.

⁴⁸² Mowa o Sanqing (三清), czyli „Trójcy czystych”. W ujęciu Ricciego bóstwa taoistyczne są eteryczne. Wśród nich wyróżnia on bóstwa reprezentujące elementy natury i rytuału. Na ich czele znajduje się najwyższa triada, do której należy: Yuanshi Tianzun, (Niebiański Czcigodny Pierwotnego Początku); Daode, (Mistrz Dao) i Laojun, (ubóstwiona postać Laozi). Ricci, *Della entrata*, s. 104, przyp. 1.

⁴⁸³ W tym kontekście Matteo Ricci „ojcem kłamstwa” prawdopodobnie nazywa szatana, który według nauki chrześcijańskiej stanowi źródło zwodzenia i pokus, szczególnie poprzez fałszywe religie i bałwochwalstwo.

⁴⁸⁴ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 128.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, s. 129.

⁴⁸⁶ Niestety Duteil nie podaje odniesienia do strony cytowanego dzieła. W łacińskim, włoskim i francuskim wydaniu dzienników Ricciego, nie znaleziono odniesienia do tej informacji. Słabością analizy Duteila jest to, że często pisząc o jezuitach nie cytuje ich dzieł, lecz powołuje się na innych autorów, w tym na klasykę chińską. Przywołany przez niego fragment pochodzi ze słynnej powieści z czasów Ming pt.: *Jin Ping Mei* znany też w przekładzie polskim jako *Kwiat śliwy w złotym wazonie*. W rozdziale 66 znajdujemy bardzo szczegółowy opis ceremonii taoistycznych, poświęconych zmarłej kobiecie, podczas których odmawiane są różne modlitwy w tym tzw. dziewięć przykazań. W przekładzie na język polski brzmią one następująco: „Pierwsze przykazanie: Bądź pełen szacunku i uprzejmości; w synowskiej pobożności troszcz się o ojca i matkę. Drugie przykazanie: Bądź pilny i pracowity; okazuj lojalność wobec swych władców. Trzecie przykazanie: Nie zabijaj; z współczuciem chroń wszystkie istoty żywe. Czwarte przykazanie: Nie oddawaj się rozwiązłości; bądź prawy w relacjach z innymi. Piąte przykazanie: Nie kradnij; wspieraj sprawiedliwość, nawet własnym kosztem. Szóste przykazanie: Nie ulegaj gniewowi; nie krzywdź innych w przyływie furii. Siódme przykazanie: Nie bądź nieuczciwy; nie stosuj podstępni ani nie szkodź ludziom dobrem. Ósme przykazanie: Nie bądź arogancki; nie gardź z dumą prawdziwie cnotliwymi. Dziewiąte przykazanie: Nie bądź obłudny; przestrzegaj tych przykazań z jednością umysłu”. *The Plum in the Golden Vase* or *Chin Ping Mei*, t. 4, transl. David Tod Roy (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2011),

O taoizmie w podobnym duchu wypowiada się Álvaro Semedo. W jego wykładni wyznawcy tej religii uznawali istnienie wyższego boga oraz innych, pomniejszych bóstw o cielesnym charakterze. W przekonaniu taoistów, przyznawały one nagrodę i wymierzały karę. Za nagrodę uznawano chwałę osiąganą wraz z ciałem, nie tylko w przyszłym życiu, lecz także w doczesnym. Wierzono, iż za pomocą określonych ćwiczeń i praktyk medytacyjnych niektórzy powracali do młodzieńczej formy, inni zaś osiągnęli stan *Xin sien*, czyli ziemskich błogosławionych, który byli w posiadaniu wszystkiego czego zapragnęli, a ponadto mieli zdolność do szybkiego i łatwego przemieszczania się nawet na dalsze odległości. Dla portugalskiego jezuitę zdumiewającym było, że tak inteligentni ludzie, jak Chińczycy, dawali wiarę tak niedorzecznym fantazjom⁴⁸⁷.

W odróżnieniu od Matteo Ricciego i Álvaro Semedo, Martino Martini bardziej wgłębia się w doktrynę taoistyczną. W *Sinicae historiae decas prima* podaje on, że wśród chińskich filozofii najmniej niedorzeczna wydawała mu się doktryna taoistyczna, uznająca chaos za początek i zasadę wszystkich rzeczy, z którego byt pozbawiony materii – czyli duchowy absolut – zrodził to, co posiada naturę materialną. Ten właśnie chaos miał zostać podzielony na dwa elementy (*qualitates*), zwane *Yn* i *Yang*⁴⁸⁸. Według Martiniego *Yn* było równoznaczne z tym, co ukryte, a więc niedoskonałe; *Yang* natomiast z tym, co jawne, czyli doskonałe. Jak zauważa włoski misjonarz, te dopełniające się elementy można by określić mianem dwóch zasad (*nos duo principia dicemus*). Z tych zasad, poprzez ich wzajemne oddziaływanie, powstały cztery obrazy lub znaki (*imagines sive signa quatuor*), z których następnie wyłoniło się osiem form lub symboli (*octo formas aut symbola*). Przez te obrazy – zdaniem jezuitę – należy rozumieć żywioły lub cztery podstawowe aspekty. Chińczycy natomiast wśród rzeczy jawnych (*patens*) rozróżniają to, co doskonałe, i to, co niedoskonałe, podobnie czynią w odniesieniu do rzeczy ukrytych (*occultum*)⁴⁸⁹. Jak podaje:

s. 168. David Roy uważa że dziewięć taoistycznych zaleceń pojawiają się już za dynastii T'ang (618–907). Ibidem przyp. 56, s. 739.

⁴⁸⁷ „Verdaderamente admira el ver caerse en tan ignorantes patrañas unos tan agudos entendimientos”. Semedo Alvaro, *Imperio de la China. I cultura evangelica en èl, por los Religios de la Compañia de IESUS. Compuesto por el Padre Alvaro Semedo de la propia Compañia, natural de la Villa de Nisa en Portugal, Procurador General de la Provincia de la China, de donde fue embiado a Roma el Año de 1640* (Impresso por Iuan Sanchez en Madrid: A costa de Pedro Coello mercader de libros, 1642), s. 119–120. O taoistycznej zdolności do teleportacji patrz także: Magaillans, *Nouvelle Relation de la Chine* s. 134–137.

⁴⁸⁸ Chodzi o Yin 陰 i Yang 陽, czyli dwie zasady stanowiące fundament chińskiej kosmogonii, przypisywane cesarzowi Fuxi. Yin reprezentuje pierwiastek żeński, powiązany z księżycem i ziemią, natomiast Yang symbolizuje pierwiastek męski, powiązany ze słońcem i niebem. W zapisie graficznym przyjmują odpowiednio formę linii przerywanej (yin) oraz ciągłej (yang). Martino Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 57, przyp. 25. O ich długotrwałości świadczy najlepiej fakt, że są wpisane obecnie we flagę Republiki Korei.

⁴⁸⁹ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 13.

Każda z tych ośmiu form ma swój własny sposób zapisu i oznacza pewne ogólne rzeczy, od których zależy powstawanie i przemijanie wszystkiego, co jednostkowe. Przedstawia się je w następujący sposób: pierwsza oznacza niebo; druga – ziemię; trzecia – błyskawice; czwarta – góry; piąta – ogień; szósta – chmury; siódma – wodę; ósma – wiatr. Aby formy te mogły zostać poprawnie i we właściwym porządku zestawione, należy wiedzieć, że Chińczycy zapisują to, co ukryte i doskonałe, za pomocą dwóch podwójnych linii w ten sposób: = =; a to co, ukryte i niedoskonałe – pojedynczą przerywaną linią, jak tu widać: – –. Natomiast to, co jawne i doskonałe przedstawiane jest pojedynczą ciągłą linią, w ten sposób: —; zaś to, co jawne i niedoskonałe – dwiema ciągłymi równoległymi liniami, jak następuje: = . Z połączenia tych dwóch zasad, wyłoniło się osiem figur, z których – przez wzajemne mnożenie – powstają sześćdziesiąt cztery symbole lub obrazy, stanowiące liczbę pewnej całości⁴⁹⁰.

Tomasz Dunin Szpot nie odbiega w opisie taoizmu od relacji Ricciego i Semedo. Według niego taoiści utrzymywali, że posiadali władzę nad złymi duchami. Jego zdaniem, nie było w Państwie Środka domostwa, do którego nie wzywano by kapłanów taoistycznych, zjednując ich sobie czy to prośbami, czy hojnymi ofiarami. Ich zadaniem było wypędzanie rytuałami i zaklęciami duchów, które zakłócały spokój mieszkańców. Chińczycy zapraszali w szczególności egzorcystów taoistycznych do nowo wzniesionych domów. Szpot podaje, że przed zamieszkaniem takiej siedziby, taoiści swoimi inkantacjami „zamykali” wszystkie okna, drzwi i najmniejsze szczeliny, aby złe duchy nie mogły tam wejść i szkodzić domownikom. Jak podaje on obrazowo – zwracając uwagę na ubiór i upięcie włosów – kapłani taoistyczni ceremonie te sprawowali w odświętnych strojach i z upiętymi na czubku drewnianym kółkiem włosami, które spływały na głowę. Wypowiadali przy tym mamrocącym głosem zaklęcia i inkantacje, wykonując wiele kolistych ruchów mieczami i kijami, tak że – jak ironicznie podaje – uczestnicy drżeli ze strachu, a demony kpiły z tych praktyk⁴⁹¹. Według Szpota taoiści otaczali od najdawniejszych czasów czcią Pana Niebios, którego wyobrażali sobie jako byt cielesny, i wiązali z nim tak gorszące opowieści, jakich nawet greccy poeci nie snuli o Jowiszu. Oprócz Pana Niebios, od tysiąca lat wyznawali taoiści wielu innych cielesnych bogów, którzy wspólnie rozdzielali z Nim po śmierci nagrody dobrym i kary złym według ustanowionych przez siebie zasad⁴⁹².

O taoizmie wzmiankuje również Jean-Baptiste Du Halde. Zauważa on, że taoiści wierzyli, iż oddawanie się niespokojnym troskom, angażowanie się w wielkie przedsięwzięcia, uleganie pokusom ambicji, chciwości i innych namiętności oznaczało pracę bardziej na rzecz

⁴⁹⁰ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 13.

⁴⁹¹ „[...] ut spectatores horreant, daemones rideant eos luctari cum umbris in vanum”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 4r.

⁴⁹² Ex antiqua sua Theologia adorant Dominum Caeli, cui tamen Corpus attribuunt, et cum Corpore tam immundas fabulas, ut ne quidem Graeci Poetae iis similes suo Iovi adscripserint. Praeter Dominum Caeli, à mille annis coeperunt habere plures deos, sed omnes corporeos: qui cum Domino caeli distribuunt praemia bonis post mortem et Supplicia malis iuxta cuiusque merita. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 4r.

potomnych niż dla samego siebie⁴⁹³. W ich przekonaniu szaleństwem było zapewnianie szczęścia innym kosztem własnego spokoju i pomyślności. Do osobistego szczęścia należało dążyć z umiarem, unikając gwałtownych pragnień, ponieważ to co uchodzi za szczęście, przestaje nim być, jeśli towarzyszy mu niepokój lub udręka, zaś spokój duszy zostaje choćby w najmniejszym stopniu zakłócony. Jak francuski jezuita relacjonuje, wyznawcy tej religii, epatowali pozornie spokojem, który – w ich mniemaniu – zawieszal wszelkie funkcje duszy⁴⁹⁴. A ponieważ spokoju tego nie sposób było zachować w obliczu rozmyślań o śmierci, kurczowo trwali w złudnej nadziei odnalezienia napoju, który zapewniłby im nieśmiertelność. Oddawali się sztuce alchemicznej i popadali w obsesję na punkcie kamienia filozoficznego. Sięgnęli również po praktyki magiczne, trwając w przekonaniu, że za pośrednictwem demonów, które przyzywali, będą w stanie osiągnąć swój cel⁴⁹⁵.

Zdaniem Du Halde'a, to właśnie taoizm wprowadził w cesarstwie liczne, nieznanne wcześniej duchy. Wyznawcy otaczali je czią jako bóstwa niezależne od najwyższej istoty i nadali im miano Shangdi⁴⁹⁶. Zaliczyli również w poczet bogów dawnych cesarzy, do których kierowali swoje modły. Du Halde podaje, że cesarz Huizong z dynastii Song (1101–1126), posunął się w swoich idololatrycznych zapędach do nadania tytułu Shangdi pewnemu taoistycznemu „doktorowi” o imieniu *Chang y* (Zhang yi), który zdobył rozgłos jeszcze za panowania dynastii Han. Jak zauważa on ironicznie, wcześniej nawet bałwochwalcy rozróżniali Shangdi od pozostałych bóstw⁴⁹⁷.

3.4.1. Recepcja tekstów taoistycznych

Jean François Foucquet w traktacie „Problem Theologique scavoir signif. le caractere Tao” (ARSI. Jap. Sin IV. 3) stara się udowodnić, że w starożytnych pismach chińskich znak 道 (dao) miał to samo znaczenie co Bóg lub *T'ien-chu* (天主) używany przez chrześcijan. Foucquet na uzasadnienie swej tezy sięga do licznych starożytnych chińskich źródeł. Oprócz klasyków chińskich często cytowani są przez niego starożytni filozofowie chińscy, zwłaszcza *Lao-tzu* i

⁴⁹³ Według Du Halde'a taoizm kładzie nacisk na aspekt indywidualistyczny. Można stwierdzić, że to stanowisko stoi w jaskrawej sprzeczności z konfucjanizmem, ponieważ o ile konfucjanizm skupia się na przeszłości i zbiorowości, o tyle taoizm – w ujęciu francuskiego jezuita, kładzie nacisk na teraźniejszości i jednostkowości.

⁴⁹⁴ „C'est pourquoi ceux qui faisoient profession de cette Secte, affectoient un repos, qui suspendoit, disoient-ils, toutes les fonctions de l'ame”. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 19.

⁴⁹⁵ Ibidem, s. 19–20.

⁴⁹⁶ Du Halde wyraźnie wskazuje, że taoiści dopuścili się nadużycia tytułu *Chang ti*, stosując go wobec licznych duchów i bóstw, mimo określenie to, w ramach religii uczonych i tradycji konfucjańskiej, zarezerwowane było wyłącznie dla Najwyższego Bytu.

⁴⁹⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 21.

Chuang-tzu. Podzielone na dwie części dzieło przeznaczone było tylko dla generała zakonu. W pierwszej, Foucquet próbuje dowieść tezy, że na najstarszych pomnikach chińskich, na których występuje znak 道, oznacza on zazwyczaj Najwyższego, którego czczą chrześcijanie. Natomiast znak 聖人 oznaczający mędrca i świętego człowieka, wskazuje na zapowiadanego w Pismach Mesjasza. W drugiej części Foucquet próbuje wykazać różnymi metodami, że również pięć artykułów wiary katolickiej ma swe odbicie w pismach chińskich, w tym w tekstach taoistycznych⁴⁹⁸.

Odniesienia do taoizmu znajdują się również w manuskrypcie ARSI. Jap. Sin II. 155, który składa się z kart spisanych przez nieznanego francuskiego misjonarza, gdzie znajdujemy próby wyjaśnienia niektórych koncepcji taoistycznych. W rękopisie tym zawarte jest m. in. stwierdzenie, że Mesjasz zapowiedziany w pismach chrześcijańskich jest tożsamy z taoistycznym *sheng ren*⁴⁹⁹. Natomiast rękopis ARSI. Jap. Sin I, 133, który nosi łaciński tytuł „De superstitionibus Ethnicorum a gentili Hium” zawiera krytykę taoizmu. Ten polemiczny tekst, który wyszedł spod pióra chińskiego autora będącego prawdopodobnie pod wpływem jezuitów, składa się z dziesięciu części, które m.in. krytykują takie elementy taoizmu jak geomancję, wiarę w przeznaczenie, kalendarz, zaklęcia, wróżby oraz wiarę w duchy⁵⁰⁰.

W przeciwieństwie do konfucjanizmu, który traktowali jako podstawę porządku moralnego i politycznego Chin, oraz buddyzmu, wobec którego byli w otwartym teologicznym sporze, taoizmem od strony doktrynalnej jezuiti interesowali się znacznie mniej. Wzmianki o nim pojawiają się sporadycznie u autorów takich jak Matteo Ricci czy Philippe Couplet. Większą uwagę poświęcili mu dopiero jezuiti francuscy lub znajdujący się pod ich wpływem konwertyci chińscy. Joachim Bouvet, Louis Fan (Fan Shouyi), Jean-François Foucquet i Joseph de Prémare w ramach badań figurystycznych, poszukiwali w tekstach taoistycznych „ślądu chrześcijaństwa”. Co znamienne, już w XVIII wieku podjęto próby przekładu *Dao de jing* na języki europejskie: jedną zainicjował François Noël, drugą Claude Visdelou. Żadna jednak nie została opublikowana. Joseph Needham komentował tę sytuację jako przykład ograniczonego, a zarazem ambiwalentnego zainteresowania jezuitów taoizmem – badali go przede wszystkim

⁴⁹⁸ Cit. za Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, s. 514–515. Foucquet stara się doszukiwać w taoizmie odniesień do pięciu prawd wiary katolickiej, do których należy: wiara w Jednego Boga, w Jego sprawiedliwość, w Trójcę Świętą, w misję zbawczą Chrystusa oraz nieśmiertelność duszy. Nie mamy w pismach jezuitów z epoki wczesnonowożytnej śladów na doszukiwanie się prawd wiary katolickiej w tekstach buddyjskich.

⁴⁹⁹ Ibidem, s. 438–440.

⁵⁰⁰ Ibidem, s. 176–177.

pod kątem możliwych paralel z Objawieniem, nie jako samodzielny system filozoficzno-religijny⁵⁰¹.

Analiza wymiaru doktrynalno-filozoficznego pokazuje, że jezuici z dużą starannością opisywali konfucjanizm i taoizm, choć często upraszczali ich wewnętrzne zróżnicowanie. Religia uczonych została przez nich uprzywilejowana i przedstawiona jako bliska chrześcijaństwu, zwłaszcza poprzez interpretację idei Shangdi w kategoriach monoteistycznych. Takie ujęcie świadczy o ich dążeniu do rzetelności i poszukiwaniu punktów wspólnych między tradycjami, ale zarazem ujawnia ograniczenia wynikające z apologetycznej perspektywy teologicznej.

⁵⁰¹ Foss, *A Jesuit Encyclopedia for China*, s. 452. Ewolucja myśli jezuickiej względem taoizmu znajduje najlepsze odbicie w zmieniającej się terminologii. Wcześniej jezuici nazywali taoizm „Sektą Lauzu” albo „Sektą Alchemików”. Na przełomie XVII i XVIII wieku ten podział zaczyna się zmieniać. Taoizm, zamiast sekty, przesądu lub zabobonu zaczyna być określany przez jezuitów jako „dawna religia Chińczyków”. Duteil, *Le mandat du ciel*, s. 43.

ROZDZIAŁ IV. SFERA INSTYTUCJONALNO-SPOŁECZNA

4.1. Cesarz jako Syn Nieba

W niniejszym rozdziale podjęta zostanie analiza wymiaru instytucjonalno-społecznego religii chińskich, tak jak ukazywali je pierwsi misjonarze jezuicki. Szczególną uwagę zwrócę na miejsce cesarza w porządku religijnym i politycznym Państwa Środka. W pracach pierwszych misjonarzy jezuickich w Chinach zauważyć można ogromne znaczenie jakie przypisywali roli cesarza. W porównaniu z systemem zachodnim, cesarz chiński pełnił rolę jednocześnie analogiczną zarówno do funkcji cesarza jak i papieża. Stąd jego siedziba nazywana „tronem smoka” odpowiadała siedzibie papieża – tronowi świętego Piotra a tytuł przynależny mu Syna Nieba porównywalny był z namiestnikiem Chrystusowym⁵⁰². Ricci na mapie świata, omawiając Europę podaje, że z dwóch najważniejszych władców jeden rządzi Germanią, który nie jest wybierany drogą dziedziczną, lecz z powodu swej mądrości jest wybierany spośród siedmiu władców krajów, zaś drugi jest królem wykształcenia duchowego, nieżonaty, poświęcony służbie Panu Nieba, jest czczony w państwie rzymskim i we wszystkich krajach Europy⁵⁰³.

Jezuici bardzo szybko uświadomili sobie, że społeczeństwo chińskie opierało się na zupełnie odmiennej organizacji i wyznawało całkowicie inny system wartości niż cywilizacja łacińska. W Chinach, które poznali Matteo Ricci, Álvaro Semedo i Martino Martini, lokalne elity oraz wspólnoty kupieckie zorganizowane w gildiach funkcjonowały w ramach piramidalnej struktury społecznej, zdominowanej przez klasę uczonych (士紳), u której szczytu znajdował się cesarz. Cesarz stanowił ostateczny punkt odniesienia, w oparciu o który zarządzano całym społeczeństwem: od najwyższych urzędów centralnych, poprzez

⁵⁰² O napięciu między Smokiem a Tronem Św. Piotra: Collani, „Kangxi's Mandate of Heaven and Papal Authority”, s. 199–205.

⁵⁰³ „Tutti i Paesi germanici hanno un solo imperatore, non ereditario: eleggono il [più] savio tra i sovrani di sette Paesi [...] Qui il re dell'educazione [spirituale] non si sposa, occupandosi interamente della religione del Signore del Cielo: egli è venerato nello Stato di Roma e in tutti i Paesi d'Europa”. Matteo Ricci, “Il Mappamondo 1602: Kunyu wanguo quantu. Completa mappa geografica dei diecimila Paesi del mondo”, (Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Or. 150), riproduzione, traduzione e note Huang Ping, Filippo Mignini, w: *Le Cartografia di Matteo Ricci*, ed. Filippo Mignini (Roma, 2013), s. 182–183. Ricci prawdopodobnie nawiązuje do symboliki średniowiecznej, w której siedmiu elektorów cesarskich reprezentowało siedem cnót: trzy teologiczne (elektorzy duchowni) i cztery kardynalne (elektorzy świeccy). O niemal boskiej roli, którą Chińczycy przypisują cesarzowi świadczy sama tytulatura, w której dominuje przymiotnik „niebiański” patrz: Magaillans, *Nouvelle Relation de la Chine*, s. 262–263.

administrację prowincji, zarząd miast i wspólnot wiejskich, aż po organizację życia domowego i rodzinnego. O ile cywilizacja zachodnia wykształciła sakralno-świecki dualizm, który doprowadził do powstania dwóch niezależnych hierarchii — duchownej, reprezentowanej przez papieża i biskupów, oraz świeckiej, reprezentowanej przez cesarza, królów, książąt i szlachtę — o tyle w Chinach istniał wyłącznie jeden ośrodek władzy. Cesarz chiński pełnił jednocześnie funkcję najwyższego urzędnika państwowego, głównego ofiarnika w rytuałach państwowych, pierwszego prawodawcy, mędrca, arbitra elegancji i smaku estetycznego, a także opiekuna kultury literackiej. Gdy pierwsi jezuitcy misjonarze przybyli do Chin, instytucja cesarza istniała tam nieprzerwanie od niemal tysiąca siedmiuset lat, a w wyobrażeniach samych Chińczyków — od zarania cywilizacji⁵⁰⁴.

Dwa najważniejsze dzieła poświęcone roli i pozycji cesarza chińskiego napisał Joachim Bouvet. Pierwsze z 1697 roku zostało zadedykowane królowi Francji Ludwikowi XIV⁵⁰⁵, drugie natomiast następcy tronu, Ludwikowi księciu Burgundii i jego małżonce, które ukazało się w tym samym roku⁵⁰⁶. Ta druga praca podkreśla szczególną rolę cesarza, którego symbolem był smok:

[...] Smok od samego początku zawsze był dewizą lub herbem Cesarstwa. Jednak dopiero od czasów cesarza Wenwanga, przywódcy trzeciej dynastii, który żył ponad jedenaście wieków przed narodzeniem Jezusa Chrystusa, zaczęto przedstawiać Smoka z pięcioma pazurami jako uprzywilejowanego względem innych⁵⁰⁷.

Bouvet podaje, że wspaniałe zarządzanie Chinami, które wyróżniało naród chiński, dając mu przewagę nad innymi ludami, zrodziło się wraz z cesarstwem. Pierwsi cesarze nie tylko ucywilizowali Chińczyków, którzy wcześniej wiedli prymitywne i dzikie życie, lecz także jako pierwsi zaczęli składać ofiary Najwyższej Inteligencji, która rządzi niebem i ziemią (*la*

⁵⁰⁴ Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom* (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1997), s. 35–67; John King Fairbank, *China. A New History. Second Enlarged Edition* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2006), s. 66–71.

⁵⁰⁵ Porównanie cesarza Kangxi (1654–1722) z Ludwikiem XIV (1638–1715) ukazuje dwóch równoległych monarchów absolutnych, reprezentujących apogeum potęgi dynastii Qing i monarchii francuskiej. Obaj objęli tron jako dzieci, panowali rekordowo długo i patronowali nauce oraz sztuce. Kangxi interesował się zachodnią astronomią i medycyną, zapraszał jezuitów na dwór; Ludwik XIV wspierał misje francuskie w Azji. Obaj znali kilka języków, prowadzili skuteczne kampanie militarne, lecz styl życia mieli odmienny: Kangxi był oszczędny i umiarkowany, Ludwik – ostentacyjny i ceremonialny. Zob. więcej: Philippe Mansel, *King of the World: The Life of Louis XIV* (London: Penguin Books, 2022); Jonathan Spence, *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi*, (New York: Vintage Books, 1974).

⁵⁰⁶ Joachim Bouvet, *Portrait historique de l'empereur de la Chine, présenté au roy .Par le P. J. Bouvet, de la Compagnie de Jésus, Missionnaire de la Chine* (Paris: Estienne Michallet, 1697); *L'Etat présent de la Chine, en figures. Dédié à Monseigneur le Duc & à Madame la Duchesse de Bourgogne* (Paris: Pierre Giffart, 1697).

⁵⁰⁷ „Au reste, le Dragon a toujours été la Devise ou les Armoiries de l'Empire dès le commencement de la Monarchie. Mais ce n'est que depuis l'Empereur Ven-vang Chef de la troisième Race, qui vivoit plus d'onze ans avant la Naissance de Jesus-Christ, qu'on a pris le Dragon à cinq ongles préférentiellement aux autres”. Bouvet, *L'Etat présent de la Chine, en figures*, s. 2.

souveraine Intelligence, qui gouverne le Ciel & la Terre). Chińczycy byli przekonani, że *Hoang-ti* (Huangdi) wzniósł i poświęcił prawdziwemu Bogu świątynię – pod imieniem *Chang-ti* (Shangdi) – która – zdaniem Bouveta – prawdopodobnie była nie tylko najstarszą świątynią w Chinach, lecz może nawet na całym świecie. Huangdi dał swojemu ludowi cudowne prawa, które wciąż są źródłem ładu i pomyślności tego królestwa, tak szczęśliwego, że nie sposób go dość wysławiać. Władca ten, uważany za założyciela potęgi chińskiej, stworzył strukturę administracyjną cesarstwa, na czele której postawił sześciu ministrów zwanych *colausami*. Następnie powołał liczną grupę mandarynów – zarówno cywilnych jak i wojskowych – których podzielił na rangi, rozróżniając je za pomocą różnych insygni, strojów i symboli⁵⁰⁸

Bogato ilustrowane dzieło Bouveta otwierają dwa wyobrażenia cesarza chińskiego (ilustracja 33 i 34). O ile w przypadku kapłanów buddyjskich, którzy są przedstawieni zarówno w stroju codziennym i ceremonialnym (ilustracja 35 i 36), cesarz jest ukazany tylko w stroju ceremonialnym. W przeciwieństwie do najwyższych urzędników państwowych został on przedstawiony na dwóch portretach. Wyróżnia go żółty kolor szat, który tylko cesarzowi przysługuje, charakterystyczne nakrycie głowy rozpowszechnione za czasów dynastii Ming oraz wyhaftowany na szacie smok⁵⁰⁹. Bouvet zwraca uwagę, że smoki mandarynów miały tylko trzy pazury lub najwyżej cztery, podczas gdy smoki cesarza zawsze miały po pięć (odpowiadające pięciu żywiołom). Jest to przywilej tak szczególnie dla niego zastrzeżony, iż nikt w całym Cesarstwie nie odważyłby się z niego korzystać, ani nawet malować czy rysować smoków o pięciu pazurach bez wyraźnego rozkazu władcy. Pierwsza rycina cesarza wykonana przez Pierre Giffarta w Paryżu, nie oddaje wiernie cesarskiej smoczey symboliki, ponieważ smok jest uzbrojony tylko w cztery szpony⁵¹⁰.

Na nabytej na aukcji w 2023 roku przez *Bibliothèque nationale de France* (BNF) częściowo zachowanej mapie Michała Boyma *...mperii Mappa...num Catay Appellabatur* (c. 1652–1656)⁵¹¹, w jej prawym górnym rogu, na bordiurze, umieszczono procesję cesarza, którą na stronie mapy błędnie zinterpretowano jako procesję intronizacyjną cesarza Chongzhenga⁵¹² z 1628 roku (ilustracja 37). Boym w łacińskim opisie podaje bowiem, że scena przedstawia inspekcję murów Pekinu przez ostatniego cesarza z dynastii Ming. Polski jezuita nie omieszkał

⁵⁰⁸ Ibidem, s. 2.

⁵⁰⁹ Jako że cesarz zajmował centralne miejsce w Państwie Środka, kolor żółty (huang) kojarzył się Chińczykom nie tylko z kolorem ich ziemi, ale także odpowiadał piątemu kierunkowi świata, którym jest środek. Eberhard *Symbole chińskie. Słownik*, s. 311. Nakrycie głowy cesarza to yishanguan 翼善冠.

⁵¹⁰ Bouvet, *L'Etat présent de la Chine, en figures* (pagina sine numero).

⁵¹¹ Wymiary mapy wraz z bordiurą 1100x1170 <https://loeb-larocque.com/eshop/images/BoymVichy.jpg> (dostęp: 09.08.2025).

⁵¹² Chiń. 崇禎

nadmienić w opisie, że cesarz był życzliwy ojcom rezydującym w Pekinie (*domum ecclesiam et academiam quam iusserat aedificari ut patres sinis praelegerent mathematicam*). Chongzheng ukazany został na rydwanie (*in curru*) z ceremonialnym nakryciem głowy⁵¹³, pod złotego koloru parasolem (*sub umbella aurei coloris*)⁵¹⁴. Na drugiej rycinie poniżej cesarz ukazany jest w towarzystwie cesarzowej i dam dworu w nakryciu głowy przypominającym ten z ryciny u Bouveta (ilustracja 38)⁵¹⁵.

Warto zaznaczyć, że przedstawieni zarówno przez francuskich misjonarzy, jak i Michała Boyma cesarze chińscy zostali ukazani w strojach z czasów dynastii Ming, pomimo iż w dziełach jezuitów francuskich można odnaleźć panegiryki pochwalne na cześć mandżurskich korzeni Kangxi. W podobnym duchu pisał Ferdynand Verbiest i Tomasz Dunin Szpot. U Bouveta cesarz jest przedstawiony w stroju Mingów a urzędnicy w charakterystycznym dla Mandżurów nakryciu głowy.

Pomimo tego, że Bouvet skupia się na politycznej stronie panowania cesarza *Cang-hii* (Kangxi), znajdujemy w dziele wzmianki o jego dyscyplinie, pobożności i odpowiedzialności jako moralnego pośrednika między ziemią a niebem, szczególnie w czasach klęsk żywiołowych takich jak susza. Jak relacjonuje jezuita, w czasach nieszczęść dotyczących poddanych, cesarz

⁵¹³ Mianguan (冕冠) stanowiło część uroczystego stroju cesarskiego mianfu (冕服). Korona ta składała się z czarnej płyty, lekko pochylonej ku przodowi, co symbolizowało pokorny ukłon cesarza wobec poddanych. Z przodu i z tyłu nakrycia zwisały sznury jadeitowych koralików – zwykle po dwanaście, choć ich liczba mogła wynosić dziewięć, siedem, pięć lub trzy, zależnie od rangi i znaczenia uroczystości. Koronę mocowano do włosów za pomocą szpilek, a nad uszami umieszczano po dwa małe paciorki, przypominające władcy o konieczności słuchania z rozswagą. Zarówno pochylona tablica, jak i zasłony z koralików miały istotne znaczenie polityczne i rytualne. Hua Mei, *Chinese Clothing*, transl. Yu Hong, Zhang Lei (China Intercontinental Press, 2005), s. 16.

⁵¹⁴ Napis pod ilustracją brzmi następująco: „Aliquando Imperator in curru affabre facto et deaurato sicut vides praeceuntibus et comitantibus ducibus vehitur [...] cum corona ex qua pendent plurimi lapides pretiosi illius faciem splendidam [...] manibus defert [...] tabellam [...] sub umbella aurei coloris [...] Anno Xristi 1628 processit in publicum videre muros Pecchini [...]” [https://loeb-larocque.com/eshop/images/1370-1\(4\).jpg](https://loeb-larocque.com/eshop/images/1370-1(4).jpg) (dostęp:09.08.2025).

⁵¹⁵ W podobnym stylu są portretowani cesarze chińscy w późniejszych wydaniach dzieł jezuitów. Jedną z ilustracji zamieszczonych w pierwszym tomie *Histoire générale de la Chine* (1777) przedstawia cesarza w ceremonialnym rydwanie pod baldachimem, w otoczeniu ośmiu urzędników i czterech koni prowadzonych w równym szyku. Cesarz trzyma tabliczkę rytualną i nosi ceremonialną szatę ozdobioną smokami oraz czapkę rytualną. Ilustracja ta została opatrzona podpisem: *Empereur dans son char aux jours de Cérémonies* („Cesarz w swoim rydwanie podczas dni ceremonialnych”) bez bliższych wyjaśnień co do tożsamości postaci czy kontekstu sceny. Autorem przekładu dzieła był jezuita Joseph-Anne-Marie de Mailla (1669–1748), który przez wiele lat przebywał na dworze cesarza Kangxi. Przetłumaczył on z manchu na francuski chińskie dzieło historyczne *Zizhi tongjian gangmu*, będące konfucjańskim streszczeniem klasycznej kroniki *Zizhi tongjian*. Po śmierci de Mailla rękopis został przygotowany do druku przez Jean-Baptiste’a Grosiera i M.-A.-A. Le Roux Deshauterayes’a, którzy dodali do wydania szesnaście anonimowych rycin. Nie wiadomo, kto wykonał ryciny ani z jakich dokładnie źródeł korzystano. Sam rękopis de Mailla nie zawiera ilustracji, a grafiki zostały najwyraźniej opracowane osobno, zapewne z myślą o publikacji w Europie. Nakrycie głowy cesarza przedstawionego na rycinie nie odpowiada klasycznemu mianguan, lecz przypomina uproszczoną wersję ceremonialnej czapki, pozbawionej charakterystycznych koralików. Ilustracja ta stanowi przykład europejskiej próby przedstawienia chińskich rytuałów w formie, Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet empire: traduites du Tong-Kien-Kang-Mou*, t. 1, (Paris: D. Pierres, 1777), po s. 336; ryc. przed s. 27 zawiera elementy stroju rytualnego, które prawdopodobnie dotyczą strojów wyższych urzędników dworskich aniżeli samego cesarza.

rezygnował nawet z najbardziej niewinnych rozrywek, takich jak pobyt w letnich rezydencjach, w pobliżu Pekinu. Misjonarze jezuicki byli świadkami, jak przez cały okres suszy pozostawał on zamknięty w swoim pałacu, udając się tylko wraz z całym dworem do świątyni Nieba, aby modlitwami i publicznymi ofiarami błagać o deszcz. Bouvet podkreśla, że cesarz miał większą wiedzę o religii przodków, niż współcześni mu uczeni chińscy, którzy nie czcili niczego poza materialnym niebem, zamiast tej najwyższej inteligencji, która rządzi nim z potęgą, mądrością i dobrocią⁵¹⁶.

4.2. Kalendarz chiński

W krajobraz chiński wpisane były wieże astronomiczne. Pod ich wrażeniem był Martino Martini. Jedną z takich, w prowincji Henan, opisuje jako symboliczne „centrum świata” (*orbis centro*). Znajdował się tam monumentalny gnomon ustawiony na miedzianej płycie, służący do pomiaru cienia południowego oraz obliczania wysokości bieguna i kalibracji kalendarza. Urządzenie to przypisywane było legendarnemu uczonemu i urzędnikowi Cheucungusowi, którego panowanie Martini datował na ok. 1120 lat p.n.e. Obok gnomonu znajdowała się wieża wykorzystywana do rejestrowania obrotu ciał niebieskich. Obserwatoria tego typu odgrywały kluczową rolę nie tylko w badaniach astronomicznych, ale także w legitymizacji władzy cesarskiej poprzez prawidłowe sporządzanie kalendarza⁵¹⁷.

Według Martiniego kalendarz chiński zapoczątkował Huangdi, pierwszy z pięciu legendarnych cesarzy. Cykl ten obejmował 60 lat i opierał się na systemie kombinacji dziesięciu znaków niebiańskich (nieba) i dwunastu znaków ziemskich (zwierząt). Nie wymaga on interkalacji co dziewiętnaście lat, jak kalendarz juliański. Dzięki temu Chińczycy utrzymują spójność kalendarza, dodając miesiące przestępne w oparciu o obserwacje nieba. Rok zaczyna się wraz ze znakiem Ryb i kończy na Wodniku. Znaki miesiąca są przydzielane na podstawie pozycji Słońca. Rok dzielono na 12 znaków zodiaku, a miesiące miały swoje atrybuty, przypisane do żywiołów i planet. Chińczycy używali też 12 dodatkowych znaków do prognoz astrologicznych. Martini przyznaje, że kalendarz był w ciągu dziejów wielokrotnie poprawiany,

⁵¹⁶ Bouvet, *Portrait historique de l'empereur de la Chine*, s. 73–74.

⁵¹⁷ „Ex hisce *Tengfung* non ita celeri pede ac calamo percurranda, quippe quam item in ipso orbis centro ac meditullio constituunt Sinae, in ea spectatur etiamnum ingens regula supra aeneum planum ad perpendicularum erecta in certas divisa partes, uti et in ipsa plani superficie linea extensa in suas etiam partes distributa, quo instrumento *Cheucungus* magnus ille apud Sinas Astrologus et Mathematicus, summusque totius olim Imperii praefectus, umbram meridianam observabat, atque inde altitudinem poli, caeteraque quae ex ea colligi possunt, venabatur. Vixit is ante Christum natum annis mille, centum et viginti: ibidem visitur turris, in qua solitus syderum notare cursus ac conversiones, dicta *Quonsing tai*, hoc est aspiciendorum syderum turris”. Martini, *Opera Omnia*, vol. 3, t. 1, *Novus Atlas Sinensis*, s. 62.

jednak jego podstawy pozostają niezmiennie. Podziwia system jako bardzo precyzyjny i użyteczny – często bardziej spójny niż europejski⁵¹⁸.

Pisał w jednym z listów Ferdynand Verbiest, że już w czasach legendarnych królów Yao i Shuna, podczas zaćmień praktykowano rytuały, takie jak bicie w bębny, a później – w epoce Han – sztyto z łuków ku niebu, co miało symbolicznie „ratować” gasnące ciało niebieskie. Obrzędy te, ustanowione przez konfucjańskich uczonych, były kontynuowane przez cesarzy. Tylko oni mieli prawo do piastowania pieczy nad promulgowaniem kalendarza, który stanowił potwierdzenie, że państwo pozostaje w zgodzie z niebiańskim porządkiem⁵¹⁹.

Wieże i obserwacje zaćmień słońca podporządkowane były zatem kalendarzowi, który nie tylko gwarantował władcy status Syna Nieba, ale regulował również życie doczesne i pośmiertne Chińczyka. Już Matteo Ricci zauważył, że w Chinach panuje powszechny przesąd, aby przy wykonywaniu prac i prowadzeniu interesów unikać niepomyślnych dni oraz godzin. W tym celu co roku drukuje się dwa rodzaje kalendarzy, obydwa opracowywane przez królewskich astrologów, i rozpowszechnia się je w takiej liczbie, że trafiają do każdego domu.

W kalendarzach tych, dzień po dniu, podaje się, czego danego dnia nie wolno robić, co wolno robić, i o której godzinie, we wszystkich sprawach mogących się wydarzyć w ciągu roku. Oprócz tych ksiąg istnieją też inne, bardziej zawile, a są ludzie, którzy nie trudnią się niczym innym, jak tylko wyznaczaniem pomyślnych dni do wszelkich spraw, o które ich proszą, za niewielką opłatą. Nierzadko zdarza się, że ktoś czeka wiele dni, aby rozpocząć budowę, wyruszyć w podróż lub podjąć jakieś przedsięwzięcie, tylko po to, by zrobić to w dniu uznanym za pomyślny dla danej rzeczy — i często właśnie w tym dniu pada deszcz lub wieje silny wiatr; a jednak dokładnie o godzinie, którą im wskazano, zaczynają daną pracę. Cesarz jako Syn Nieba był odpowiedzialny za wyjaśnianie zjawisk niebieskich wszystkim poddanym, począwszy od najwyższych urzędników, a na zwykłym pospółstwie kończąc⁵²⁰.

⁵¹⁸ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 27.

⁵¹⁹ *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623–1688)*, ed. Noël Golvers (Ferdinand Verbiest Institute: KU Leuven, 2017), s. 340–341.

⁵²⁰ Ricci, *Della entrata*, s. 79. Tradycyjny kalendarz chiński z czasów dynastii Ming stanowił złożone narzędzie astronomiczno-astrologiczne, łączące obliczenia matematyczne z elementami kulturowymi i rytualnymi. Opierał się na cyklu sześćdziesięcioletnim, w którym dziesięć pni niebiańskich łączono z dwunastoma gałęziami ziemskimi w celu oznaczania lat, miesięcy, dni i godzin. Rok dzielono na miesiące księżycowe rozpoczynające się wraz z nowiem Księżyca; dla synchronizacji roku księżycowego ze słonecznym wstawiano miesiące przestępne. Kluczową rolę odgrywały dwadzieścia cztery okresy słoneczne, wyznaczone na podstawie pozycji Słońca w ekliptyce, które miały znaczenie rolnicze i obrzędowe. Kalendarz obejmował także system wróżebny i astrologiczny, wskazujący dni pomyślne i niepomyślne dla podejmowania określonych działań, a także tablice zawierające dane astronomiczne dotyczące faz Księżyca, zaćmień, przesileni i równonocy. Kalendarz uzupełniony był o informacje ceremonialne i administracyjne, obejmujące daty świąt państwowych, uroczystości dworskich, egzaminów urzędniczych oraz terminów składania trybutu. Jak podkreśla Martzloff, w epoce Ming kalendarz pełnił funkcję nie tylko narzędzia pomiaru czasu, lecz także symbolu autorytetu cesarskiego, a jego ogłaszanie i dystrybucja stanowiły wyraz zwierzchnictwa politycznego i kulturowego. Jean-Claude Martzloff, “Le calendrier chinois”, w: *Grand dictionnaire de la langue chinoise*, t. 6 (Paris–Taipei: Institut Ricci, 2001), s. 145–162; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, t. 3. *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), s. 378–421.

Zdaniem Dunina Szpota kalendarz stanowił także spoiwo polityczne systemu sinicznego. Był on wydawany każdego roku nie tylko dla całego cesarstwa, ale również dla sąsiednich krajów trybutarych, które należały do sinicznej logosfery. Cesarz chiński traktował kalendarz jako narzędzie kontroli politycznej wobec państw ościennych. Przyjęcie przez nich kalendarza było znakiem podporządkowania się Tronowi Smoka, natomiast odmowa jego przyjęcia była odbierana w Pekinie jako przejaw rebelii i buntu:

Z tego powodu sąsiedni sąsiadujący z Chinami królowie Korei, Tonkinu, Kochinchiny oraz inni, którzy otaczają państwo chińskie, czy to przez pochlebstwo w celu prowadzenia handlu z Chińczykami, czy też ze strachu przed uznaniem ich za wrogów, zwykli co roku wysyłać swoich posłów do cesarza Chin. Składają mu oni dary, które on wyniośle nazywa trybutem; proszą oni i otrzymują od niego kalendarz, aby w ten sposób pokazać, że są jego trybutariuszami ⁵²¹.

Kalendarz miał także charakter sakralny i był powiązany z tradycyjnymi religiami chińskimi, w szczególności z taoizmem i konfucjanizmem, a jego coroczna reedycja była najważniejszym zadaniem cesarza. Dla społeczności rolniczej, czym w zdecydowanej większości były Chiny dynastii Ming i Qing, kalendarz miał pierwszorzędne znaczenie, gdyż skrupulatnie regulował rytm pracy. Wskazywał, kiedy sadzić ryż, kiedy zbierać liście morwy pod hodowlę jedwabnika, kiedy spodziewać się przelatujących dzikich gęsi. W tym celu cesarz korzystał z usług astronomów i astrologów. Ci pierwsi sporządzali schematy położenia ciał niebieskich oraz obserwowali ruchy słońca i księżyca, wyznaczając skrupulatnie następstwo pór roku. Ci drudzy określali na podstawie obserwacji gwiazd pomyślne lub niepomyślne dni. Na niższych szczeblach znajdowało to odbicie w pracy ogromnej rzeszy najrozmaitszych specjalistów od klimatu, medycyny i spraw matrymonialnych, którzy żyli z wyjaśniania kalendarza na potrzeby wszystkich warstw społecznych. Ci wróżbici, lekarze i swaci pomagali przy zawieraniu transakcji handlowych, leczyli chorych i zdrowych, kojarzyli zgodne małżeństwa. Żeby to wszystko czynić poprawnie, należało umiejętnie odczytywać Drogę Nieba⁵²².

⁵²¹ “[...] ut scilicet cum Novo Rege, novum fieret Calendarium, quod esset signum voluntariae subiectionis Regi, in eo, qui illud reciperet, et e contrario iudicium rebellionis et perduellionis, qui illud nollet recipere. Inde est, quod etiam vicini Sinae Reges Coreae, Tunkini, Cocinciae, et si qui praeterea Sinam circumdant, sive per adulationem ad commercia cum Sinis agenda, sive per metum hostilitatis contra illos declarandae, singulis annis consueverint mandare suos Oratores ad Imperatorem Sinarum cui oblatis muneribus, quae alias pro sua arrogantia Tributa vocant petunt et accipiunt ab illo Calendarium, ut se Tributarios ipsius profiteantur”. ARSI. Jap. Sin 104, ff. 45v–46r. Patrz też: Lim Jongtae, “Tributary Relations between the Chosŏn and Ch’ing Courts to 1800”, w: *The Cambridge History of China*, Volume 9, Part 2: *The Ch’ing Dynasty to 1800*, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 146–196.

⁵²² Ricci, *Della entrata*, s. 310–311. Na niewyobrażalną dla nas dzisiaj rolę i znaczenie kalendarza chińskiego wskazuje m. in. jego rola we współczesnym, zmodernizowanym społeczeństwie południowo-koreańskim, które historycznie biorąc było jednym z głównych beneficjentów kalendarza chińskiego. Wiele par narzeczeńskich po dzień dzisiejszy sprawdza tzw. *kunghap* (궁합, dosłownie: „harmonia pałaców”), jest to tradycyjna koreańska

Charakteryzując szczegółowo starożytne chińskie praktyki dotyczące pracy nad kalendarzem, Martino Martini ukazuje de facto realia mu współczesne. Przy opisie mitycznego cesarza Zhuanxu podaje on:

Trudno sobie wyobrazić, z jak licznymi ceremoniami i kosztami każdego roku w Cesarstwie ogłasza się kalendarz. Po sporządzeniu go przez astrologów (*caelestium peritis*), których w stolicy jest bardzo wielu, zostaje on przekazany do zbadania najwyższemu znawcy tej dziedziny. Po zatwierdzeniu przez niego, wysyła się go do najwyższego przełożonego rytów, który przedkłada go cesarzowi w licznych egzemplarzach. W wyznaczonym dniu cesarz, w obecności wszystkich dygnitarzy, po odprawieniu rytuałów, z wielką uroczystością i przepychem, wysyła za pośrednictwem posłańców po jednym egzemplarzu do każdej prowincji, gdzie udostępniany jest on, nie bez małych nakładów, ludowi. Pod groźbą surowych kar ustalono, że nikt nie może dodawać ani odejmować czegokolwiek w kalendarzu i że rozpowszechnia się wyłącznie egzemplarze zgodne z oryginałem zatwierdzonym do druku⁵²³.

Przeanalizowane źródła jezuickie potwierdzają, że kalendarz był dla Chińczyków nie tylko spoiwem społecznym, ale też wyznacznikiem ładu moralnego i porządku metafizycznego⁵²⁴. Na jego podstawie rzesze wróżbitów i astrologów sporządzało szczegółowe porady. Posługiwano się nim też do badania zależności między pięcioma żywiołami a zodiakiem, co decydowało o szczęściu i pomyślności zarówno pospółstwa jak i cesarza. Nawet najdrobniejsza pomyłka w kalendarzu mogła ściągnąć nieszczęście na imperium oraz zachwiać autorytetem cesarza. Znajomość astronomii dawała ogromny prestiż uczoneму, ale jego pracę można porównać do igrania z ogniem. Misjonarze jezuicki pracujący przy kalendarzu zdawali sobie

praktyka wróżenia zgodności małżeńskiej. Opiera się ona na systemie czterech filarów przeznaczenia, w którym datę i godzinę urodzenia każdej osoby przelicza się według tradycyjnego kalendarza chińskiego na pnie niebiańskie i gałęzie ziemskie, powiązane z pięcioma elementami i dwunastoma znakami zodiaku. Wróżenie polega na porównaniu tzw. „pałaców” życia narzeczonych w celu oceny zgodności ich energii i cykli, a po stwierdzeniu dopasowania wybiera się dzień ślubu według kalendarza księżycowo-słonecznego, unikając dat kolidujących z horoskopami i uwzględniając układ pni, gałęzi oraz fazy księżyca. *Kunghap* pozostaje popularny zarówno w formie tradycyjnej, jak i uproszczonej, np. w kalkulatorach internetowych. Matthew Van Volkenburg, „To Devise an escape from destiny’. The Role of Fortune-Telling in Korea's Developmental Past and Neoliberal Present”, *Transactions Royal Asiatic Society. Korea Branch*, 92 (2017): 115–132.

⁵²³ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, part 1, s. 30–31.

⁵²⁴ Jezuicki dorobek heurystyczny w tym względzie symbolizują trzy wielkie syntezy oparte o dorobek jezuicki: dzieło Ricciego, Du Halde'a, Josepha-Marie Amiota i *Le Grand Ricci Dictionnaire*. Wynika z nich, że taoistyczno-konfucjański charakter kalendarza chińskiego znajdował swe od odbicie w powiązaniu pięciu żywiołów (drewno, ogień, ziemia, metal, woda), pięciu kierunków (wschód, południe, zachód, północ i środek), pięcioma porami roku (wiosna, lato, jesień, zima, przesilenia), pięciu planet (Jupiter, Mars, Saturn, Wenus, Merkury), pięciu kolorów (zielony, czerwony, żółty, biały, czarny), pięciu tonów muzycznych (gong, shang, jue, zhi, yu), pięciu smaków (kwaśny, gorzki, słodki, ostry, słony), pięciu narządów (wątroba, serce, śledziona, płuca, nerki), pięciu cnót konfucjańskich (humanitarność, etykieta, szczerość, sprawiedliwość, mądrość z dwunastoma zwierzętami zodiakalnymi). Nieograniczony wachlarz interpretacyjny tych połączeń wzbogacony o sześćdziesiąt cztery heksametry z *Księgi Przemian* wyznaczał granice chińskiej logosfery. Jean-Claude Martzloff, “Le calendrier chinois”, w: *Grand dictionnaire de la langue chinoise*, t. 6 (Paris–Taipei: Institut Ricci, 2001), s. 315–349.

sprawę z konsekwencji. Stąd błędy w nim traktowane były jako bezpośredni zamach na życie cesarza i obwarowane były karą tysiąca nacięć (*lingchi*)⁵²⁵.

Kiedy podczas najazdu Mandżurów, gdy w imperium panował chaos i rozprężenie, Ludovico Buglio i Gabriel Magaillans znaleźli się na dworze Zhang Xianzhonga (1601–1647) – jednego z najbardziej krwiożerczych lokalnych władców, który ogłosił się Królem Zachodu i tyranizował prowincję Sichuan z niespotykanym okrucieństwem – przeżyli dzięki znajomości astronomii. Ich pracę nad kalendarzem, która była dla nich przebywaniem w *fornax Babylonica*⁵²⁶, zrelacjonował obszernie Dunin Szpot:

Albowiem matematycy Tyrana, zwani w Chinach So-nin, czyli „wrólbiarze”, zarówno w tym wiejskim pałacu, jak i poza nim, rozpowiadali z beczelną głupotą, że Europejczycy popełnili błąd przy wykonywaniu sfery gwiazdnej i przez ten błąd narazili całe królestwo na wielkie niebezpieczeństwo. Tyran był tym bardzo strapiony w duchu, a że sam był człowiekiem najgorszym, podejrzewał najgorsze również u Ojców — jakoby umyślnie wykonali sferę niebieską z błędem, aby jego samego i jego królestwo zgubić. Z tego powodu nie wątpił już, że Ojcowie zasługują na śmierć, rozważał jedynie, jakim sposobem ją zadać: czy przez zdarcie skóry z całego żywego ciała, czy też przez setki i tysiące drobnych kawałków — rozcięcie całego ciała aż do obnażenia kości, ścięgien i chrząstek. Ta kara w Chinach jest najcięższa z tego powodu, że przy każdej odciętej części ciała kat przykładła do miejsca cięcia rozpalone żelazo, aby przypalić ranę i zatrzymać krwotok; gdy zaś w ten sposób cała skóra i mięso zostaną usunięte, ostatnim aktem jest przebicie serca nożem⁵²⁷.

Kiedy wyszli cało z opresji, Magaillans napisał w podziękowaniu do Adama Schalla pamiętne zdanie: „O beatum calendarium, per te vivimus!”⁵²⁸

Podobny los spotkał ojca Adama Schall von Bella piętnaście lat później. Swe zaangażowanie w pracę nad kalendarzem tłumaczył jako pomoc udzieloną Chińczykom w zrozumieniu prawa naturalnego rządzącego wszechświatem.

Kalendarz chiński, o ile został przez nas zreformowany, można zgodnie z prawem rozpatrywać na dwa sposoby. Pierwszy polega na tym, że cokolwiek w kalendarzu pozostało ze starożytności, nie zawiera absolutnie nic z przesądu, a tym bardziej z bałwochwalstwa, lecz jedynie przyczyny czysto naturalne, dostosowane do kierowania ludzkimi działaniami. Ponieważ starożytność przyjętym zwyczajem przedstawiała je w słowach bardzo niejasnych, zdarza się, że prosty lud, nie rozumiejąc ich, podejrzewając coś innego, bardzo często tłumaczy bardzo wiele

⁵²⁵ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 9v.; Jap. Sin. f. 34v. Szpot stwierdza, że była to *mors crudelissima*. Timothy Brook, Jérôme Bourgon, and Gregory Blue, *Death by a Thousand Cuts* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

⁵²⁶ ARSI. Jap. Sin. 104, f. 65r.

⁵²⁷ ARSI. Jap. Sin. 104, f. 65v. Opis pobytu misjonarzy na dworze Zhang Xianzhonga : ARSI. Jap. Sin. 104, ff. 51v – 66r.

⁵²⁸ Relacja, w której znajduje się to bardzo trafne określenie: ARSI. Jap. Sin 143, f. 222r. Patrz też: Alphonse Vāth, *Adam Schall von Bell: Missionar in China. Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592–1666* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1933), s. 153; Erik Zürcher. “In the Yellow Tiger’s Den: Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644–1647”, *Monumenta Serica* 50 (2002): 355–374. O pracy nad kalendarzem obydwu ojców, która była igraniem z ogniem obszerna relacja u Szpota: ARSI. Jap. Sin. 104, ff. 51v – 66r.

rzeczy w sposób opaczny. Drugi sposób polega na tym, że wszystko, co w podejściu do kalendarza mogłoby budzić racjonalne zastrzeżenia lub wywoływać zgorzenie, zostało już dawno zauważone, wyjaśnione i obalone. Przy zachowaniu należnych środków ostrożności, jest rzeczą oczywistą, że nikt — chyba że na własne życzenie bądź wskutek rażącej niewiedzy — nie może w nim znaleźć powodu ani do skrupułu, ani do obrazy⁵²⁹.

Oskarżony o błędy w kalendarzu jezuita został wtrącony do więzienia i skazany na karę śmierci przez lingchi. Zarzuty dotyczyły również błędnej daty pogrzebu syna cesarza. Schall przyplacił oskarżenia udarem, który sprawił, że nie mógł się bronić przed wrogami⁵³⁰.

Reforma kalendarza w czasach dynastii Qing stanowiła jeden z najważniejszych wkładów jezuitów w cywilizację chińską. Adam Schall von Bell opracował kalendarz obowiązujący w latach 1644–1741, który wprowadzał obliczenia oparte na astronomii europejskiej. Jego pracę kontynuował Ignaz Kögler, który przygotował kalendarz stosowany od 1742 r. aż do końca dynastii Qing w 1911 r. Ich prace symbolizowały integrację wiedzy europejskiej z chińską tradycją i miały fundamentalne znaczenie dla funkcjonowania cesarskiego systemu rytualno-politycznego⁵³¹. Można zaryzykować tezę, że zachodnia myśl astronomiczna ocaliła misje jezuickie w Chinach w drugiej połowie XVII wieku. Nie byłoby też zapewne jezuickiej chrystianizacji Korei w XVIII wieku bez kalendarza, gdyż poselstwa króla Chosŏn przybywały to Pekinu w celu jego pozyskania.

4.3. Mandarynat i akademia Konfucjusza

Opisując Japonię na swej mapie dziesięciu tysięcy krajów, Matteo Ricci podkreślił, że Japończycy cenią bardziej broń niż księgi⁵³². W Chinach, podobnie jak w Korei, zaszczyty i godności zdobywało się wyłącznie poprzez system egzaminów oparty na klasyce konfucjańskiej. Służba urzędnicza, najkrócej rzecz ujmując, miała także wymiar religijny, ponieważ polegała na zachowywaniu konfucjańskiej doktryny i decorum, co można było uczynić tylko dzięki pilnemu studiowaniu konfucjańskich ksiąg od dzieciństwa⁵³³.

⁵²⁹ ARSI. Jap. Sin. 143, ff. 40v – 41r.

⁵³⁰ Vāth, *Adam Schall von Bell*, s. 312.

⁵³¹ Martzloff, “Le calendrier chinois”, s. 140. Cenny wkład misjonarzy jezuickich w badania astronomiczne potwierdzają też współcześni chińscy uczeni: Hsu Chu-Yun, *China. A New Cultural History* (New York: Columbia University Press, 2012), s. 359–360. O wkładzie jezuickich uczonych do chińskich badań astronomicznych, w tym Sebastiano de Ursis, patrz: Giancarlo Truffa, “Il contributo di de Ursis alla diffusione dell’ astronomia occidentale nella Cina dei Ming”, *L’Idomeneo* 30 (2020): 243–266.

⁵³² „Il popolo si consacra molto alle armi e poco alle lettere”. Ricci, “Il Mappamondo 1602: Kunyu wanguo quantu. Completa mappa geografica dei diecimila Paesi del mondo”, s. 179.

⁵³³ We wstępie do angielskiego przekładu *Nouvelle Relation*, wyjaśniono dlaczego Gabriel Magaillans posługuje się w swoim dziele słowem „Mandarin” lub „Mandarin”. Autor przejął ten termin od Portugalczyków, którzy określali nim urzędników i sędziów królestw Syjamu, Kochinchiny, Tonkinu i Chin. Magaillans posługuje się tym terminem zarówno dlatego, że występuje on we wszystkich innych relacjach, jak i z tego względu, iż był to wyraz

We wprowadzeniu do dzieła dedykowanemu Delfinowi Francji Joachim Bouvet podaje, iż w Państwie Środka cztery razy w roku drukowano szczegółowy spis wszystkich mandarynów, w którym wymieniano imię, tytuł, miejsce pochodzenia oraz datę uzyskania stopnia naukowego. Choć Chiny powszechnie kojarzą się z rozbudowaną biurokracją, na którą zwracano uwagę niejednokrotnie w pracach sinologicznych⁵³⁴, według Bouveta, we współczesnych mu czasach potężne chińskie imperium było zarządzane przez około trzydzieści dwa tysiące mandarynów dzielonych mniej więcej po połowie na cywilnych i wojskowych. Jego zdaniem, rzeczą godną podziwu było to, że pośród takiej liczby urzędników panował wielki porządek i dobrze zachowana hierarchia, co sprawiało, że Chiny były najlepiej zarządzanym państwem na świecie. Misjonarz uważał, że gdyby mądrość i rozsądek panującego wówczas cesarza Kangxi miały jeszcze większy posłuch wśród tych urzędników, Chiny mogłyby wdrożyć w życie lepszy ustrój niż proponował Platon⁵³⁵.

Inny obraz mandarynów jako uczonych rysuje się w dziele Coupleta w rozdziale omawiającym religię literatów, których nazywa też filozofami, podając, że współcześni mu uczeni (*Neotericis*) zniekształcili starą mądrość, przyjmując naukę *Chu hi* (Zhu Xi), kładącą nacisk na filozofię naturalną⁵³⁶. Były to zastrzeżenia misjonarza, który uważał, że konfucjański zwrot w stronę naturalizmu był dużą przeszkodą na drodze ewangelizacji Chin. Nie ulega jednak wątpliwości, że jezuici byli pod ogromnym wrażeniem sprawnego mechanizmu wyłaniania elit chińskich, który oparty był o merytokrację zakotwiczoną w znajomości klasyki chińskiej. Już Álvaro Semedo pisał, że dzieci nabywały wiedzę książkową od wczesnego dzieciństwa. Najpierw uczyły się na pamięć prostych tekstów, podobnie jak dzieci na Zachodzie modlitwy pańskiej. Uczniowie recytowali wyuczone lekcje pod okiem nauczycieli, nie patrząc na książkę. Dzieci, nawet od najmłodszych lat, były przymuszane do nauki z taką surowością, że nie pozwalano im na żadną rozrywkę i zabawę. Wielki nacisk kładziono na estetykę pisma,

dobrze znany we Francji od czasu przybycia tam mandarynów z Syjamu. Słowo to pochodzi od mandar, czyli „rozkazywać”, i obejmuje wszelkiego rodzaju urzędników i sędziów. *A New History of China*, wstęp (Pagina sine numero). Związek między służbą urzędniczą a wykształceniem był tak silny, że w dziele Tomasza Dunina Szpota znajdujemy hendiadyczne określenie urzędników jako *mandarini et literati*, traktując te dwa terminy synonimicznie. ARSI. Jap. Sin 102, f. 99v., ARSI. Jap. Sin. 102. f. 101r., ARSI. Jap. Sin. 102, f. 103v. etc.

⁵³⁴ Wskazuje na to choćby Etienne Balazs w książce *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, transl. H. M. Wright, ed. Arthur F. Wright (New Haven–London: Yale University Press, 1964).

⁵³⁵ Bouvet, *L'Etat présent de la Chine, en figures*, s. 4. Według Gabriela Magaillansa Chiny były porządkowane na poziomie lokalnym. Każde dziesięć domostw podlegało swojemu zwierzchnikowi zwanemu *Pai*, który odpowiadał przed zwierzchnikiem stu domostw zwanym *Stum Kia*. Ten natomiast był odpowiedzialny przed zwierzchnikiem dystryktu. W tym porządku administracyjnym, w miastach wyznaczano kilka rodzin, aby pod koniec dnia śpiewały pieśń wychwalającą konfucjańską moralność: „Czcij rodziców, szanuj starych i zwierzchników, żyj w harmonii, uczyszaj dzieci, nie czynj niesprawiedliwości”. *Nouvelle Relation de la Chine* s. 224–225.

⁵³⁶ Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, s. XXXV–XXXVj.

gdyż podczas egzaminów państwowych jeden kaligraficzny błąd dyskwalifikował zdającego. Edukacja była zorganizowana na poziomie domowym bądź lokalnym, gdyż w Chinach nie było uniwersytetów. Edukacja miała charakter nieustawiczny, a bardzo często uczyły się obok dzieci osoby starsze, które pragnęły zdać egzamin. Zadaniem nauczyciela było wpojenie uczniom nie tylko dobrej znajomości tekstów klasycznych, ale także wszystkiego co dotyczyło spraw społecznych, manier moralności i dobrego zarządzania państwem⁵³⁷.

W Chinach kształcić się mógł każdy, niezależnie od stanu, jedyną przeszkodą było ubóstwo. Inaczej niż w Europie, zauważa sarkastycznie Semedo, nauczyciel brał tylko tyle uczniów, ile potrafił wykształcić. Przebywał z nimi cały dzień, zachowując wielką powagę, dni wolnych na odpoczynek było tylko kilkanaście na początku roku oraz kilka dni w piątym i siódmym miesiącu księżycowym. Dzieci z zamożnych rodzin często były kształcone poza domem, aby nabyć szacunku dla wiedzy a dystansu dla bogactw i zaszczytów. Większość Chińczyków aspirowała do uzyskania przynajmniej pierwszego stopnia naukowego⁵³⁸.

Portugalski jezuita ukazuje także prestiż związany ze zdaniem egzaminu państwowego i uzyskaniem nawet najniższego stopnia naukowego. W jego relacji znajdujemy opis ceremonii ogłoszenia wyników oraz społecznego awansu absolwentów i ich rodzin:

W czasie gdy te nazwiska (pisane z góry na dół bardzo dużymi literami na grubym i długim papierze, szerokim na dwie i pół dłoni) są wywieszane, na placu przed bramami stoi już gotowych tyle koni, ilu jest tych, którzy otrzymują stopień Licencjata (*Licenciatura*). Każdy [koń – HW] oznaczony jest numerem: pierwszy, drugi etc., a każdemu z służących, którzy się nimi opiekują, daje się tabliczkę z imieniem Licencjata i przydzielonym mu numerem miejsca. Sługa ten biegnie natychmiast, aby go odszukać (nie jest to łatwe, ponieważ absolwenci wciąż pozostają w odosobnieniu), powiadamia go i prosi o dar za nowinę, a potem pozostaje przy nim na służbie aż do chwili, gdy wyruszy do dworu. Po otrzymaniu wiadomości o swoim awansie, wszyscy przybywają konno, w ustalonym porządku, na cesarski dwór, gdzie czeka na nich Zarządca lub Minister królewskiego skarbcza (*el Veedor, o Ministro de la hacienda Real*), mając przygotowane insygnia świadczące o ich godności – czapkę, togę, frędzle i buty, które uroczyście im nakłada. I tak przyozdobieni udają się złożyć podziękowania przewodniczącemu egzaminów. Ten przyjmuje ich stojąc i traktuje już niemal jak równych, choć zawsze pozostaje dla nich Mistrzem; a oni pozostają od niego zależni, darząc go tak niezwykle szacunkiem, że jest to rzecz niewiarygodna. Wszyscy są ze sobą tak zgodni, jakby byli prawdziwymi braćmi, gdyż nazywani są „braćmi egzaminu” (*hermanos del*

⁵³⁷ Semedo, *Imperio de la China*, s. 56–58.

⁵³⁸ W Państwie Środka wyróżniano trzy podstawowe stopnie naukowe: shengyuan (生員) uzyskiwany na poziomie lokalnym; juren (舉人) zdobywany na poziomie prowincjonalnym i jinshi (進士) otrzymywany na poziomie metropolitarnym przed samym cesarzem. Ten ostatni, najwyższy stopień, był przepustką do nominacji na wysokie stanowiska w administracji centralnej. Ischisada Miyazaki, *China's Examination Hell. The Civil Service Examinations of Imperial China* (New Haven – London: Yale University, 1976), s. 18, 56, 74. Rozpiska systemu egzaminacyjnego: Benjamin A. Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China* (London–Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), s. 102. O mechanizmie wyłaniania elit chińskich patrz też: powieść Wu Ching-tzu, *The Scholars*, transl. Yang Xianyi, Gladys Yang (Beijing: Foreign Language Press, 1957).

examen) i tak jak bracia okazują sobie wzajemnie szacunek. Następnie odbywają się różne ceremonie i kilka uczt wydawane przez urzędników. Są trzy, o ile dobrze pamiętam, wszystkie wspaniałe, lecz trzecia ma także praktyczny wymiar: wtedy bowiem podaje się każdemu z nich trzy stoły — pierwszy nakryty różnymi potrawami, drugi z kurczakami, ptactwem, dziczyzną i innym mięsem, które jest całkowicie surowe, a trzeci z suszonymi owocami; wszystko to ma być zaniezione do ich domów, aby mogli spożytkować to wedle własnego uznania. Gdy tylko ci ludzie osiągną stopień, natychmiast stają się poważani, czczeni i – nie wiem jak – nagle bogaci nawet. Od tej pory nie chodzą już pieszo, lecz poruszają się konno lub w lektyce. I nie tylko absolwent, lecz cała jego rodzina zmienia swój sposób życia: zaczynają kupować domy sąsiadów i wznosić pałac⁵³⁹.

Gabriel Magaillans relacjonuje, że nie ma takiego drugiego cesarstwa, w którym byłoby tak wielu uczonych jak w Chinach, gdzie stopnia Licencjata doczekało się ponad dziesięciu tysięcy Chińczyków, zaś co trzy lata w Pekinie promowano trzystu pięćdziesięciu pięciu doktorów. Jezuita dodaje również, iż nigdzie, może poza Europą, nie wydano tyle książek co w Chinach⁵⁴⁰.

Obok mandarynatu również konkubinat i eunuchów stanowiły integralne elementy politycznej struktury cesarstwa. Ten pierwszy porządkował życie rodzinne, drugi natomiast bezpośrednio oddziaływał na władzę. Arnold Toynbee w dziele *The West and the World* utrzymuje, iż jezuici w Państwie Środka starali się głosić chrześcijaństwo jako naukę powszechną, wolną od znamion cywilizacji zachodniej i pozbawioną jej obyczajów. Pogląd ten nie znajduje jednak oparcia w źródłach. W relacjach Ricciego, Martiniego, Sameda czy Du Halde'a nie znajdujemy ani śladu myśli, by oddzielać religię od cywilizacji, w której wyrosła. Przeciwnie, jezuici pragnęli tak głosić Ewangelię, aby uczonym chińskim jawiła się jako prawda zgodna z rozumem, nie zaś obca nowina. Nie zamierzali usuwać zeń ducha Zachodu, lecz starali się, by jej przedstawienie było dla Chińczyków zrozumiałe i przyjmowalne. Próba oddzielenia chrześcijaństwa od cywilizacji łacińskiej byłaby przedsięwzięciem równie niemożliwym, jak usiłowanie utrzymania przy życiu człowieka pozbawionego swego serca⁵⁴¹.

Drugim zagadnieniem, często podnoszonym w badaniach, jest sprawa rytów. W historiografii nowszej uchodzi ona za główny powód niepowodzenia misji. Lecz prawdziwszą przeszkodą była sama podstawa cywilizacji chińskiej, a mianowicie kult przodków i porządek rodzinny, na którym wspierała się władza cesarska. Chrześcijańskie przykazanie jednożeństwa i wierności uderzało w instytucję haremu cesarskiego, w tradycję konkubinatów arystokracji i bogatego mieszczaństwa, a tym samym w cały porządek społeczny. Jak zauważył nowszy badacz Emmanuel Todd, rodzina chińska, oparta na wspólnym mieszkaniu synów z ojcem i na

⁵³⁹ Samedo, *Imperio de la China*, s. 66–67. Xu Guangqi i Li Zhizao, jedni z najbardziej cenionych przez jezuitów chińskich konwertytów, uzyskali najwyższy stopień naukowy *jinshi*. Tomasz Dunin Szpot zazwyczaj opatruje ich nazwiska tytułem doktora. O wyłanianiu doktora w Chinach: Samedo, *Ibidem*, s. 68–71.

⁵⁴⁰ Magaillans, *Nouvelle Relation de la Chine*, s. 109.

⁵⁴¹ Arnold Toynbee, *The World and the West* (London – New York: Oxford University Press, 1953), s. 63–64.

hierarchii żon według urodzenia męskiego potomka, kształtowała zarazem ustrój państwa. Nauka Kościoła, nakazująca nierozzerwalny związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, wstrząsała tym porządkiem od fundamentów.

Istotna w tym względzie jest relacja Tomasza Dunina Szpota, która dotyczy sedna tej problematyki. Kilka dni po tym, jak cesarz Shunzhi, odwiedził kościół Ojców w Pekinie i otrzymał kompendium nauki chrześcijańskiej, wezwał do siebie Adama Schalla von Bella, prosząc go o dokładniejsze objaśnienie *Dekalogu*. W opisie Szpota pięć pierwszych przykazań zostało przez władcę przyjętych ze zrozumieniem a nawet z uznaniem; cesarz miał nawet podkreślić, że ich treść zgadza się z nakazami naturalnego rozumu. Sytuacja zmieniła się radykalnie przy próbie wyjaśnienia szóstego przykazania. Schall, świadomy słabości młodego cesarza oraz obyczajów panujących na dworze, przez chwilę zawahał się i zamilkł. Shunzhi, dostrzegłszy to, domagał się jednak dalszego wykładu, okazując przy tym otwartość i spokój, z jakim słuchał wcześniejszych objaśnień. Wówczas jezuita, wezwawszy w duchu Bożą pomoc, rozwinął treść przykazania i wyłożył zakaz występków cielesnych. Reakcja cesarza była gwałtowna: początkowo okazał zmieszanie i zakłopotanie, lecz w miarę, jak wywód dotyczył samego rdzenia obyczajów dworskich, Shunzhi poczuł się osobiście dotknięty. W końcu, nie mogąc znieść dalszej mowy, wstał i z widocznym oburzeniem opuścił komnatę, zostawiając misjonarza samego. Schall, wedle świadectwa, oczekiwał w tym momencie kary, a nawet przemocy ze strony straży, gdyż odważył się mówić bez względu na majestat monarchy⁵⁴².

Znaczenie tego epizodu wykracza poza osobistą reakcję młodego cesarza. Szóste przykazanie godziło bowiem w same fundamenty cesarskiego dworu: w instytucję haremu i system eunuchów, które od stuleci pełniły zasadniczą rolę w mechanizmach władzy. Harem był nie tylko przestrzenią prywatną władcy, lecz także jednym z filarów legitymizacji cesarskiej, związanym z liczebnością potomstwa i prestiżem dynastii. Eunuchat – przez co rozumiemy

⁵⁴² „Paucis post diebus inde, quam Ecclesiam Imperator visitavit, libellumque doctrinae Christianae accepit, per unum è suis Eunuchis vocavit ille Patrem Adamum ad se, atque ut ipsi Decalogum, quem legerat in compendio Doctrinae Christianae fusius expliceret rogavit. Fecit Pater eâ claritate explicationis ut ad singula quinq' prioribus praeceptis pronunciaverit Princeps, se eiusdem sententiae esse, atque ea, quae illis praeceptis praescriberentur, verissima esse et impleri debere ipsum lumen rationis convincere. At ubi ad sextum praeceptum ventum fuit: Pater non ignarus, macularum in hoc genere Principis iam enim authoribus Eunuchis carni se caeperat dare haesit et tacuit. Hic Iuvenis miratus Patrem haesisse et tacere, monstravit se velle ulteriorem eius explicationem audire, atque ut pergeret in explicando sereno vultu, quo caetera auscultabat, postulavit. Grave fuit negotium Adamo proferre in lucem, quae occulte in Palatio committebantur; quia tamen ille, qui poterat imperare, ad explicandum etiam hoc praeceptum invitabat, invocata Dei ope caepit ea minutim declarare, quae prohiberentur illo Divino mandato. Quae audiens Xunchi, visis suis maculis, quibus infectus erat, in lucem prolatis, paulatim prae verecundiâ vultu ruborem contrahere, deinde apertis etiam indiciis monstrare coepit, eam sibi explicationem displicere, ac demum impatiens eius veritatis, cum quadam animi indignatione se ex solis proripuit, et relicto Patre loquente abiit ad suum interius Conclave. Expectabat Pater Adamus aut gladium aut fustes, quod absque respectu Monarchae magnae Sinae et Tartariae, et absq' ullis ambagibus locutus fuerit”. ARSI. Jap. Sin 104, f. 129v.

instytucje państwowe kontrolowane przez eunuchów pełniących różne cywilne i wojskowe funkcje zazębiające się z mandarynatem – stanowił natomiast odrębną warstwę administracyjną, decydującą o dostępie do osoby cesarza i mającą niekiedy kluczowy wpływ na politykę. Nauka Kościoła, zakazująca cudzołóstwa i wszelkich praktyk poligamicznych, uderzała bezpośrednio w owe instytucje, przez co musiała być odbierana nie tylko jako wymaganie moralne, ale również jako potencjalne zagrożenie dla porządku państwowego. W tym świetle napięcie, jakie powstało między cesarzem a misjonarzem podczas wykładu szóstego przykazania, nabiera głębszego znaczenia: była to konfrontacja między europejską moralnością chrześcijańską a strukturą społeczną i polityczną cesarstwa Qing.

Warto przy tym zauważyć, że misjonarze rzadko występowali przeciw zwyczajom, które nie miały związku bezpośredniego z wiarą. Na przykład, nie ma wzmianek w źródłach jezuickich o krępowaniu stóp kobietom z rodzin zamożnych praktykowaną przez rdzenną ludność Han. Mandżurowie zmienili Chińczykom fryzury po obaleniu dynastii Ming, wprowadzając rewolucję tonsorialną, lecz nie zakwestionowali tej praktyki. Dopiero wiek XX, upadek dynastii w 1911 roku i rewolucja maoistowska po 1949 roku przyniosły radykalne zerwanie z tym zwyczajem i inne drastyczne przemiany społeczne. Z tych też względów należy mieć na uwadze, iż trudności w pracy misjonarzy jezuickich nie sprowadzały się do różnicy obrządków, lecz dotyczyły samych podstaw cywilizacji: rodziny, państwa i obyczajów. Przyjęcie nauki Kościoła pociągałoby za sobą konieczność głębokiej przemiany w najważniejszych instytucjach życia społecznego, a więc prowadziłoby do przeobrażenia całego cesarstwa⁵⁴³.

⁵⁴³ Ricci podaje, że wszyscy mężczyźni w Chinach mogli mieć nałożnice. Kobiety można kupić za pieniądze, a o jej wartości decyduje uroda. Król i jego synowie wybierają żony kierując się kryterium urody, przy czym w przypadku władcy selekcji dokonują wyznaczeni do tego urzędnicy. Ricci, *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, t. 1 s. 85–86. Podobne informacje podaje Du Halde: „Ces secondes femmes vivent dans une entière dépendance de la femme légitime: elles la servent, & la regardent comme la seule maîtresse de la maison. Les enfans qui naissent de ces concubines ne succèdent point à la véritable femme, & parmi les Chinois ont également part à la succession: il n'en n'est qu'à celle-ci qu'ils donnent le titre de mère, & si celle dont ils sont nés vient ce jour à mourir, ils ne sont pas absolument obligés de porter le deuil durant trois ans, ni de s'abstenir des examens, ni de quitter leurs Charges & leurs Gouvernemens, comme c'est l'usage à la mort de leur pere, & de la femme légitime, bien qu'elle ne l'ait pas été leur mere. On en voit cependant très-peu qui se dispensent de donner à leur propre mere, cette marque de tendresse & de respect. Il y en a plusieurs, qui se piquant de probité, & voulant se faire réputer de bons maris, ne prennent des concubines, qu'avec l'agrément & la permission de leurs épouses, ausquelles ils persuadent qu'ils n'ont d'autres intention, que de leur fournir un plus grand nombre de femmes pour les servir. Il y en a d'autres qui ne prennent une concubine, que pour avoir un enfant mâle, & au moment qu'il est né, il déplaît à leurs femmes, ils la congédient, lui donnent la liberté de marier où il lui plaît, ou lui cherchent eux-mêmes un époux, ce qui est le plus ordinaire. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 2, s. 143. O roli konkubinatu oraz eunuchatu jako dwóch istotnych elementów cywilizacji chińskiej epoki Ming i Qing: Hsieh Bao Hua, *Concubinage and Servitude in Late Imperial China* (Lanham – Boulder – New York – London: Lexington, 2014); Taisuke Mitamura, *Chinese Eunuchs. The Structure of Intimate Politics* (Rutland – Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1992); Shih-Shan Henry Tsai, *The Eunuchs in the Ming Dynasty* (New York: State University of New York Press, 1996), s. 32–33.

Egzaminy państwowe, oparte na klasykach konfucjańskich, wyznaczały nie tylko drogę kariery urzędniczej, lecz także umacniały kult Konfucjusza, którego nauka stanowiła fundament całego systemu. Ważną rolę odgrywały przy tym akademie konfucjańskie, w których kandydaci przygotowywali się do egzaminów, a gdzie zarazem pielęgnowano rytuały i pamięć o Mistrzu Kong. Jak podaje Martino Martini, w każdym chińskim mieście budowano na cześć Konfucjusza wspaniałą Akademię, która w odróżnieniu do świątyń poświęconym bożkom, była jedyna w swoim rodzaju, podczas gdy tamtych powstawała niezliczona ilość w rozmaitych miejscach⁵⁴⁴. Ponadto Mistrzowi Kong nie wznoszono posągu, lecz w zamian, na frontonie Akademii umieszczano jego imię, wygrawerowane złotymi literami. Oddawano mu tam honory, jakie zwyczajowo przysługiwały nauczycielom za życia. Wstęp do Akademii, w przeciwieństwie do świątyń bożków, był ograniczony, ponieważ należał do przywilejów konfucjańskich uczonych, którzy mogli przekraczać jego próg tylko w wyznaczone dni. Stąd, zdaniem Martiniego, wysuwa się wniosek, że Mistrza Kong nie był przez Chińczyków otaczany czcią na miarę bóstw, lecz darzony szacunkiem za swoje życie w cnotce i uczoneść.

⁵⁴⁴ Szerzej o akademii Konfucjusza i jej funkcji Martino Martini pisze w swoim raporcie misyjnym sporządzonym dla Kongregacji Świętego Oficjum w sprawie rytów chińskich. Włoski jezuita relacjonuje, że po nadaniu filozofowi tytułu *Cum Fuxu* (Kong Fuzi 孔夫子), w każdym mieście cesarstwa wzniesiono instytucję bądź szkołę (*aulam seu gymnasium*), określaną mianem Konfucjańskiej. Stanowiła ona zarówno siedzibę przełożonych studiów – *hioquon* (xueguan 學官) – jak i miejsce zgromadzeń uczonych oraz studentów, którzy w wyznaczone dni oddawali Konfucjuszowi cześć. Odprawiane przez nich ceremonie i rytuały odpowiadały tym, którymi tradycyjnie honorowano żyjących nauczycieli. Jak zauważa Martini, chińskich uczniów cechowała niezwykła lojalność wobec swoich nauczycieli, nawet jeśli byli nauczani tylko przez jeden dzień, niezależnie od rodzaju rzemiosła. Odnośnie Konfucjusza wszyscy uczeni pozostawali jednomyślni, uznając go za niezrównanego nauczyciela całego cesarstwa. Na jego cześć układano mowy i poematy, które następnie uroczyście recytowano. Wstęp do tego przybytku przysługiwał wyłącznie literatom i był możliwy jedynie w ściśle określone dni lub podczas otrzymywania stopni naukowych (*gradus litterarios*). Martino Martini podaje, iż Chińczycy oddawali cześć Mistrzowi Kong na dwa sposoby. Pierwszy z nich był praktykowany przy okazji nadawania stopni naukowych. Wszyscy kandydaci wchodzili do instytutu Konfucjusza, gdzie oczekiwali na nich kanclerze, profesorowie i egzaminatorzy (*cancellarii, doctores ac examinatores*). Tam, przed tablicą z imieniem filozofa, bez składania jakichkolwiek ofiar, odprawiali wszystkie należne ceremonie i oddawali pokłony zgodnie z chińskim zwyczajem. W ten sposób, uznając Konfucjusza za swojego mistrza, przyjmowali z rąk kanclerzy stopnie akademickie i opuszczali przybytek. Drugim sposobem okazywania Konfucjuszowi czci, była ceremonia odprawiana dwa razy w roku. Sprawował ją przełożony studiów w asyście kilku bakałarzy (*baccalaureis*), którzy składali przed tablicą z imieniem filozofa martwego jelenia, kozła, a także jedwabie i inne dary. Ponieważ akt uboju oraz rozlew krwi na terenie instytutu były surowo zakazane, zwierzęta zabijano wcześniej, poza jego murami. Martino Martini w swoim raporcie porusza również kwestię, czy chrześcijańscy uczeni mogli uczestniczyć w ceremonii towarzyszącej odbieraniu stopni naukowych. Misjonarze Towarzystwa Jezusowego dopuszczali taki udział, ponieważ — jak podkreśla jezuita — zgodnie ze starannie poczynionymi ustaleniami, ceremonia ta była całkowicie wolna od zabobonnych elementów. W przypadku jej zakazania, żaden chrześcijanin nie mógłby otrzymać stopni naukowych, od których w Państwie Środka zależy wszelki szacunek, prestiż i bogactwo. Tym samym stanowiłoby to poważną przeszkodę dla rozwoju misji chrześcijańskiej. Odmienne stanowisko przyjęto wobec ceremonii, podczas której składano przed tablicą Konfucjusza martwe zwierzęta i inne podarunki. Towarzystwo Jezusowe kategorycznie zabraniało chrześcijanom uczestnictwa w tych obrzędach, zwłaszcza że udział w nich nie był obowiązkowy, a zaproszeni mogli się od nich uchylić pod dowolnym pretekstem. Zakaz ten uzasadniano możliwym zabobonnym charakterem rytuałów, choć — według Martiniego — praktyka ta miała raczej wymiar polityczny i świecki (*actio politica ac civilis cultus*). Martino Martini, *Opera Omnia*, vol. 1, *Lettere e documenti*, ed. Franco Demarchi (Università degli Studi di Trento, 1998), s. 380–382.

Mieszkańcy Państwa Środka pragnęli w ten sposób uniknąć miana niewdzięczników, którzy nie potrafili godnie uhonorować jedynego nauczyciela swojej ojczyzny⁵⁴⁵.

Jak relacjonuje włoski jezuita, głowie wciąż istniejącego konfucjańskiego rodu przysługuje tytuł księcia, przekazywany na mocy dziedzicznego prawa zatwierdzonego przez cesarską władzę. Ponadto najwyższy urzędnik miasta (*summus Praefectus*), w którym narodził się Mistrz Kong, był powoływany spośród jego potomków. Wszyscy oni korzystali ze szczególnych przywilejów wyłącznie z racji rodzinnych więzi z Konfucjuszem, co zapewniało im ogromny szacunek ze strony chińskiego społeczeństwa. Jak zauważa Martini, choć na przestrzeni wielu stuleci w Państwie Środka zachodziły liczne zmiany losu, prawa przysługujące temu rodowi pozostały niezmiennie. Bowiem tak bardzo zakorzeniła się w chińskich sercach wdzięczność wobec Mistrza Kong, który pozostawił swoim rodakom cenną spuściznę w postaci nauk i zasad filozofii⁵⁴⁶.

Jak zauważa Martino Martini, choć nauczanie Konfucjusza była znacznie skromniejsze i bardziej ograniczone niż to, którym dysponowała współczesna mu epoka, to jednak Chińczycy darzyli swoich mistrzów większym szacunkiem niż Europejczycy. Jezuita podkreśla również, iż Konfucjusz jako jedyny spośród licznych chińskich filozofów dostąpił tak wielkiej chwały i uznania ze strony mieszkańców Państwa Środka. Włoski jezuita, aby zobrazować wyjątkowość postaci Mistrza Kong, zdecydował się przetłumaczyć pośmiertny panegiryk dedykowany jego osobie, który wyszedł spod piędzla jednego z najbliższych uczniów filozofa – *Yenyueniusa* (Yan Yuana)⁵⁴⁷:

Im wyżej wznosiliśmy oczy, tym bardziej oddalała się cnota Konfucjusza; im głębiej staraliśmy się ją przeniknąć, tym bardziej stawała się twarda i nieprzenikniona. Na pierwszy rzut oka wydawała się wspólna i bliska, lecz nagle poznawaliśmy, że znajduje się bardzo daleko od nas. Nasz Mistrz pięknie i metodycznie nauczał ludzi; czynił naszą wiedzę coraz mniejszą, zwięźle uczył wszystkich rytuałów. Często pragnąłem porzucić jego nauki, lecz nie mogłem; podejmowałem wszelki wysiłek umysłu, by cokolwiek zrozumieć lub dążyć do postępu na tej drodze [mądrości – HW]. Nikt bowiem nie może dorównać cnocie Konfucjusza, tak jak nie sposób wspiąć się do nieba po jakiegokolwiek drabinie⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 274.

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 275.

⁵⁴⁷ Chiń. 顏淵. Yan Yuan znany jest również pod imieniem Yan Hui (顏回).

⁵⁴⁸ “Quantò altiùs attollebamus oculos, tantò longiùs aberat Confutij virtus; quantò magis eam penetrabamus, tantò erat solidior atque impenetrabilior. Primo aspectu astimantibus communis ac vicina videbatur; at repentè longissimè à nostra distantem cognoscebamus. Magister noster pulchrè atque ordine homines docebat; nostram scientiam continuò minore reddebat; compendiariâ ritus omnes tradebat. Optabam saepe ab illius doctrinâ discedere, nec poteram; omnes ingenij nervos intendeabam, ut aliqua intelligerem, aut optans longiùs progredi viam. Nemo enim pervenire ad Confutij virtutem potest, uti nec admotâ qualicunque scalâ caelum ascendere”. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1, s. 275.

4.4. Kult przodków i groby

W ukształtowanej przez tradycję chrześcijańską kulturze Zachodu, obrzędy pogrzebowe o charakterze religijnym koncentrowały się przede wszystkim na okazaniu zmarłym szacunku oraz kultywowaniu ich pamięci. Podobne znaczenie przypisywano ceremoniom funebralnym na Dalekim Wschodzie, gdzie postawę wobec śmierci w znacznej mierze kształtowały czynniki kulturowe, filozoficzne i religijne. Już pierwsi misjonarze Towarzystwa Jezusowego działający w Państwie Środka dostrzegli, iż rytuały pogrzebowe zajmowały szczególnie ważne miejsce w życiu społecznym Chińczyków, zwłaszcza wśród tych warstw, które były głęboko zakorzenione w konfucjanizmie, silnie akcentującym obowiązek czci wobec przodków⁵⁴⁹.

O chińskich ceremoniach funebralnych wzmiankuje w swoich dziennikach Matteo Ricci. Jezuita zauważa, że dla mieszkańców Państwa Środka niezwykle istotny był okres noszenia żałoby po zmarłych, jak i kwestia organizacji uroczystości pogrzebowych. W celu pochówku bliskich Chińczycy kupowali solidne trumny i, jeśli pozwalał im na to status materialny, wznosili okazałe grobowce. Żałobnicy zamiast czerni ubierali się na białą. Strój noszony po śmierci rodzica był wykonany z bardzo grubego konopnego materiału i obowiązywał szczególnie w pierwszym roku żałoby. Szata ta charakteryzowała się specyficznym nakryciem głowy, obuwiem oraz grubym sznurem, którym żałobnik się przepasywał. Niepodważalną zasadą było noszenie takiej żałoby przez trzy lata po śmierci ojca lub matki. W przypadku innych krewnych okres ten był krótszy i w zależności od stopnia pokrewieństwa mógł wynosić rok lub trzy miesiące. Podobnie, w przypadku śmierci cesarza bądź cesarzowej wszyscy, zarówno na dworze, jak i poza nim, byli zobowiązani do noszenia żałoby przez trzy lata. Jednak ówczesni władcy wydawali edykty skracające ten okres tak, że ostatecznie nie trwał on dłużej niż miesiąc⁵⁵⁰.

Jak relacjonuje Ricci, instrukcje dotyczące ceremonii pogrzebowych zostały spisane w pewnej obszernej księdze⁵⁵¹, po którą Chińczycy sięgali w przypadku śmierci krewnego, by dowiedzieć się, jakie rytuały należy odprawić. Oprócz opisu ceremoniału zawierała ona także szczegółowe wytyczne dotyczące stroju żałobnego obejmującego nakrycie głowy, pasy, obuwie i inne elementy ubioru. Gdy umierała osoba piastująca wysokie stanowisko jej syn lub najbliższy krewny, zgodnie z zaleceniami księgi, zawiadamiał pozostałych członków rodziny,

⁵⁴⁹ Janusz Smołucha „Pogrzeb Mattea Ricciego SJ (1552–1610) w *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina: kulturowa interakcja”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 29/4 (2023), s. 60–61. O społecznym wymiarze ceremonii funebralnych w Państwie Środka zob. więcej: Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe* (Washington: University of Washington Press, 2008).

⁵⁵⁰ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, t. 1, s. 83.

⁵⁵¹ Czyli w *Księdze Rytów*.

posługując się żałobną formułą. Do jego obowiązków należało również wyznaczenie dnia (był to zazwyczaj trzeci lub czwarty dzień po śmierci zmarłego), rozpoczynającego uroczyste oplakiwanie. W międzyczasie przygotowywano trumnę, którą umieszczano w centralnej części sali żałobnej, udekorowanej białymi tkaninami. W wyznaczonym terminie krewni i przyjaciele, ubrani w żałobne stroje, przybywali, aby oddać hołd zmarłemu. Ceremonia obejmowała złożenie kadzidła w kadzielnicy umieszczonej przed trumną oraz portretem zmarłego, a następnie zapalenie dwóch świec, przy których uczestnicy wykonywali cztery głębokie pokłony i przyklęknięcia. W tym czasie synowie zmarłego klęczeli z boku, odziani w tradycyjne żałobne szaty, nieustannie płacząc. Za trumną stały kobiety z rodziny, także ubrane w żałobne stroje, zakryte zasłoną, które lamentowały i donośnie płakały. Częścią rytuału było również spalanie specjalnych arkuszy papieru⁵⁵² oraz kawałków białego jedwabiu, co miało symbolicznie zapewnić zmarłemu odpowiednie dobra w zaświatach i stanowiło wyraz szacunku i miłości okazywanej przez rodzinę. Włoski jezuita dodaje, że Chińczycy należący do wyższych warstw społecznych przechowywali w swoich domach ciała zmarłych rodziców przez okres dwóch lub trzech lat. W tym czasie codziennie składali im ofiary z jedzenia i napojów, jakby byli żywi. Żałobnicy spożywali posiłki w pozycji klęczącej przy stole ceremonialnym i spali na słomianych matach ułożonych w pobliżu trumny. Przez określony czas powstrzymywali się również od spożywania mięsa i innych wykwintnych potraw⁵⁵³.

Ricci opisuje również uroczystą procesję pogrzebową, podczas której odprowadzano zmarłego do miejsca jego wiecznego spoczynku. Podaje, że:

W dniu pochówku, który zawsze odbywał się poza murami miasta, krewni zmarłego, zgodnie z zaleceniami księgi, ponownie wysyłali oficjalne zaproszenia do wszystkich bliskich i przyjaciół, aby ci, odziani w żałobne szaty, uczestniczyli w ceremonii pogrzebowej i towarzyszyli zmarłemu w jego ostatniej wędrówce. Podczas tej uroczystości odbywała się procesja, w trakcie której niesiono do rytualnego spalenia przed grobem rozmaite papierowe figury przedstawiające ludzi, kobiety, słonie, tygrysy i lwy. W orszaku uczestniczyli również liczni kapłani kultów idololatrycznych, którzy recytowali modlitwy i odprawiali rytuały, przy akompaniamencie takich instrumentów jak bębny, piszczałki, gwizdki i gongi. Na czele procesji uczestnicy ceremonii dźwigali na swoich ramionach wielkie kadzielnice. Trumna, niezwykle ciężka i bogato zdobiona różnorodnymi wzorami z jedwabnymi ornamentami, była niesiona przez czterdziestu lub pięćdziesięciu tragarzy. Za nią kroczyli synowie zmarłego, ubrani w żałobne szaty i podpierający się laskami. Kobiety podążały osłonięte białą zasłoną, by pozostać niewidocznymi, a niektóre z nich podróżowały w lektykach, również przykrytych białym płótnem⁵⁵⁴.

⁵⁵² Chiń. 紙錢

⁵⁵³ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 84.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, s. 84–85.

Jak relacjonuje włoski jezuita, te ceremonie pogrzebowe musiały zostać odprawione w obecności synów zmarłego. Jeśli w czasie śmierci rodzica przebywali poza domem rodzinnym, uroczystości funebralne były odkładane do ich powrotu. W przypadku, gdy nie mogli wrócić, a należeli do osób o wysokim statusie społecznym, mieli możliwość wzniesienia w miejscu swojego zamieszkania cenotafu (symbolicznego grobowca). Tam przyjmowali wyrazy szacunku i uczestniczyli w żałobnych rytuałach składanych przez przyjaciół w hołdzie zmarłemu. Następnie powracali do rodzinnych stron, aby uczynić to samo. Ricci zauważa, że prawo zobowiązywało również urzędników do porzucenia swoich obowiązków, niezależnie od piastowanego stanowiska, nawet jeśli zajmowali najwyższe państwowe funkcje, takie jak *Colao* czy *Sciansciu*⁵⁵⁵. Byli oni zobligowani do powrotu do rodzinnego domu i odbycia trzyletniego okresu żałoby. Dopiero po wypełnieniu tej synowskiej powinności mogli ponownie objąć swoje urzędy. Li Madou zauważa, iż obowiązek ten dotyczył jedynie urzędników cywilnych, wykluczając dowódców wojskowych, i odnosił się wyłącznie do żałoby po rodzicach, nie obejmując innych krewnych. W przypadku śmierci osoby o wyższym statusie jej bliscy starali się przewieźć ciało w trumnie do rodzinnej miejscowości, aby mogło spocząć na cmentarzu przodków. Każda rodzina posiadała własne miejsce pochówku, które zazwyczaj znajdowało się w górach, gdzie wznoszono okazałe kamienne grobowce, rzeźby przedstawiające ludzi i zwierzęta oraz stele pełne inskrypcji i epitafiów, upamiętniające dokonania pochowanych tam osób. Natomiast każdego roku, w dniu poświęconym zmarłym, krewni udawali się na rodzinne cmentarze, aby odprawić tradycyjne ceremonie. Zgodnie z lokalnym zwyczajem składali ofiary i palili kadzidła, oddając hołd przodkom⁵⁵⁶.

O kulcie zmarłych wzmiankuje również Martino Martini w swoim raporcie misyjnym sporządzonym dla Kongregacji Świętego Oficjum w sprawie rytów chińskich. Włoski jezuita relacjonuje, że w Państwie Środka dominowały trzy odmienne koncepcje ludzkiej duszy. Pierwsza, ateistyczna i powiązana z taoizmem, głosiła, że wszystko powstało dziełem przypadku, a dusza umiera razem z ciałem. Druga, wywodząca się z buddyzmu – określanego przez Martiniego mianem „religii bałwochwalczej” (*sectae idolatricae*) – uznawała

⁵⁵⁵ Chiń. 尚書

⁵⁵⁶ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 85. Warto wspomnieć, że gdy wieść o śmierci Ricciego rozniosła się po Państwie Środka i dotarła do uszu samego cesarza, pojawiły się wśród Chińczyków głosy, iż Li Madou po tak długim czasie spędzonym w Państwie Środka, powinien zostać pochowany zgodnie z tradycyjnym chińskim obrządkiem. Myśl tę poparł cesarz, który udzielił zgody na pogrzeb jezuity w Pekinie. Do domu misjonarzy przybyli przyjaciele zmarłego oraz konwertyci, którzy chcieli złożyć kondolencje i dokonać ostatniego pożegnania. Pojawili się również uczeni, ministrowie i inni ważni dostojnicy, okazując swoją obecnością respekt i uznanie wobec zachodniego mędrca. Więcej o pochówku Matteo Ricciego: Smołucha, „Pogrzeb Mattea Ricciego SJ (1552–1610) w *Historiae Sinarum Imperii*, s. 59–74. O państwowym pochówku Adama Schall von Bella w Chinach opłaconym przez cesarza Kangxi: ARSI. Jap. Sin 104, ff. 232r. – 232v.

transmigrację dusz i istnienie niewiecznego piekła, z którego dusze mogą zostać wybawione i powrócić do ciał, aż w końcu, po oczyszczeniu, przenieść się na najurokliwsze pola w Indiach, gdzie – jak twierdzi Martini – żył „najbardziej ohydny założyciel tej sekty” (*turpissimus huius sectae autor*), czyli Foe. Trzecia koncepcja, związana z konfucjanizmem, przewidywała nagrodę za cnotę oraz karę za występki. Jej zasadniczym celem było zachęcenie do prowadzenia cnotliwego życia nie z nadziei na nagrodę ani ze strachu przed karą – motywacji uznawanej za gorszą – lecz z przekonania, że cnota sama w sobie stanowi nagrodę. W konfucjanizmie bowiem wierzone, że dusze ludzi prawych zostaną wynagrodzone, złoczyńców ukarane, zaś dusze moralnie obojętne rozpułną się w powietrzu⁵⁵⁷.

Jak relacjonuje Martino Martini, każda z tych trzech religii obejmowała liczne rytuały i ceremonie ku czci zmarłych. Chińczycy, w świetle filozoficznej wykładni, wykazywali godne podziwu posłuszeństwo wobec swoich żyjących, jak i zmarłych rodziców, pragnąc w ten sposób wyrazić wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa, a zarazem dać dzieciom przykład należytego szacunku względem przodków. Włoski jezuita zauważa, że klasyczne chińskie księgi⁵⁵⁸ poświęcają tej kwestii wiele uwagi, uznając sprawowanie obrzędów ku czci przodków za fundament dobrych rządów. Nauczają bowiem posłuszeństwa nie tylko wobec rodziców, lecz także wobec władców i urzędników. Zagadnienie to wielokrotnie stanowiło przedmiot rozważań Konfucjusza⁵⁵⁹.

Zdaniem Martiniego, z powyższego wynika, że Chińczycy nie wierzyli w rzeczywistą obecność dusz swoich zmarłych, lecz oddawali im cześć, jak gdyby byli obecni. Ceremonie związane z kultem przodków nie nosiły znamion ani zła, ani zabobonu. Nie wynikały też ze złych intencji, lecz z prawa naturalnego, które nakazuje czcić rodziców. Z tego względu mieściły się w granicach hołdu o charakterze obywatelskim i politycznym. Obrzędy te były praktykowane przez wszystkie trzy rodzime wyznania, a jedynie buddyzm wprowadził do nich pewne bałwochwalcze elementy. Jak zauważa włoski jezuita, to właśnie przed tymi idololatrycznymi naleciałościami misjonarze Towarzystwa Jezusowego przestrzegali chrześcijan, zezwalając tylko na uczestnictwo w ceremoniach o charakterze cywilnym i

⁵⁵⁷ Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 1, s. 384.

⁵⁵⁸ Włoski misjonarz ma tu na myśli przede wszystkim *Analekta* oraz *Doktrynę Środka*.

⁵⁵⁹ Martino Martini na poparcie swych słów, dokonuje parafrazy *Analektów* (I. 2) i *Doktryny Środka* (XIX. 1; XVI. 5): „Qui domi fidelis non est ac obsequens, nec foris regi erit; esse non potest ut, qui parentibus oboedire didicit ac maioribus suis obsequi, turbas in regno moveat ac infidelis evadat; ex hac bona educatione totius Reipublicae regimen pendet”; „Serviant mortuis uti servierunt vivis; servias praeteritis uti fecisti praesentibus; hoc enim est summum oboedientiae.”; „Impera ut omni reverentia, decore ac munditia perficiantur ritus ac caeremoniae erga defunctos, eodem modo ac si mortui ante te essent vel ad dextram vel ad sinistram”. Martini, *Opera Omnia*, vol. 1, s. 384–385.

politycznym. Chrześcijanie byli również nauczani, jak rozróżniać to, co świeckie, od tego, co zabobonne⁵⁶⁰.

Jak relacjonuje Wei Kuanguo, Chińczycy honorowali swoich zmarłych na trzy sposoby. Pierwszy z nich polegał na tym, że gdy ktoś umierał – niezależnie od tego, czy był chrześcijaninem, czy poganinem – zgodnie z powszechnym i niezmiennym zwyczajem w domu zmarłego przygotowywano pewnego rodzaju ołtarz, na którym umieszczano jego wizerunek lub tabliczkę z imieniem. Całość przyozdabiano kadzidłami, kwiatami i świecami, a za ołtarzem ustawiano trumnę z ciałem. Goście żałobni składali kondolencje, klękając trzykrotnie lub czterokrotnie przed wizerunkiem zmarłego i pochylając głowy aż do ziemi. Przynosili ze sobą świece i kadzidła, które następnie spalano na ołtarzu, przed pośmiertnym portretem⁵⁶¹.

Drugim sposobem oddawania czci zmarłym była ceremonia odbywająca się dwa razy do roku w tzw. aulach przodków i wcześniejszych pokoleń (*avorum et progenitorum suorum aulis*). Chińczycy nazywali je *Tsu tang* (citang)⁵⁶², co można oddać jako miejsce pamięci lub symboliczne mauzoleum. Przywilej ich posiadania przysługiwał wyłącznie najzamożniejszym rodóm. Nie chowano tam jednak zmarłych – ich ciała grzebano w górach – natomiast wewnątrz auli umieszczano wizerunek najznamienitszego przodka. Na kolejnych, wznoszących się ku górze stopniach ustawiano tabliczki o wysokości jednej dłoni, na których widniały imiona wszystkich zmarłych członków rodziny, ich status, urząd, płeć, wiek oraz daty śmierci – nawet dzieci i dziewcząt. Kompozycja ta – jak zauważa Martini – przypominała drzewo genealogiczne. W tym miejscu pamięci dwa razy do roku gromadzili się wszyscy krewni, z których ci bogatsi (*graviores*) składali ofiary z mięsa, wina, świec i wonności. Ubożsi Chińczycy, ze względu na przestrzenne ograniczenia, przechowywali tabliczki swoich zmarłych najczęściej w osobnym miejscu lub na domowym ołtarzu (*vel in loco particulari, vel etiam supra altare*), gdzie zazwyczaj umieszczano wyobrażenia bóstw (*sanctorum imagines*). Tabliczki te nie były jednak przedmiotem kultu ani nie składano przy nich ofiar. Jak podkreśla włoski misjonarz, wspomniane rytuały odprawiano wyłącznie w auli przodków; jeśli rodzina takiej nie posiadała, rezygnowano z ceremoniału⁵⁶³. Natomiast trzeci sposób honorowania zmarłych związany był z obrzędami sprawowanymi bezpośrednio przy grobach. Jak podaje Martino Martini:

⁵⁶⁰ Martini, *Opera Omnia*, vol. 1, s. 385.

⁵⁶¹ Ibidem, s. 385.

⁵⁶² Chiń. 祠堂

⁵⁶³ Martini, *Opera Omnia*, vol. 1, s. 385–386.

zgodnie z prawami cesarstwa wszystkie [groby – HW] znajdują się w górach, poza murami miasta. Synowie i krewni udają się tam przynajmniej raz w roku, w pierwszych dniach maja. Wyrrywają trawy i chwasty, które wyrosły wokół grobów, oczyszczają je, oplakują zmarłych, następnie zawodzą, oddają pokłony (jak wspomniano przy pierwszym sposobie), a także składają ugotowane potrawy i wino. Po obeschnięciu łez, zasiadają do posiłku i piją. Zapytani, dlaczego przynoszą jedzenie, odpowiadają, że pragną oddać swoim zmarłym taki sam hołd, jaki okazowali im za życia, ponieważ pierwszym obowiązkiem synów jest żywić rodziców. I chociaż wiedzą, że zmarli nie spożywają tych darów, postępują w ten sposób, by nauczyć synów, jak należy czcić i szanować rodziców. Jak mówili niektórzy: „Ponieważ nie znamy lepszego sposobu, by wyrazić nasze uczucia i zachować pamięć o przodkach w duchu synowskiego szacunku”; a także dlatego, że gdyby zaniechali tych praktyk, zostaliby uznani przez współobywateli za niewdzięcznych i nieposłusznych. A piętno i zarzut nieposłuszeństwa uchodzą w Chinach za jedno z najcięższych przewinień⁵⁶⁴.

Jak zauważa Martino Martini, mieszkańcy Państwa Środka nie dostrzegali w swoich zmarłych żadnej boskości, niczego u nich nie wyprasza ani niczego od nich nie oczekiwali. Dary, które im ofiarowywali, podobnie jak sprawowane ceremonie – zgodne z naukami i wykładnią ich filozofów – były wyzbyte zabobonnego charakteru. Stąd – zdaniem jezuity – wynika, że pierwotne ustanowienie kultu przodków miało jedynie wymiar cywilny i polityczny, choć od czasu rozprzestrzenienia się buddyzmu przeniknęły do niego pewne błędy. Misjonarze Towarzystwa Jezusowego objaśniali te obrzędy chrześcijanom, odwołując się do ich pierwotnego przeznaczenia – wolnego od bałwochwalczych zniekształceń⁵⁶⁵.

O ceremoniach pogrzebowych wspomina również Daniello Bartoli. Włoski jezuita podaje, że szczególnie bolesny był widok syna zmarłego, który przyjmował żałobników, siedząc pod prowizorycznym baldachimem rozstawionym obok trumny. Ubrany był w worek z konopnego płótna, a na głowie miał czapkę wykonaną z tego samego materiału. Na stopach nosił słomiane sandały, a jego biodra oplatał gruby sznur, dwukrotnie przewiązany i tak długi, że jego końce sięgały ziemi. Każdy z elementów tego żałobnego ubioru miał określoną formę, zgodną z niezmiennym chińskim zwyczajem. Jak zauważa Bartoli, więcej informacji na ten temat można odnaleźć w *Księdze rytuałów*, gdzie zalecenia dotyczące stroju są przyporządkowane konkretnemu stopniowi pokrewieństwa, z uwzględnieniem pozycji społecznej żałobnika⁵⁶⁶.

Jak relacjonuje włoski jezuita, cierpienie syna zmarłego znajdowało odzwierciedlenie nie tylko w jego żałobnym ubiorze, lecz również w całym okresie pokuty. Pierwszą noc spędzał u stóp trumny, a przez długi czas po pogrzebie sypiał wyłącznie na prostym posłaniu ze słomy.

⁵⁶⁴ Ibidem, s. 386.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 40.

Unikał muzyki oraz wszelkich radosnych widowisk. Z jego stołu usuwano wszystkie potrawy uznawane za wykwintne lub pobudzające apetyt – zwłaszcza dania mięsne. Nie posługiwał się papierem listowym, zwyczajowo zdobionym jaskrawymi barwami, lecz decydował się na proste arkusze lub zabarwione charakterystycznym kolorem żałoby. Zamiast bogato rzeźbionych krzeseł zasiadał na niewygodnym, prostym stołku. Żałobnik praktykował również inne formy umartwiania, z których — po upływie kilku miesięcy — mógł stopniowo rezygnować. Bartoli dodaje, iż Chińczycy wyznający transmigrację dusz powstrzymywali się od zabijania jakichkolwiek zwierząt, nawet szkodliwych, w obawie przed dopuszczeniem się ojcobójstwa⁵⁶⁷.

Jak podaje Daniello Bartoli, żałobnicy oddawali ku czci zmarłego cztery głębokie pokłony, tyleż samo przyklęknięć oraz koutou⁵⁶⁸. W trakcie ceremonii palono pochodnie (*fiaccole*), kadzidła, a także pozłacane i posrebrzane kartki uformowane na kształt łódeczek. Praktyka ta – jak zauważa jezuita – wywodziła się z błędnego przekonania, że spalanie papierowych imitacji kruszców powodowało ich przemianę w zaświatach w prawdziwe metale szlachetne. Dary te trafiały do duszy zmarłego, która mogła je wykorzystać na spłatę swych długów bądź dla zdobycia przychylności strażników strzegących bram podziemnych więzień. Następnie dusza powracała na ziemię, gdzie rozpoczynała poszukiwania dostatecznie ukształtowanego ciała w łonie jakiejś matki. Po jego odnalezieniu wcielała się w nie i obejmowała w posiadanie. W ten sposób odradzała się jako człowiek, a jeśli los jej sprzyjał, z czasem dostępowwała godności uczonego, uznawanej w Państwie Środka za najwyższy wymiar ludzkiego szczęścia⁵⁶⁹.

Jak relacjonuje włoski jezuita, goście żałobni odprawiali te rytuały pogrzebowe z należąca powagą i spokojem, wyrażając swój żal po zmarłym przy akompaniamencie szczerego bądź udawanego płaczu. Bartoli zauważa, że bez wątplenia prawdziwe były łzy syna, który siedział samotnie wśród rozchylonych kotar baldachimu. Jego łkaniu wtórował donośny lament kobiet, ukrytych za trumną i oddzielonych żałobną zasłoną. Po zakończeniu rytualnych gestów przez żałobnika, syn zmarłego podnosił się i – krocząc chwiejnie, jakby osłabiony bólem – wychodził mu naprzeciw, składając cztery przyklęknięcia (*quattro genuflessioni*), które gość odwzajemniał. Następnie syn wracał pod baldachim, by kontynuować płacz, podczas gdy

⁵⁶⁷ Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 40–41.

⁵⁶⁸ Chiń. 磕頭. Głęboki pokłon chiński polegający na dotknięciu czołem ziemi. O chińskich rytuałach pogrzebowych, w tym koutou zob. też: Donald S. Sutton, „Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times”, *Modern China*, 33/1 (2007): 125–153.

⁵⁶⁹ Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 41.

żałobnik, żegnany słowami wdzięczności i gestami szacunku, był odprowadzany przez krewnych aż do drzwi⁵⁷⁰.

Jak podaje Daniello Bartoli, zgodnie z chińskim zwyczajem przyjaciele i krewni odwiedzali dom zmarłego przez cztery, lub co najmniej trzy dni, by oddać mu należny hołd. Po zakończeniu tych wizyt nie przystępowano jeszcze do właściwego pogrzebu – przeciwnie, rytuały żałobne przedłużano na wiele miesięcy, a niekiedy nawet do trzech lat. Bowiem tak długi okres żałoby po ojcu stanowił wyraz synowskiej wdzięczności za pierwsze trzy lata życia, gdy rodziciel nosił go w swoich ramionach. Jak zauważa jezuita, ciało zmarłego przechowywano przed pochówkiem w odpowiednio przygotowanym i godnym pomieszczeniu. Dom przed przykrym zapachem rozkładu chroniła trumna wykonana z grubych, dobrze dopasowanych desek. Jej wnętrze pokrywała smoła (*ella tutta dentro imepiata*), wieko było solidnie przybite, a wszystkie łączenia starannie uszczelnione, co skutecznie blokowało przedostawanie się woni na zewnątrz. Do czasu pogrzebu syn codziennie odwiedzał zmarłego, by oddać mu pokłon, zapalić kadzidło ofiarować potrawy, które następnie przekazywano w jałmużnie taoistom i mnichom buddyjskim, nierzadko wzywanych do odśpiewania pieśni w intencji duszy zmarłego (*salmeggiare sopra quell'anima*)⁵⁷¹.

Jak relacjonuje Bartoli, wyznaczenie odpowiedniego terminu pogrzebu poprzedzały staranne obliczenia i rytualne losowania, podejmowane z dużym wyprzedzeniem przez mistrzów w tej dziedzinie. Zgodnie z zasadami swojego rzemiosła potrafili oni — kierując się układem gwiazd — wskazać najpomyślniejszy dzień, godzinę i chwilę, które uchodziły za najbardziej sprzyjające dla zmarłego i jego bliskich. Po ustaleniu dnia pochówku syn uroczyście zapraszał jak największą liczbę gości, by towarzyszyli mu w ceremonii, oddając należną cześć zarówno jego ojcu, jak i jemu samemu. Po przybyciu żałobników każdy z nich ponownie wykonywał cztery głębokie pokłony aż do ziemi — gesty, których, jak zauważa jezuita, Chińczycy nigdy nie mieli dość i które wykonywali bez krzty zmęczenia⁵⁷². Następnie miała miejsce procesja pogrzebowa. Jak podaje Bartoli:

Na czele kroczy zespół bębnow, fletów i innych donośnych instrumentów, ogłuszających uszy. Za nimi pojawiają się figury słoni i tygrysów, wizerunki mężczyzn i kobiet sławnych w ich historii, konstrukcje o pięknym wyglądzie, wozy triumfalne, zamki, tajemnicze piramidy, sztandary oraz stoły – jedne z kadzielnicami roztaczającymi słodką woń, inne zastawione potrawami. Następnie [podąża – HW] gromada kapłanów w szatach, śpiewających pieśni w sposób harmonijny, dość przyjemny dla ucha, jako że przypomina nasz chorał gregoriański. Dalej – w ciszy i w

⁵⁷⁰ Ibidem.

⁵⁷¹ Ibidem, s. 41–42.

⁵⁷² Ibidem, s. 42.

żałobnych strojach – [idą – HW] krewni i przyjaciele, z twarzami wyrażającymi melancholię starannie wystudiowaną. Wreszcie trumna, na dużym podwyższeniu, niesiona na barkach dwudziestu, trzydziestu lub większej liczby mężczyzn. Tuż za nią [postępują – HW] synowie – wychudzeni i wycieńczeni wcześniejszym cierpieniem — tak żałośnie i pogrążeni w płaczu, jakby szli na własną śmierć; tak bardzo osłabieni, że zdawało się, iż z każdym krokiem mają upaść. Cały orszak pogrzebowy zamykają kobiety niesione w lektykach: niewidoczne, ale aż nadto dobrze słyszane – tak rozpaczliwe są ich krzyki i donośne zawodzenia. Pochód ten posuwa się niezwykle powoli, z powodu majestatu, jaki mu towarzyszy, i trwa bardzo długo, gdyż miejsca pochówku znajdują się poza murami, w znacznej odległości od miasta. Po dotarciu na miejsce ponawia się wszystkie ceremonie: pali się wonności, pozłacane papierowe kartki, a nawet konstrukcje pogrzebowe. Dopiero wówczas grzebie się zmarłego nieszczęśnika⁵⁷³.

Jean-Baptiste Du Halde opisuje, że w bardziej uroczyste dni rezydencję danej przełożonej mniszek buddyjskich dekorowano licznymi posągami bóstw i groteskowymi malowidłami przedstawiającymi setki scen piekielnych mąk. Modlitwy i uczty trwały wówczas siedem dni, podczas których skupiano się głównie na przygotowaniu i poświęceniu drogocенności na życie pozagrobowe. W tym celu konstruowano model idealnego domu, wykonanego z malowanego i pozłacanego papieru, którego wewnątrz wypełniano licznymi, lakierowanymi pudełkami z kartonu. Wewnątrz pudełek umieszczano symboliczne sztabki złota i srebra, sporządzone z pozłacanego papieru. Przygotowywano ich kilkaset, gdyż miały służyć jako ofiara umożliwiająca uwolnienie się od straszliwych mąk, jakie *Yen vang* (Yanluo), czyli król piekła⁵⁷⁴, zadawał nieszczęśnikom, którzy nie mieli mu nic do oddania. Około dwadzieścia sztabek odkładano osobno, aby uzyskać przychylność urzędników trybunału tego władcy cieni (*Roi des ombres*). Pozostałe dobra, podobnie jak papierowa rezydencja, miały zapewnić zmarłemu miejsce zamieszkania, środki do życia oraz możliwość kupna jakiegoś urzędu w zaświatach. Wszystkie pudełka zamykano papierowymi kłódkami, następnie zamykano dom a klucze do niego przechowywano z najwyższą troską. Po śmierci właściciela papierowej rezydencji najpierw rytualnie spalano model domu, a następnie jego klucze wraz z kluczami do znajdujących się wewnątrz pudełek – tak aby zmarły mógł w zaświatach otworzyć skrytki i wydobyć przemieniony w cenne metale pozłacany papier, którym nie potrafi się oprzeć nawet sam król piekieł. Jak zauważa francuski jezuita, tego rodzaju praktyki religijne miały dobrowolny charakter i były odprawiane z woli wiernych. Wszyscy, jak z dezaprobatą określa, „buddyjscy szarlatani” (*charlatans de Bonzes*) powtarzali obietnice długiego życia, wysokich

⁵⁷³ Włoski jezuita dodaje, że w Państwie Środka praktykowano również inny zwyczaj pogrzebowy. Polegał on na spaleniu trumny wraz z ciałem, a następnie złożeniu prochów, umieszczonych w ozdobnej urnie, na dnie jednej z głębszych rzek, gdzie po żarze ognia, miały zaznać wiecznego orzeźwienia w nurcie wód. Ibidem, s. 42–43.

⁵⁷⁴ Chiń. 閻魔

godności dla potomstwa oraz pomyślności materialnej, a przede szczęścia w życiu pozagrobowym. Wpływ tych mnichów na chińskie społeczeństwo był tak znaczny, że w całym cesarstwie można było spotkać wizerunki bożków, które „zaślepieni Chińczycy” (*aveugles Chinois*) nieustannie przyzywali, szczególnie w czasie choroby, podróży lub w sytuacjach zagrożenia⁵⁷⁵

Szacunkowi, jakim w Chinach otacza się zmarłych, Matteo Ricci przeciwstawia zwyczaje pogrzebowe Scytów. Podaje on w opisie *Mapy Świata* (1602 rok), że gdy rodzice osiąkali sędziwy wiek, zostawali zabijani przez swoje dzieci, które następnie dokonywały aktu kanibalizmu, wierząc, że w ten sposób wykazywały się współczuciem dla cierpień obojga. W ten sposób dokonywali ich pochówku w swoim wnętrzu, nie mogąc znieść myśli o porzuceniu rodziców na wzgórzach⁵⁷⁶.

4.5. Klasztory i świątynie buddyjskie

Michele Ruggieri w *Atlante della Cina* do opisu świątyń buddyjskich używa terminu *universitas*, który nasuwa skojarzenia z europejskim uniwersytetem. W opisie poszczególnych prowincji, już na pierwszej karcie gdzie opisuje wyspę Hainan, mówi że znajdują się tam “*Studia, gymnasia medicinae et religio [...] universitas medicinae et religionis [...] religionis et medicinae universitas [...] Universitas medicinae religionis [...] religionis et medicinae sunt gymnasia*”. Prawdopodobnie Ruggieri używał tego terminu aby pokazać, że klasztory buddyjskie pełniły rolę analogiczną do uniwersytetów europejskich. Połączenie religii i medycyny mogłoby również wskazywać na elementy taoistyczne obecne w świątyniach buddyjskich⁵⁷⁷.

Na społeczną rolę klasztorów i świątyń buddyjskich wskazuje również Daniello Bartoli. Zauważa, że były one w znacznej mierze fundowane z cesarskiego skarbcza. Budowle te zadziwiały architektonicznym kunsztem, pięknem oraz bogactwem zdobień. Zawierały posągi bóstw, często o olbrzymich rozmiarach, zarówno odlewanych, jak i rzeźbionych dłutem przez najwybitniejszych chińskich mistrzów tej sztuki. Jak relacjonuje Bartoli:

⁵⁷⁵ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 30.

⁵⁷⁶ “Secondo il costume di questo regno, quando i genitori sono vecchi, i figli li uccidono da se stessi e ne mangiano le carni credendo di compiere così un atto di compassione per le sofferenze dei due genitori; essi li seppelliscono nel loro ventre, non potendo sopportare di abbandonarli sulle colline”. Ricci, “Il Mappamondo 1602: Kunyu wanguo quantu”, s. 176–177.

⁵⁷⁷ *Atlante della Cina di Michele Ruggieri S.I.*, a cura di Eugenio Lo Sardo (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1993), s. 67. Patrz też Ibidem, przyp. 3. Redaktor włoskiego wydania *Atlasu* Ruggieriego sugeruje, że mówiąc o *universitas* mógł mieć też na myśli system egzaminów konfucjańskich.

[Przybytki te – HW] są tak obszerne, że sprawiają wrażenie wielu świątyń zamkniętych w jednej. Sam słyszałem od pewnego Chińczyka, iż zdarzyło mu się w jednej z nich zgubić drogę do wyjścia z powodu licznych zawikłanych przejść, które przypominały labirynt — rozdzielonych, a zarazem połączonych w sposób przemyślany i celowy. Im wyższy stopień świętości przypisuje się danej części świątyni — zależnie od bóstwa, któremu została poświęcona — tym głębiej się znajduje i tym bardziej oddzielona jest od przestrzeni dostępnej publicznie⁵⁷⁸.

W relacji Bartoliego mamy do czynienia z typową dla owych czasów przesadą. Powołując się na ojca André Palmeiro (1569–1635), który miał okazję zobaczyć dwie buddyjskie świątynie w Pekinie, podaje, że w jednej z nich naliczył on aż siedemdziesiąt dwie kaplice (*cappelle*), z których każda dorównywała wielkością największym chrześcijańskim bazylikom. Rozmieszczone po trzydzieści sześć z jednej i drugiej strony, prowadziły do największej i najbardziej majestatycznej ze wszystkich — kaplicy wyróżniającej się kunsztem architektonicznym oraz bogactwem wystroju. Były one wypełnione wszelkiego rodzaju i rozmiaru posągami. W jednej kaplicy przedstawiano duchy (*Spiriti*) odpowiedzialne za karanie winnych, w innej — te, które udzielały łask. Gdzie indziej ukazywano miłosierne duchy wysłuchujące prośb ubogich, a w jeszcze innych — sprawiedliwe, przyjmujące skargi ciemionych. Podobnie przedstawiano inne porządki spraw ludzkich, odnoszące się zarówno do winy, jak i do zasługi. Jak zauważa w swojej relacji Palmeiro, postawa i wyraz twarzy tych rzeźb były dostosowane do przypisanej im funkcji: dobre duchy miały pogodne i łagodne oblicza, zaś te karzące — zmarszczone i posępne. U stóp ołtarza, na gołej ziemi, ustawiono tłum ludzkich postaci — poniżej tronu, na którym zasiadało główne bóstwo (*il grande*), którego rozkazy duchy te wykonywały⁵⁷⁹.

Powyższy opis świątyni buddyjskiej w relacji Bartoliego, ukazuje ją jako mikrokosmos społeczeństwa chińskiego. Poszczególne kaplice i figury duchów odzwierciedlały różne funkcje społeczne i administracyjne — karanie, nagradzanie, wysłuchiwanie skarg — co nadawało sanktuarium charakter instytucji porządkującej życie wspólnoty. Jednocześnie pełniły one funkcję dydaktyczną, ukazując wiernym w sposób wizualny porządek moralny i społeczny, w którym winy podlegały karze, a zasługi nagrodzie. Dzięki temu klasztor stawał się nie tylko miejscem kultu, lecz także przestrzenią wychowania społecznego i moralnego.

⁵⁷⁸ “e si ampi, che sembrano molti Tempi in un solo: ed io udi già da un nativo Cinese, havere egli smarrita in un d’essi la via d’uscirne; per i tanti avvolgimenti che vi trovò, a maniera di laberinto, divisi, e insieme uniti con ordine ben inteso: e quanto l’una parte d’esto è più santa dell’altra, in riguardo dell’idolo a cui è consagrada, tanto ivi fugge piu dentro, e lungi dal publico si ritira”. Bartoli, *Dell’ historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 129.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, s. 129–130.

Druga świątynia, którą nawiedził André Palmeiro była wypełniona wielkich rozmiarów bożkami, przybierającymi rozmaite postacie. Choć misjonarz nie podał z jakiego materiału zostały wykonane, zauważył, że ich szaty i ciała zdobiły złote ornamenty, co czyniło je niezwykle przyjemnymi dla oka. Tworzyły one orszak najwyższego spośród nich bóstwa (*al massimo*), które zajmowało najbardziej zaszczytne miejsce i mierzyło około 12 metrów długości. Leżało ono rozciągnięte na łożu, wspierając się jednym łokciem na poduszce i podtrzymując ręką opadającą głowę – niczym pogrążony we śnie człowiek. Jego nagie ciało przykrywał kunsztownie zdobiony całun, a przejawem pobożności cesarzowej było przysłanie mu kosztownych darów – zimną cięższego, a latem lżejszego okrycia. Ojciec Palmeiro wspominał także o innych, zachwycających przybytkach świątynnych w *Quanceu* (Quanzhou)⁵⁸⁰, których wnętrza pokrywały złote emalia i urzekająca gama barw. Nie należały jednak do najczystszych, gdyż pokryte były pajęczyną⁵⁸¹. W tym drugim opisie Bartoli ukazuje świątynię buddyjską jako przestrzeń, w której religia splatała się z mecenatem i estetyką: kosztowne dary cesarzowej podkreślały społeczną rangę kultu.

Jak relacjonuje Daniello Bartoli, literaci gromadzili się w tych świątyniach, by urządzać wystawne uczty, wystawiać komedie oraz spędzać noce na grach i wszelkich innych rozrywkach, mieszczących się w zakresie chińskiej wesołości i rozwiązłości. Jak zauważa jezuita, Chińczycy zapraszali mnichów buddyjskich do udziału w ceremoniach pogrzebowych swoich bliskich, ponieważ imponowali im okazałością stroju i sprawiali wrażenie pobożnych dzięki harmonijnemu śpiewowi. Zdaniem Bartoliego, choć wielu mieszkańców Państwa Środka nie wierzyło w nieśmiertelność duszy i nie uważało buddyjskich modłów za szczególnie użyteczne dla zmarłych, nie rezygnowało mimo to z obecności mnichów – by przynajmniej nadać swoim ceremoniom funeralnym możliwie jak największy rozmach i zewnętrzny splendor. Było to bowiem postrzegane przez Chińczyków jako wyraz czci wobec zmarłych krewnych, a zarazem przynosiło organizatorowi tyleż poważania w oczach ludu, ile pobożności zdawał się w ten sposób okazywać – zwłaszcza jeśli reprezentował wyższe klasy społeczne⁵⁸².

Świątynie buddyjskie nie tylko były poświęcone panteonowi bogów, lecz także służyły upamiętnieniu chińskich cesarzy, których niejednokrotnie deifikowano. Adam Shall von Bell podaje, że na frontonie jednej z nich, wzniesionej przez bonzów z rozkazu cesarza, namalowano niegdyś dwoje oczu jako symbol życzliwości zmarłego władcy. Jednocześnie miały one

⁵⁸⁰ Chiń. 泉州

⁵⁸¹ Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 130.

⁵⁸² Ibidem.

przypominać jego następcom, będąc pod jego ciągłą obserwacją, są zobowiązani do sprawowania rządów w godny sposób⁵⁸³.

Na instytucjonalne znaczenie klasztorów buddyjskich zwracał również uwagę Dunin Szpot w *Historiae Sinarum Imperii*. Pełniły one w Chinach nie tylko funkcję religijną, lecz także stanowiły ważne spoiwo społeczne, istotne dla lokalnej administracji i literatów konfucjańskich. Szpot opisuje słynny klasztor buddyjski *Nanhoa* (Nanhua)⁵⁸⁴, który w 1589 roku odwiedził Matteo Ricci wraz z Antonio de Almeida (1557–1591) podczas wyprawy do *Chaokimu* (Zhaoqing)⁵⁸⁵. Jak relacjonuje polski jezuita, jedenastego dnia podróży misjonarze dotarli w okolice znanego w całych Chinach przybytku świątynnego i klasztoru buddyjskiego Nanhua, oddalonego o jeden dzień drogi od *Xaocheu* (Shaozhou)⁵⁸⁶. Na miejscu na przybyszów oczekiwali wysłannicy wiceprefekta miasta Zhaoqing czyli uczeni konfucjańscy, którzy zaprosili Li Madou do odwiedzenia świątyni i zaoferowali możliwość stałego zamieszkania w klasztorze. Jak podaje Szpot, włoski współbrat przyjął pierwszą propozycję, jednak odrzucił drugą, podkreślając, że jego misją nie jest osamotnione, klasztorne życie, lecz głoszenie prawdziwego Boga i szerzenie Jego nauki w miastach⁵⁸⁷.

Szpot relacjonuje, że klasztor składał się z dwunastu odrębnych zgromadzeń, zarządzanych przez przełożonych podlegających najwyższemu przeorowi klasztoru (*Summo Coenobiarche*) i był położony na górze uznawanej przez Chińczyków za świętą. Prowadziła do niego malownicza dolina, otoczona dwoma drzewiastymi wzgórzami, przez którą przepływał górski strumień. Z tego miejsca rozpościerał się widok na rzekę *Sanxu*⁵⁸⁸, którą przepłynęli misjonarze. Na szczycie góry wzniesiono z królewskim przepychem świątynię, dedykowaną pierwszemu pustelnikowi zamieszkującemu te rejony, później uznanemu za duchowego ojca licznych mnichów. Według wierzeń anachoreta ten żył w VIII wieku, prowadząc życie pełne surowej ascezy i ciężkiej pokuty. Jak podaje Szpot, część jego ubioru stanowił gruby, ciężki i żelazny łańcuch, którym opasywał swój nagi tors, tak by jego tarcie powodowało otwarte rany, w których wylęgały się robaki. Gdy podczas codziennej obróbki ryżu dla tysiąca swoich

⁵⁸³ „Alij ex fronte templi, quod Bonzijiis ædificaverat, binos oculos pro symbolo appingi quondam à Rege jussos, qui vulgari proverbio Chinenfium benevolentiam defignant, (*ambobus oculis re aspiciunt*, inquit) deviate aliquantum sensu applicabant ad recordationem Monarchæ Antecessoris, cujus in Imperio moderando ætatem, uti non inferior, ita neque ulteriore oculo erat perspecturus Successor”. Adam Shall von Bell, *Historica narratio de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chineses, ac praesertim in Regia Pequinesi* (Vienna: Typis Matthæi Cosmerovii, 1665), s. 230.

⁵⁸⁴ Chiń. 南華

⁵⁸⁵ Chiń. 肇慶

⁵⁸⁶ Chiń. 韶州

⁵⁸⁷ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 97v.

⁵⁸⁸ Prawdopodobnie chodzi o rzekę Zhen shui (渚水).

uczniów zdarzyło się, że któraś z tych larw wypadła z jego ran na ziemię, podnosił ją i umieszczał z powrotem, aby żyjątko nie umarło z głodu. Po śmierci Luzu⁵⁸⁹, jak go nazywano, ciało anachorety zostało pokryte chińskim lakierem i umieszczone na podwyższeniu w świątyni, wśród stale płonących lamp. Mnisi, których liczba sięgała tysiąca, zostali podzieleni na dwanaście wspólnot, by nieustannie oddawać cześć swemu mistrzowi, śpiewać pieśni i palić kadzidła zgodnie z przyjętymi rytuałami. Wszyscy oni prowadzili życie w celibacie, choć potajemnie sprowadzali konkubiny, a swoich synów wychowywali na koszt zgromadzenia aż do osiągnięcia dojrzałości, aby mogli zastąpić ojców w klasztorze i tym samym podtrzymać ustanowioną przez Huinenga liczbę tysiąca mnichów⁵⁹⁰.

Jak podaje Szpot, kiedy wieści o przybyciu Ricciego i Almeidy doszły uszu najwyższego przeora klasztoru, ten wyszedł im naprzeciw w towarzystwie przełożonych poszczególnych konwentów oraz poważanej, buddyjskiej starszyny, odzianych w odświętne szaty. Przeor, po wykonaniu ceremonialnych ukłonów, które zwykł składać najwyższym mandarynom, powitał Ricciego z pogodnym obliczem i pochlebnymi słowami. Utrzymywał bowiem błędne przekonanie, że Li Madou został posłany przez gubernatora lub wizytatora prowincji Guangdong w celu przeprowadzenia reformy i przywrócenia klasztoru do pierwotnych zasad jego założyciela. Dlatego też, po naradzie ze swoimi podwładnymi, postanowił zjednać sobie Ricciego. Przygotował dla niego osobne komnaty i wystawną ucztę, którą zwykle wydawano na cześć najwyższych urzędników prowincji. Jak relacjonuje Szpot:

Ricci doskonale zdawał sobie sprawę, z jaką grupą ludzi ma do czynienia i jakie mieli o nim wyobrażenie. Świadomie utrzymywał ich w błędnym przekonaniu na swój temat, odpowiadając na ich gesty z równą uprzejmością i w takim stylu, jakiego wymagały chińskie zwyczaje oraz klasztorna etykieta. Po zakończeniu posiłku udano się na zwiedzanie całego klasztoru i wszystkich jego najważniejszych miejsc. Szczególną uwagę poświęcono dwóm głównym sanktuariom, wzniesionym z królewskim przepychem – jedno poświęcone różnym bóstwom, drugie dedykowane anachorecie Luzu. Ricci i Almeida, przechadzając się po tych miejscach, zdawali się nie okazywać najmniejszych oznak czci. Gdy zaś wspięli się oni po schodach, aby zobaczyć zabalsamowane ciało Luzu, uniesione głowy i brak chociażby krzty pokory sprawiły, że mnisi w osłupieniu i milczeniu uznali ich za bezbożników. Następnego dnia, za pośrednictwem swojego przeora, złożyli oni skargę na zachowanie jezuitów do wiceprefekta miasta Shaozhou [Przekład – HW]⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Mowa o Szóstym Patriarsze Huineng 慧能 (638–713). Patrz więcej: n John Jorgensen, *Inventing Hui-neng the Sixth Patriarch. Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden–Boston: Brill, 2005).

⁵⁹⁰ ARSI. Jap. Sin. 102, f. 97v. O klasztorze *Nanhua* i *Lusu* (Huinengu) wspomina także Martino Martini w *Novus Atlas Sinensis* przy okazji opisu miasta *Xaocheu* w prowincji *Quangtung* (Guangdong 廣東). Włoski jezuita przedstawia życie anachorety w bardzo podobny sposób jak Tomasz Dunin Szpot, co może sugerować, że polski autor wzorował się na relacji Martiniego. *Opera Omnia*, vol. 3, t. 1, s. 135–136.

⁵⁹¹ ARSI. Jap. Sin. 102, ff. 97v.–98r.

Ricci próbował przynieść do Chin chrześcijaństwo pozbawiony ograniczeń zachodniej kultury, ukazując je jako uniwersalną religię niosącą przesłanie dla całej ludzkości⁵⁹². Szpot podaje, że po zwiedzeniu klasztoru Almeida powrócił na łódź, by kontynuować podróż, natomiast Matteo Ricci spędził noc w rezydencji mandarynów. Następnie włoski misjonarz, wraz z przeorem, wyruszył konno do Shaoguan na spotkanie z wiceprefektem miasta. Po złożeniu wyczerpującej relacji z wizyty w Nanhua, zwrócił się z prośbą o zezwolenie na opuszczenie tego miejsca, argumentując, iż jego wyznanie i sposób życia są całkowicie odmienne od praktyk wyznawców Luzu. Jak zauważa Szpot, wypowiedź Li Madou wprawiła wiceprefekta Liu w zdumienie, gdyż dotąd sądził, że nie ma innych religii, poza tymi praktykowanymi w Państwie Środka. W odpowiedzi Ricci wyjął z kieszeni modlitewnik i rzekł: „To jest nasza nauka. Prawi ona o naszym prawdziwym Bogu, o tym, w co należy wierzyć na jego temat oraz jak należy Go wychwalać i czcić”⁵⁹³. To uniwersalne przesłanie chrześcijańskie stało jednak w jaskrawe sprzeczności z przesłaniem buddyzmu, który pomimo ważnej roli społecznej odkrywanej w społeczeństwie chińskim był jedną z przeszkód procesu ewangelizacyjnego Państwa Środka.

4.5.1. Pustelnicy i mnisi wędrowni

Jak podaje Matteo Ricci buddyjscy kapłani odpowiedzialni za składanie ofiar byli nazywani oscjanami⁵⁹⁴. Zgodnie z obyczajem, twarze i głowy mieli gładko ogolone, co kontrastowało z tradycyjnym, chińskim zwyczajem. Część oscjanów wyruszało w niekończące się pielgrzymki, podczas gdy inni prowadzili pustelniczy tryb życia w górskich jaskiniach. Zdecydowana większość z nich zamieszkiwała w licznych przyświątynnych klasztorach, utrzymując się z jałmużny, przydzielonych funduszy i pracy własnych rąk⁵⁹⁵.

Jak relacjonuje Ricci, ci świątynni słudzy należeli do najbardziej pogardzanego stanu w całym cesarstwie. Wywodzili się oni z najniższych warstw społeczeństwa, a w młodości byli sprzedawani w niewolę oscjanom. Ze służących awansowali na uczniów, by następnie przejmować stanowiska i dochody swoich mistrzów. Akceptowalność tego rodzaju sukcesji wynikała z potrzeby zapewnienia ciągłości urzędu. Większość z nich, naśladując swoich

⁵⁹² *Atlante della Cina di Michele Ruggieri S.I.*, s. 39.

⁵⁹³ „Ista, inquit, est Nostra Doctrina, haec loquitur de Nostro vero Deo, quid de illo credendum, quové modo sit ille laudandus, colendusque”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 98r.

⁵⁹⁴ Chiń. 和尚. Athanasius Kircher (*China monumentis*, s. 132) i Nicolò Longobardi (*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, s. 24) opisując mnichów buddyjskich, posługują się terminem gymnosophistae (gr. od γυμνός – „nagi” oraz σοφία – „mądrość”), tradycyjnie odnoszonym w literaturze grecko-rzymskiej do ascetów indyjskich. W *China monumentis* termin ten został zastosowany do bonzów buddyjskich, których Kircher traktował jako kontynuatorów starożytnych „filozofów Wschodu”.

⁵⁹⁵ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 124–125.

nauczycieli w ignorancji i odrzucając naukę oraz dobre maniery, z czasem stawała się jeszcze bardziej zepsuta i podatna na zło. Pomimo zakazu zawierania małżeństw owi mnisi przejawiali tak dużą skłonność do seksualnych nadużyć, że jedynie groźba surowych kar utrzymywała ich w ryzach. Ich klasztory kategoryzowano według wielkości. Każda klasa lub stopień był zarządzany przez stałego przełożonego, który później przekazywał urząd jednemu ze swoich uczniów. Liczba szkolonych przez niego podopiecznych zależała od jego chęci oraz możliwości. W oddzielnych wspólnotach nie było zwierzchników. Każdemu oscjanowi zezwalano na budowę dowolnej liczby cel, pod warunkiem, że robił to w miejscu swojego przydziału. Te pomieszczenia później wynajmowano za wysoką opłatą przybyszom, którzy pragnęli poznać buddyjskie nauki. Jak włoski jezuita relacjonuje:

I tak oto wielki klasztor przekształca się w dużą gospodę z prężnym handlem i porannym ruchem ludzi z różnych stron. Najmniej w tych miejscach usłyszeć się adoracji bożków, głoszenia kazań czy religijnych dysput. Z powodu swojego niskiego stanu [oscjanie] są często wzywani do uczestnictwa w pogrzebach i obrzędach związanych ze zmarłymi, dzięki którym zarabiają trochę pieniędzy. Są również angażowani w pewne ceremonie związane z uwalnianiem dzikich zwierząt – zarówno latających, lądowych, jak i wodnych – które pobożni wyznawcy tej sekty kupują żywe, a następnie wypuszczają na wolność, czy to do wody, czy na wolny teren, wierząc, że tym sposobem dokonują wielkiej zasługi⁵⁹⁶.

Kończąc swój opis Ricci w niezbyt klarowny sposób wzmiankuje, iż większość wyznawców buddyzmu stanowiły kobiety, eunuchowie i pospólstwo. Grupa, która postrzegała siebie jako bardziej pobożną, określała się mianem *ciaicuni*⁵⁹⁷. Jej członkowie stronili od spożywania mięsa i ryb, zaś w domu oddawali cześć licznym bożkom, odmawiając modlitwy. Aby zapewnić sobie środki do życia, przyjmowali zaproszenia do recytacji modlitw w rezydencjach innych ludzi. Kobiety mogły przebywać w tych ośrodkach religijnych, lecz w separacji od mężczyzn. Goliły głowy i nie zawierały małżeństw. Chińczycy nazywali je *nicu*⁵⁹⁸.

Li Madou wskazuje również na społeczny aspekt dzieciobójstwa, który wiązano z buddyjską doktryną o transmigracji dusz. Niektórzy biedni rodzice wierzyli, że zabijając dziecko umożliwiają mu odrodzenie się w bogatej rodzinie:

Inna wada istnieje w wielu prowincjach, a mianowicie zabijanie własnych dzieci, zwłaszcza jeśli są to dziewczynki. Topią je w wodzie, ponieważ nie są w stanie ich utrzymać. Dzieje się to nawet wśród osób poważnych i szlachetnych, z obawy, by nie byli zmuszeni oddać swoich dzieci w ręce innych. Do tej okrutnej praktyki bardzo szeroko otwiera drogę opinia, która tu panuje o wędrówce dusz z jednego ciała do innego: sądzą bowiem, że czynią

⁵⁹⁶ Ibidem, s. 125–126.

⁵⁹⁷ Chiń. 齋工

⁵⁹⁸ Chiń. 尼姑. *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, t. 1, s. 126–127.

dobrze swoim dzieciom, zabijając je, ponieważ posyłają je, aby rychło narodziły się w jakimś bogatym domu i nie cierpiały tyle trudów w ich własnej biedzie. I dlatego nie czynią tego potajemnie, lecz jest to wiadome wszystkim⁵⁹⁹.

Álvaro Semedo wskazuje na cztery funkcje społeczne klasztorów buddyjskich. Po pierwsze, tworzyły one odrębną grupę społeczną – mnichów wyróżniających się strojem, stylem życia i regułami. Po drugie, funkcjonowały jako samowystarczalne wspólnoty, przypominające ogrodzone wioski, z własną hierarchią i mistrzowsko-uczniowską strukturą. Po trzecie, świadczyły usługi religijno-społeczne – modły za zmarłych, obrzędy przeciw nieszczęściom, ceremonie ochronne, które włączały je w codzienność wiernych. Po czwarte, były podporządkowane administracji cesarskiej: utrzymywane ze środków państwa, kontrolowane przez Radę Rytów i zobowiązane do rytualnego okazywania szacunku urzędnikom:

[...] chodzą – niczym galernicy – z ogoloną twarzą i głową, oby równie nieskazitelne były ich obyczaje. Noszą odmienne nakrycie głowy, lecz ich ubiór nie różni się od świeckiego. Oddają cześć bożkom, uznają istnienie nagrody i kary w życiu pozagrobowym, nie zawierają związków małżeńskich. Zamieszkują w klasztorach (*Varelas*), liczących po trzysta, pięćset lub więcej mnichów. Utrzymywani są ze skromnych cesarskich funduszy, lecz każdy z nich stara się sam na siebie zarobić. Modlą się, śpiewają, odprawiają obrzędy przeciwko pożarom, burzom, nieszczęściom, a zwłaszcza w intencji zmarłych. Na te ceremonie zakładają specjalne szaty, insygnia kapłańskie, w tym peleryny, które w niczym nie odbiegają do tych używanych podczas chrześcijańskiego obrzędu pokropienia wodą święconą (*Asperges*). Stronią od spożywania mięsa, ryb, jaj oraz od picia wina. Przestrzegają regułę klauzury, choć nie jest ona rygorystyczna. Ich miejsce zamieszkania przypomina ogrodzoną wioskę, zaś w każdym domu przebywa od trzech do czterech osób — mistrz oraz jego uczniowie. W mieszkaniu tym posiadają wszystko, co jest niezbędne do życia. Zarządza nimi przełożony, w zakresie, na jaki sami mu zezwalają, zwłaszcza w sprawach wspólnotowych. Do jego kompetencji należy przydzielanie obowiązków i stanowisk oraz wyznaczenie tych, którzy mają podejmować gości. Wydarzenie to odbywa się w następujący sposób: gdy do klasztoru przybywa urzędnik, natychmiast uderza się w bęben. Na ten dźwięk przy bramie zbiera się około trzydziestu mnichów w uroczystych szatach, którzy oddają przybyszowi głęboki pokłon po czym prowadzą go przed sobą do miejsca docelowego, gdzie towarzyszą mu na stojąco. Po skończonej wizycie, odprowadzają go w ten sam sposób. Mnisi ci podlegają Radzie Rytów, która nadzoruje ich działalność. W razie konieczności ich ukarania, pozostają pod jurysdykcją wszystkich urzędników, a ich zatrzymanie jest prostsze niż w przypadku osób świeckich⁶⁰⁰.

Jak relacjonuje Álvaro Semedo, istniała także grupa mnichów, która zamieszkiwała jaskinie, grotty i urwiska, decydując się na życie w ascezie. Niektórzy z nich poddawali się

⁵⁹⁹ Ricci, *Della entrata*, s. 82.

⁶⁰⁰ Semedo, *Imperio de la China*, s. 122.

wyszukanej pokucie, polegającej na wzniesieniu w miejscu publicznym wąskiej konstrukcji z desek, przeszytej od wewnątrz długimi, ostrymi gwoździami, uniemożliwiającymi oparcie się o którąkolwiek ze ścian. W tych warunkach potrafili wytrwać nawet trzydzieści dni. Twierdzili również, że podczas tych praktyk pokutnych nie sypiają, choć, jak zauważa Semedo, nie reagowali na nocne nawoływania. Niektórzy dodatkowo powstrzymywali się od spożywania pokarmów, pokrzepiając się jedynie herbatą. Portugalski jezuita ironicznie komentuje, że nawet gdyby była to prawda, trudno uznać to za poważną ascezę. Podawano również, że rozpoczynając post w rzeczonyj konstrukcji, buddyjscy asceci, zabierali ze sobą grube różańce, których paciorki wykonane były z wołowiny suszonej na słońcu (*unos rosarios gruesos, de que las cuentas son de baca, secas al Sol*), które następnie wrzucali dyskretnie do herbaty, co ułatwiało ich spożycie. Choć, jak zauważa Semedo, nie były to perły, które rozpuszczała w winie Kleopatra, ani suty posiłek dla zaspokojenia głodu, to jednak wystarczyły, by przeżyć i uzyskać próżną sławę ascetów, którzy potrafili przetrwać miesiąc bez jedzenia⁶⁰¹.

Jak zauważa portugalski jezuita, istniała jeszcze inna grupa mnichów, niezwiązana z żadną wspólnotą klasztorną. Z tego powodu odmawiano im w tych miejscach gościny na okres dłuższy niż jeden dzień. Nazywano ich włóczęgami (*vagamundos*) lub cwaniakami (*pícaros*), choć jak podaje Semedo, bardziej odpowiednim terminem byłoby *vadios*⁶⁰². Do tej grupy często przynależeli przestępcy, zwłaszcza złodzieje, choć wielu z nich nie wzbudzało zgorszenia. Przeciwnie – wyróżniali się cierpliwością i umiarkowaniem. Zdaniem jezuity mogło to wynikać zarówno z łagodzącego wpływu habitu, jak i z przytłaczającego poczucia społecznej degradacji. Trudno znaleźć jakiegokolwiek źródła dotyczące tej grupy mnichów, choć, jak zauważa Semedo, krążą o nich różne opowieści. Jak opisuje:

Gdy przebywałem w mieście Chan Hai w prowincji Nankin, pewna wdowa zaprosiła jednego z tych bonzów do swojego domu, aby powierzył duszę jej zmarłego męża w modlitwie. On zaś, jak się zdaje, sam powierzył się wdowie, ponieważ, czy to wiedząc, czy tylko coś podejrzewając, bliscy zmarłego pojмали go i przez cały miesiąc wystawili na publiczne pośmiewisko z dużą, kwadratową tablicą na szyi, na której wielkimi literami wypisano powód tej hańby. Natomiast w Hancheu pewnego ranka znaleziono innego bonzę, przywiązanego do drzewa, nieco osłabionego od otrzymanych razów. To wszystko, czego dowiedziałem się o nich w przeciągu dwudziestu dwóch lat [...] ⁶⁰³

⁶⁰¹ Semedo, *Imperio de la China*, s. 122–123.

⁶⁰² Portugalski jezuita podając, że „lepszym określeniem byłoby *vadios*”, sugeruje, że owi mnisi nie byli jedynie nieszkodliwymi wędrowcami (*vagamundos*), lecz społecznie nieprzydatnymi włóczęgami, pozbawionymi przynależności i odpowiedzialności. Tym samym, krytykuje ich jako osoby pozornego powołania, żyjące na marginesie.

⁶⁰³ Semedo, *Imperio de la China*, s. 123.

Álvaro Semedo zauważa również, iż wśród wyznawców buddyzmu znajdowały się nieliczne mniszki, które miały ogolone głowy i nie przestrzegały klauzury⁶⁰⁴.

O buddyjskich pustelnikach i ascetach wzmiankuje Daniello Bartoli. Zdaniem jezuitę, religia ta cieszyła się szczególnym poważaniem wśród prostego ludu przede wszystkim ze względu na surowy tryb życia, jaki – jak wierzą – prowadziła znaczna część wyznawców buddyzmu. Jedni wybierali ascezę, by zapewnić sobie dobre miejsce w jednym z licznych rajów, które – jak zauważa Bartoli – sami sobie wymyślili, inni zaś liczyli na poprawę swego losu po śmierci i odrodzenie się w zamożnym i utalentowanym ciecie, umożliwiającym zdobycie tytułu literata – godności, która w Państwie Środka wiązała się z wyjątkowym prestiżem⁶⁰⁵.

Jak relacjonuje włoski jezuita krajobraz Chin obfitował w wszelkiego rodzaju góry – od porośniętych gęstym lasem po surowe i nagie. Na ich zboczach wszędzie rozsiane były cele i ubogie chatki (*cellette e casipole*), z których każda stanowiła schronienie dla jednego z tych „nieszczęśnych” pustelników (*infelici romiti*), prowadzących życie w odosobnieniu i oddanych pokucie. Natomiast na dzikich górach *Quanliù*⁶⁰⁶, według pogłosek, znajdowało się tyle małych klasztorów lub cel (*monasterietti o celle*), ile dni liczy rok. Jak podaje Bartoli:

Niektórzy, dla większej chwały – to znaczy bardziej uciążliwego życia – wybierają sobie jakiś wyniosły szczyt góry, dobrze widoczny z okolicy i tam własnymi rękami wydrążają niewielką grotę, w której się osiedlają. Są też inni, o jeszcze większej odwadze, gdy na zboczu urwiska – im bardziej niebezpiecznego, tym bardziej zgodnego z ich pragnieniami – dostrzegą jakieś naturalne zagłębienie, wydrążone w litej skale i wystarczająco obszerne, by pomieścić ich ciało, właśnie to miejsce, jakby niebo same je dla nich otwarło, wybierają na siedzibę. I odwróciwszy się, by pożegnać świat i ludzi ostatnim spojrzeniem, każą się opuścić na długiej linie w przepaść, w dół urwiska, niemożliwego do zejścia, i już nigdy nikt ich nie ogląda, chyba że z bardzo daleka jak stoją wyprostowani u wejścia do swych jaskiń, niczym posągi w niszy⁶⁰⁷.

Aby mnisi mogli wieść życie kontemplacyjne, potrzebny był wśród nich ktoś życzliwy, kto od czasu do czasu dostarczał im ryżu i wody do utrzymania. Bartoli dodaje, że w tym, jak i w innych praktykach, dostrzegał naśladowanie chrześcijańskich instytucji: istnieli więc u

⁶⁰⁴ Ibidem.

⁶⁰⁵ Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 130.

⁶⁰⁶ Prawdopodobnie chodzi o jedną z czterech świętych gór – Jiuhuashan (九華山) w prowincji Anhui.

⁶⁰⁷ “Ma certi, per piu gloriosamente, cioè piu disagiatamente habitare, sceltasi alcuna punta d'alpe elevata, e ben in vista al contorno, ivi colle proprie mani si cavano una grotticella, e vi si alluogano dentro. Altri anco di virtù piu arrischiata, ove nel pendio d'una rupe, quanto piu rovinosa, tanto piu in acconcio a' lor desideri, veggano alcun naturale scavato entro al vivo del sasso, capevole de' lor corpi, quello appunto, come il cielo l'avesse aperto per essi, eleggono ad habitare: e rivoltisi a dare al mondo, e a gli huomini l'ultimo addio, vi si fanno callare, appesi a una lunga fune, per lo dirupato impossibile a scendersi; nè mai piu niun li rivede, senon di colà lontanissimo, ritti in piè su le bocche di quelle lor cavernette, come statue in nicchia”. Bartoli, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte*, s. 130–131.

Chińczyków zarówno pustelnicy, jak i wspólnoty zakonne w miastach. Tam mieszkali w klasztorach, przestrzegali pewnych reguł, a na dźwięk dzwonu gromadzili się, by wspólnie śpiewać psalmy w dwóch chórach. Na tym polegało, według niego, ich rozumienie świętości. W pozostałych sprawach troszczyli się mniej o kult bóstw, bardziej zaś o codzienne źródła utrzymania: uczestniczyli w obrzędach pogrzebowych, codziennie wychodzili żebrac, a także wynajmowali przyjezdnym klasztorne pokoje, pełniąc rolę gospodarzy czy karczmarzy. Na zewnątrz uchodzili za powściągliwych i poważnych, lecz, jak podkreśla autor, w rzeczywistości nie zawsze byli wierni zasadom moralności. Zarzut ten kieruje także wobec mniszek (*Nicu*), które podobnie jak mnisi miały ogolone głowy i żyły we wspólnotach. Ponadto za istotny zwyczaj uznawano nabywanie chłopców – co w Chinach było praktyką dozwoloną – wychowywanie ich w klasztorze, a następnie przekazywanie im celi i pozycji po śmierci mnicha jako rodzaju dziedzictwa⁶⁰⁸.

Tomasz Dunin Szpot podaje, że w buddyzmie wyróżniały się dwie grupy mnichów. Pierwszą z nich są pustelnicy (*solitarii*), którzy żyją w odosobnieniu w górach, z dala od zamieszkałych rejonów. Prowadzą oni pokutniczy tryb życia, kontemplują sprawy boskie i kwestie przyszłego życia, a swoje pełne urojeń przemyślenia umieszczają w pismach wysoko cenionych przez innych fanatyków wyznania. Drugą grupę stanowią mnisi (*claustralii*), którzy zamieszkują w klasztorach, nadzorowanych przez jednego przełożonego. W świątyniach, podzieleni na chóry, spędzają czas na śpiewaniu lub odmawianiu modlitw, obracając w dłoniach paciorki podobne do koronek lub różańców⁶⁰⁹. Na czas składania ofiar swoim bogom, zależnie od stopnia w hierarchii, przywdziewają różne stroje kapłańskie, palą kadzidła i oddają cześć, stosując ceremoniał przypominające chrześcijańską pobożność, lecz – jak twierdzi Szpot – pełne bezbożności, zakłamania i ułudy. Pustelnicy noszą się skromnie, aby podkreślić prowadzenie pokutnego i stroniącego od pychy świata życia, zaś zakonnicy ubierają się po cywilnemu. Przedstawiciele obu tych grup łączy ogolona głowa i broda⁶¹⁰.

Jak podaje Du Halde, mnisi buddyjscy byli rozproszeni po całym cesarstwie. Ich szeregi – jak pisze z wyraźną dezaprobatą – zasilali „nikczemnicy” (*scélérats*), którzy w celu zapewnienia ciągłości swojej wspólnoty, pozyskiwali dzieci w wieku siedmiu–ośmiu lat, by przez kolejnych piętnaście lub dwadzieścia lat kształcić je na swoich następców. Większość z nich była niewyedukowana, a jedynie nieliczni znali podstawy własnej doktryny. Mnisi ci

⁶⁰⁸ Ibidem, s. 131.

⁶⁰⁹ „Altera Claustralium, qui in suis Claustris sub uno Superiore degunt, in fanis per Choros distributi vel psalmodiis suis, vel precationibus versantes manibus globulos, nostris Coronis aut Rosariis non absimiles, vacante”.

ARSI. Jap. Sin. 102 f. 4v.

⁶¹⁰ Ibidem, ff. 4 r.– 4 v.

zajmowali różne pozycje: jedni praktykowali żebractwo, inni – nieliczni, czytani i retorycznie uzdolnieni – byli odpowiedzialni za odwiedzanie uczonych i zdobywanie przychylności mandarynów. Wśród bonzów znajdowali się również „czcigodni starcy” (*vieillards vénérables*), którzy przewodzili rzadkim i odbywającym się tylko w wybranych rejonach, kobiecym zgromadzeniom. Pomimo braku rozbudowanej hierarchii, mnisi buddyjscy mieli przełożonych, określanych mianem *Ta ho chang* (da heshang)⁶¹¹, czyli „wielkich bonzów” (*Grands-Bonzes*)⁶¹².

Jak podaje Jean-Baptiste Du Halde, kobiece zgromadzenia (*assemblées de Dames*) przynosiły mnichom buddyjskim znaczne dochody. W każdym mieście istniało kilka takich stowarzyszeń liczących od dziesięciu do dwudziestu kobiet, z których większość wywodziła się z dobrych rodzin. Były to przeważnie starsze kobiety lub wdowy, zatem dysponowały pewnym majątkiem, którym mogły swobodnie rozporządzać. Każda z nich pełniła przez rok funkcję przełożonej wspólnoty, w której domu zazwyczaj odbywały się zebrania. Natomiast pozostałe członkinie składały się na wspólne wydatki, aby wszystko przebiegało w należyтым porządku. Jak relacjonuje francuski jezuita, w dniu zgromadzenia przybywał starszy wiekiem bonza, który przewodniczył ceremonii i intonował antyfony (*entonne les Antiennes*) ku czci Buddy. Wówczas wierne dołączały do śpiewu, a po gorliwym wykrzykiwaniu „O mi to, Fo” i rytmicznym uderzaniu w małe gongi (*petits chaudrons*), zasiadały do wspólnej uczyty⁶¹³.

Jak relacjonuje francuski jezuita, oprócz wspomnianych wcześniej żeńskich zgromadzeń, istniały również męskie wspólnoty zwane *Tchang tchai* (chang zhai), czyli „Postnikami” (*Jeûneurs*)⁶¹⁴. Każda z tych grup miała swojego przełożonego, który uchodził za mistrza pozostałych członków i posiadał znaczne grono uczniów zwanych *Tou ti* (tu di)⁶¹⁵. Tytułowano go *Sseë fou* (shi fu)⁶¹⁶ czyli „nauczycielem-ojcem” (*Docteur-pere*). Jak zauważa Du Halde, do uzyskania tej godności wystarczyło trochę zaradności lub uprzednio zdobyta reputacja. W niektórych rodzinach przechowywano, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, rękopiśmienną księgę, zawierającą, zdaniem jezuity, bluźniercze modlitwy (*prieres impies*). Treści te były niezrozumiałe dla niewtajemniczonych, a jedynie głowa rodu posiadała umiejętność ich recytacji. Niekiedy zdolność ta wystarczyła, by zostać uznanym za *shi fu* i pozyskać krąg wiernych uczniów. W dniu wyznaczonego spotkania stawiali się wszyscy

⁶¹¹ Chiń. 大和尚

⁶¹² Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 27.

⁶¹³ Ibidem, s. 29–30.

⁶¹⁴ Chiń. 長齋

⁶¹⁵ Chiń. 徒弟

⁶¹⁶ Chiń. 師傅

członkowie wspólnoty wraz z przełożonym, który zajmował miejsce pośrodku, na końcu sali. Każdy z uczestników kolejno podchodził, by oddać mu pokłon, a następnie, z należnym szacunkiem, ustawić się w rzędzie po jego prawej lub lewej stronie. O wyznaczonej porze, odmawiali oni „tajemne i bluźniercze modlitwy” (*prieres secretes & impies*), po czym zasiadali do wspólnej uczty, której towarzyszyła pełna rozpusta. Jak ironicznie zauważa francuski jezuita, była to dość osobliwa grupa ascetów (*de plaisuns jeuneurs*). Zamiast konsekwentnie przestrzegać deklarowanej wstrzeźliwości od mięsa, ryb, wina, cebuli, czosnku oraz innych rozgrzewających produktów, wynagradzali sobie te wyrzeczenia innymi potrawami, które zdobywali bez większych trudności, zwłaszcza że nie obowiązywały ich żadne ograniczenia co do liczby posiłków ani pory ich spożywania⁶¹⁷.

Jak podaje francuski jezuita, zdobycie godności *shi fu* i zgromadzenie wokół siebie licznego grona uczniów wiązało się z istotnymi korzyściami materialnymi, ponieważ obowiązkowe opłaty uiszczane przez uczniów podczas regularnych zgromadzeń przekładały się rocznie na znaczny dochód. Co więcej – zdaniem Du Halde’a – pozycja postnika doskonale sprawdzała się jako maska dla niemoralnego i rozwiązłego trybu życia, a zarazem umożliwiała uzyskanie reputacji świętego, która – jak podkreśla – nie wymagała niemal żadnych wyrzeczeń⁶¹⁸.

Jak relacjonuje Jean-Baptiste Du Halde, dla mnichów buddyjskich najistotniejszym było pomnażanie majątku do czego wykorzystali doskonale opanowaną sztukę uniżoności wobec chińskiego społeczeństwa. Swoje prawdziwe intencje skrywali pod maską uprzejmości, skromności i pokory, którą wzmacniali pozorami surowego postu, nocnego czuwania i służebności dla dobra publicznego. Jak z dezaprobatą zauważa jezuita, bonzowie umyślnie wystawiali się na widok publiczny, demonstrując rzekomo ciężkie pokuty, by wzbudzić współczucie wśród Chińczyków. Niektórzy z nich zawieszali na szyi i kostkach długie, masywne łańcuchy, które z trudem wlekli za sobą po ulicach, pragnąc w ten sposób zobrazować brzemień grzechów ludu, jakie rzekomo dźwigali, a zarazem skłonić wiernych do złożenia jałmużny. Inni, jak dodaje Jean-Baptiste Du Halde, umartwiali swoje ciało, zadając sobie uderzenia ciężkim kamieniem w głowę⁶¹⁹.

Świadkiem jednej z najbardziej osobliwych praktyk pokutniczych był ojciec Louis le Comte, na którego relację ponownie się powołuje:

⁶¹⁷ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 31–32.

⁶¹⁸ Ibidem, s. 32.

⁶¹⁹ Ibidem, s. 28.

Pewnego dnia spotkałem pośrodku wioski młodego bonzę – łagodnego, skromnego, uprzejmego – który był doskonale przygotowany do wypraszenia jałmużny i skutecznego jej uzyskiwania. Stał wewnątrz szczelnie zamkniętej lektyki (*chaise*), od środka nabitej długimi, gęsto rozmieszczonymi gwoździami, tak że nie był w stanie oprzeć się bez zranienia. Dwóch opłaconych mężczyzn nosiło go powoli od domu do domu, gdzie prosił ludzi o litość. „Zamykam się” – mówił – „w tej lektyce dla dobra waszych dusz, postanawiając nie wychodzić z niej, dopóki nie zostaną wykupione wszystkie te gwoździe (było ich ponad dwa tysiące). Każdy gwóźdź jest wart dziesięć soli⁶²⁰, ale nie ma takiego, który nie byłby źródłem błogosławieństwa dla waszych domów. Jeśli je wykupicie, dokonacie aktu heroicznej cnoty i będziecie jałmużną dana nie bonzom [...], lecz Bogu *Fo*, na chwałę którego wznosimy świątynię”. Przechodziłem wówczas tą drogą; bonza mnie zauważył i zwrócił się do mnie tymi samymi słowami, co do innych. Powiedziałem mu, że to wielkie nieszczęście tak bez potrzeby udrczać się w tym świecie, i poradziłem mu, by wyszedł z tego więzienia i udał się do świątyni prawdziwego Boga, w celu poznania niebiańskiej prawdy i poddania się pokucie mniej surowej, a bardziej zbawiennej. Odpowiedział mi z wielką łagodnością i spokojem, że jest mi bardzo wdzięczny za rady, lecz że byłby mi jeszcze bardziej zobowiązany, gdybym zechciał zakupić tuzin tych gwoździ, które z pewnością przyniosą mi szczęście w podróży. „Proszę weźcie te tutaj” — powiedział, odwracając się w bok — „na słowo bonzy, to najlepsze gwoździe z mojej lektyki, bo sprawiają mi więcej bólu niż pozostałe, choć wszystkie kosztują tyle samo⁶²¹”.

4.6. Zaklinanie deszczu, alchemia i geomancja

Li Madou podaje, iż do głównych społecznych obowiązków taoistów należało egzorcyzmowanie nieczystych duchów i wypędzanie ich z domów, w których odczuwano ich obecność. Praktyka ta odbywała się na dwa sposoby. Pierwszy, przynoszący znaczne zyski, polegał na przygotowaniu odrażających wizerunków demonów, drukowanych bądź malowanych czarnym atramentem na żółtym papierze, które domownicy następnie przyklejali na ściany swoich mieszkań. Drugi sposób sprowadzał się do odprawiania rytuałów oczyszczających. Taoiści przeprowadzali egzorcyzmy, trzymając w dłoni miecz i wydając przy tym tak upiorne wrzaski, że – jak złośliwie zauważa Ricci – sami zaczynali przypominać demony, które rzekomo wypędzali. Do zadań taoistów należało również sprowadzanie deszczu w czasie suszy, powstrzymywanie opadów, gdy stawały się zbyt obfite, oraz zapobieganie powodziom i innym klęskom, zarówno publicznym, jak i prywatnym. Zdaniem włoskiego jezuita, gdyby ich obietnice rzeczywiście się spełniały, ci, którzy im ulegali, mogliby mieć

⁶²⁰ Soule (fr. sol) była jednostką francuskiego systemu monetarnego. W relacjach europejskich, zwłaszcza misjonarskich, terminu tego używano pomocniczo do wyrażania szacowanej wartości lokalnych walut, np. chińskich monet miedzianych (wen) lub małych ilości srebra (tael).

⁶²¹ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 28–29.

jakieś usprawiedliwienie. Jednakże, jak podkreśla, skoro taoiści byli notorycznymi kłamcami we wszystkim, co głosili, trudno znaleźć jakiegokolwiek wytłumaczenie dla ich działań⁶²².

W podobnym duchu wypowiada się Athanasius Kircher, który prawdopodobnie zaczerpnął informacje o taoizmie od Matteo Ricciego:

Aby osiągnąć owo kontemplacyjne uniesienie, praktykują wyrafinowane ćwiczenia, siedząc w różnych pozycjach i odmawiając określone modlitwy, a nawet stosując lekarstwa, przez które, wraz z łaską bogów, obiecują osiągnąć długie życie w śmiertelnym ciele. Szczególna funkcja ofiarna tej sekty polega na tym, by przy pomocy zaklęć przywoływać demony i zmuszać je do błąkania się — próbując tego na dwa sposoby: pierwszym jest ukazywanie potworów demonów, narysowanych atramentem na papierze i przymocowanych do ścian, co wywołuje zdumienie, wraz z wrzaskami i zaklęciami mającymi skłonić demony do ujawnienia się. Drugą praktyką tej sztuki jest trzymanie dusz, by nie błąkały się bez końca i bez porządku, lub nie buntowały się w świecie Niebios, albo też nie trwały w nędzy. Utrzymują też, że istnieje inna sztuka, za pomocą której mogą wpływać na sny oraz je odwracać⁶²³.

Li Madou podaje, że taoiści zamieszkiwali w świątyniach nieba i ziemi, a do zakresu ich obowiązków należała asysta przy wszystkich ofiarach składanych przez cesarza lub wyznaczoną przez niego osobistość. Uczestnictwo w tych ceremoniach zapewniało im prestiż i autorytet. Odpowiadali również za akompaniament muzyczny towarzyszący tym rytuałom, grając na wszystkich znanych Chińczykom instrumentach muzycznych, choć, jak sarkastycznie zauważa Ricci, ich wspólne brzmienie dla europejskich uszu wydawało się szczególnie fałszywe. Włoski jezuita dodaje, że taoistów zapraszano także na ceremonie pogrzebowe i obrzędy ku czci zmarłych, na których pojawiali się w niezwykle drogich szatach, nieustannie przygrywając na fletach i innych podobnych instrumentach. Uczestniczyli również w różnych procesjach, organizowanych w celu poświęcenia nowych domów bądź wypędzenia nieczystych

⁶²² *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 130.

⁶²³ Kircher, *China monumentis*, s. 133. Kircher przedstawiał demony jako siły aktywne niszczące cywilizację chińską. Głównie poprzez szerzące się sekty, do których zaliczył taoizm. W dedykacji dzieła, której adresatem był Giovanni Paulo Oliva, generał zakonu napisał, iż „*Daemonis ira premens odiis & fraudibus Orbem Semper, nec damnis hominum exsaturata quiescit*”. Ibidem. Według Livii Kohn, taoistyczni adepci sztuk magicznych (*fangshi*) oraz nieśmiertelni (*xian*) szczycili się osiągnięciem wyzwolenia od ograniczeń życia doczesnego. Ich celem była transcendencja i wzniesienie się do boskiej krainy sięgającej początków wszechświata. Aby tego dokonać, prowadzili życie w odosobnieniu, rozwijali techniki fizycznego i duchowego opanowania, skupiali się na interakcji ze światem duchowym i stopniowo nabywali zdolności magiczne poprzez systematyczny trening. Obejmował on różnorodne metody osiągnięcia długowieczności: ćwiczenia oddechowe, specjalną dietę, praktyki lecznicze, higienę, medytacje, czy absorbowanie energii kosmicznej. Praktykujący mieszkali w odosobnieniu, odżywiali się liśćmi lub skórą jeleni, przestrzegali postów. Symbolicznie postrzegano ich jako istoty przypominające ptaki, zdolne do latania, o lekkich ciałach, obdarzone tajemniczą mocą dao, pozwalającą panować nad przyrodą i siłami boskimi. Prowadząc życie blisko natury, mieli oni cieszyć się długowiecznością i niewyczerpaną witalnością. Wierzone również, że po śmierci trafiają do krain rajskich, takich jak Penglai (na Morzu Wschodnim) lub Kunlun (w Górach Zachodnich), wyobrażanych jako bujnie porośnięte góry otoczone rozległymi wodami. Livia Kohn, *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. Justyn Hunia (Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), s. 75–76.

duchów z wybranych ulic. Takie procesje odbywały się co roku w różnych miejscach z inicjatywy zwierzchników dzielnic, a ich koszty ponosili wszyscy okoliczni mieszkańcy⁶²⁴.

W maju 1595 roku Matteo Ricci odwiedził słynną taoistyczną świątynię *Tieciucum* (Tiezhu gong)⁶²⁵, lecz odmówił ukłęknięcia i okazania jakiegokolwiek znaku czci bóstwu, któremu była poświęcona. Jego postawa wywołała sprzeciw zgromadzonych Chińczyków, którzy próbowali go do tego zmusić. Ricci pozostał jednak niewzruszony, a incydent zakończył się dopiero po interwencji służącego wiceministra towarzyszącego misjonarzowi. Doświadczenie to okazało się dla Ricciego na tyle negatywne, że postanowił nigdy więcej nie wchodzić do żadnej świątyni. Jest to zarazem jedyny znany przypadek jego bezpośredniego kontaktu z taoistami⁶²⁶.

Jak relacjonuje Ricci, taoiści za swojego zwierzchnika uznawali człowieka o nazwisku *Ciam* (張), który miał przekazywać tę godność drogą dziedziczenia od ponad tysiąca lat. Według włoskiego jezuita początki tego urzędu sięgały pewnego nekromanty, zamieszkującego górską jaskinię w prowincji *Chiansi* (Jiangxi)⁶²⁷, którego tajniki sztuki, zgodnie z wierzeniami, były przekazywane kolejnym pokoleniom. Li Madou podaje, że ten przełożony spędzał większość czasu w Pekinie, ciesząc się dużym poważaniem cesarza. Syn Nieba przyznał mu prawo wstępu do pałacu oraz przeprowadzania egzorcyzmów w komnatach, w których obawiano się obecności złych duchów. *Ciam* poruszał się po mieście w otwartej lektyce, otoczony takim samym splendorem niczym najwyżsi, dworscy mandaryni, otrzymując przy tym sowite honorarium od cesarza. Jak uszczypliwie zauważa Ricci, według relacji pewnego chrześcijanina, ówczesni zwierzchnicy taoizmu byli tak niedouczeni, że nie potrafili nawet odprawić bluźnierczych obrzędów swoich poprzedników⁶²⁸.

Ciam nie sprawował żadnej władzy nad ludem, a jedynie nad podwładnymi taoistami i ich świątyniami, których był najwyższym kapłanem. Zdaniem Ricciego wielu taoistów wyznawało fałszywą doktrynę o nieśmiertelności, oddając się przy tym sztukom alchemicznym, które była ściśle powiązane z ich wcześniejszymi przekonaniem. Wierzyli oni, że na podobieństwo swoich świętych posiadają zarówno wiedzę alchemiczną, jak i długowieczność⁶²⁹.

⁶²⁴ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 130.

⁶²⁵ Chiń. 鐵柱宮

⁶²⁶ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 347–349. Marc Lebranchu, *Les fabriques du taoïsme en Occident: quatre siècles de représentation et de réception du taoïsme en France et en Europe* (Paris: Université Paris sciences et lettres, 2017), s. 108.

⁶²⁷ Chiń. 江西

⁶²⁸ *Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina*, t. 1, s. 130–131.

⁶²⁹ *Ibidem*, s. 131.

Włoski jezuita żalił się w swoich listach, na krążące w Państwie Środka pogłoski, jakoby był w posiadaniu tajników sztuki alchemicznej. Jak pisał:

[W Chinach – HW] istnieje bowiem sekta licząca wiele tysięcy ludzi, którzy tracą majątek, życie i rozum, usiłując uzyskać srebro z żywego srebra⁶³⁰. Nie mają nikogo, kto by ich tego nauczył, ani sami nie wiedzą, jak to uczynić – kierują się jedynie pogłoskami, że jest to możliwe, oraz że ich bóstwo [...] dokonywało tego za pomocą jakiegoś lekarstwa. Aż tutaj dotarła dawna wieść, która rozeszła się o nas w Chinach, jakobym był największym alchemikiem, jakiego można znaleźć, i potrafił wytwarzać srebro w dowolnej ilości. W tym przekonaniu utwierdza ich fakt, że nie wiedzą, skąd mamy środki na nasze utrzymanie. Ci alchemicy to ludzie bardzo poważni, lecz bładzi i wyniszczeni od przebywania w swoich grotach i przy piecach. Błagają mnie natarczywie, bym nauczył ich tej sztuki, w której sami od tak dawna nadaremnie się trują. A jednak większość z nich – im mocniej zaprzeczam, że mam o niej jakąkolwiek wiedzę – tym mniej mi wierzy⁶³¹.

Warto wspomnieć, iż długo po śmierci Ricciego przetrwała czarna legenda łącząca jezuitów z alchemikami, mówiąca, że potrafili wrywać dzieciom oczy, aby wykorzystywać je do przyrządzenia eliksirów, lub że zwabiali kobiety, by zedrzeć z nich biżuterię potrzebną do tygla. W wieku osiemnastym, kiedy nastała w Europie moda na ceramikę chińską, szczególną rolę odegrał François Xavier d'Entrecolles, misjonarz pracujący w Jingdezhen, uważanej za stolicę chińskiej porcelany, gdzie szczególnie interesowano się alchemią taoistyczną. Ten francuski jezuita fascynował się chińską porcelaną i nauczył się jej wyrobu od chińskich konwertytów. Tajemnicę produkcji przekazał swemu paryskiemu korespondentowi, ojcu Du Halde w liście z Pekinu w 1734 roku, twierdząc, że alchemia chińska poprzedziła alchemię europejską:

Chimeryczny sekret kamienia filozoficznego cieszył się wśród Chińczyków popularnością na długo, zanim pojawiły się pierwsze wzmianki o nim w Europie. W swoich księgach piszą z wielką emfazą o „nasieniu złota” oraz o „proszku projekcyjnym”. To, co nasi szarlatani nazywają „wielkim dziełem”, oni określają mianem *lien tan* i obiecują, że z ich tyglów da się wydobyć nie tylko złoto, lecz także remedium o działaniu specyficznym i uniwersalnym, które rzekomo zapewnia tym, którzy je przyjmują, rodzaj nieśmiertelności. Nie ma nic, co bardziej pochlebiałoby szczęśliwcom tego świata. Tak więc widywano bogatych panów, a nawet samych cesarzy, tak owładniętych tymi pięknymi obietnicami, że bez wahania wyczerpywali swoje prawdziwe skarby, by zdobyć te urojone bogactwa i tę rzekomą nieśmiertelność⁶³².

⁶³⁰ Chodzi o rtęć.

⁶³¹ Ricci, *Lettere (1580–1609)*, s. 317.

⁶³² “Lettre du Pere Dentrecolles, missionnaire de la Compagnie de Jesus. Au Pere P. D. H. de la même Compagnie”, w: *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions Etrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus*, t. 22 (Paris: Nicolas le Clerc, 1736), s. 469–470. List kończy opowieść o nieszczęściu, które ściągnął na siebie pewien bogaty mandaryn. Uległ on wpływowi taoistycznego alchemika, który obiecał mu odkrycie tajemnicy kamienia filozoficznego. Przedstawił się on jako wybraniec Nieba, obdarzony wiedzą o przemianie metali w złoto i sposobach osiągnięcia nieśmiertelności. Zyskał tym pełne zaufanie mandaryna, który udostępnił mu część swojej rezydencji i obsypywał kosztownościami. Aby nadać wiarygodność swoim praktykom, alchemik urządził laboratorium i w obecności gospodarza odprawiał skomplikowane rytuały, zaklinając go, by nie zbliżał

Jean-Pierre Duteil podaje, że początki alchemii w Chinach sięgają prawdopodobnie IV wieku p.n.e., zaś jej dwa aspekty – „wewnętrzny” i „zewnątrzny” – rozwijały się równolegle. Korzeni praktyk alchemicznych należałoby szukać w tzw. „Erze Metali” i w odkryciach stopniowego rozpuszczania metali: przemiany rtęci w srebro i cynobru w złoto. W Państwie Środka, podobnie jak w średniowiecznej Europie, cynober (HgS) uchodził za substancję nieśmiertelną i podstawowy składnik wszystkich metali. Z uwagi na intensywną barwę ceniono go również w malarstwie, a taoiści utożsamiali go z różnymi organami ludzkiego ciała. „Zewnętrzny” wymiar alchemii miał charakter ezoteryczny, ponieważ zakładał, iż rtęć skrywa w sobie właściwości wszystkich metali, takie jak plastyczność, topliwość etc. Z kolei „wewnętrzny” i mistyczny aspekt alchemii odnosił się do przemiany ciała i duszy, opartej na przekonaniu, że z cynobru możliwe jest wydobycie i następnie spożycie substancji zapewniającej nieśmiertelność⁶³³.

Przemiana cielesna, pojmowana jako stan względnej nieśmiertelności, miała ostatecznie prowadzić do nieśmiertelności prawdziwej, czyli do przedłużenia życia. Taoiści, podobnie jak wielu Chińczyków, wierzyli, że góry stanowią siedzibę nieśmiertelnych, którzy dzięki kwadratowym źrenicom otrzymali dar jasnowidztwa. Zgodnie z przyjętą wykładnią, aby nie wzbudzać niepokoju w społeczeństwie, gdzie śmierć jest zjawiskiem naturalnym, ten, kto osiągał stan nieśmiertelności, sprawiał wrażenie, iż umiera. Chowano go więc zgodnie ze zwyczajnym obrzędem pogrzebowym. Była to jednak tylko pozorna śmierć: do trumny wkładano miecz lub łaskę, którym nadawano pozory ciała zmarłego, podczas gdy prawdziwe ciało odchodziło, by żyć wśród nieśmiertelnych⁶³⁴.

Wzmiankę o taoistycznych praktykach, które rzekomo miały przynosić korzyść mieszkańcom Państwa Środka, odnajdujemy również u Álvaro Sameda. Według portugalskiego jezuitę, taoiści tworzyli muzykę i byli w posiadaniu dobrych instrumentów, które wykorzystali podczas obrzędów ofiarnych i pogrzebowych. Uważali się za zaklinaczy

się do pomieszczenia i nie zakłócił kruchego procesu. Towarzyszyła mu piękna współniczka, występująca w roli żony, która wdziękami próbowała uwieść mandaryna. Wkrótce alchemik otrzymał rzekomą wiadomość o śmierci matki i opuścił dom, pozostawiając kobietę i służbę do kontynuowania pracy. Podczas jego nieobecności starzec coraz częściej zaglądał do laboratorium, aż w końcu zakochał się we współniczce. Po powrocie alchemik zainscenizował scenę zazdrości i oskarżeń. Kobieta, zalewając się łzami, padła mu do stóp i przyznała się do zdrady. Udając dotkniętego męża, alchemik zagroził wniesieniem oficjalnej skargi, co – jak podkreśla misjonarz – mogło w Chinach skutkować nawet karą śmierci za cudzołóstwo. Przerażony mandaryn błagał o wybaczenie i dla uniknięcia hańby ofiarował oszustom wielką ilość złota, srebra i klejnotów. Ci udawali, że z trudem dają się udobruchać, po czym zniknęli, świętując własne „odnalezienie kamienia filozoficznego”. Ibidem, s. 472–480.

⁶³³ Duteil, *Le mandat du ciel*, s. 147. Alchemik Ge Hong (283–343) twierdził, iż roczne zażywanie dziesięciu pigułek z cynobru i miodu przywraca włosom czarny kolor i powoduje odrastanie zębów. Natomiast dłuższa praktyka miała prowadzić do nieśmiertelności. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2. *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa* (Warszawa: PAX, 1994), s. 30.

⁶³⁴ Ibidem; Henri Maspero, „Le Taoïsme”, *Hommes et mondes* 11/45 (1950), s. 568–569.

deszczu (*ariolos*) i w czasie suszy zapowiadali rychłe opady, choć te obietnice nie doczekały się nigdy spełnienia. Jak ironicznie zauważa Semedo, ich działalność trafnie oddawało przysłowie „od słowa do czynu daleka droga” (*del dicho al hecho [hay mucho trecho]*). Zdarzało się, że modły taoistów przeciągały się tak długo, iż w końcu, z przyczyn naturalnych, zaczęło padać, co tylko utwierdzało wiarę prostego ludu w posiadaną przez nich władzę nad żywiołem⁶³⁵.

Portugalski jezuita przywołuje również opowieść o taoistycznym zaklinaczu deszczu, którego kariera nie zakończyła się pomyślnie. Jak podaje:

W Pekinie, w roku 1623, jeden z takich „zaklinaczy deszczu” (*Aguadores*) zaoferował mandarynom swoje usługi w celu nawodnienia ziemi, która już niemal wysychała z pragnienia. Nie tylko wskazał dzień, lecz także godzinę spodziewanej ulewy. Na jednym z placów wzniesiono bardzo wysoką platformę, na której piętrzone kwadratowe stoły o boku czterech stóp, układane warstwowo – każda wyższa, lecz mniejsza, aż konstrukcja osiągnęła szczyt w postaci pojedynczego stolika. Na to właśnie podwyższenie wspiał się ów wspomniany taoista na osiem dni przed zapowiedzianym terminem deszczu. Gdy zbliżała się wyznaczona przez niego godzina, niebo zaczęło się chmurzyć. Zgromadził się tłum, by zobaczyć bonzę⁶³⁶, który wyniesiony wysoko, coraz intensywniej zanosił modły, krzycząc wniebogłosy. Zdaje się, że Bóg miał dość jego natarczywości, ponieważ zakłócona została niebiańska harmonia, a z nieba spadły chmury kamieni (gradu) o wielkości małych kurzych jaj. Od ich uderzeń zginęli ludzie, jak i zwierzęta; łamały się drzewa i dachy. Bonza, który ocalał z tego kataklizmu, został wychłostany, ponieważ – jak powiedzieli mandaryni – nie był człowiekiem godnym zaufania: obiecując wodę, zesłał kamienie⁶³⁷.

Álvaro Semedo dodaje, że taoiści przypisywali sobie również zdolność wypędzania demonów z nawiedzonych miejsc, choć – jak ironicznie zauważa – w rzeczywistości nie byli w stanie niczego dokonać, a zdarzało się nawet, iż to oni sami bywali brutalnie przepędzeni przez demony. Duchowa praktyka taoistów koncentrowała się głównie na aspekcie cielesnym, zaś celem ich życia było zapewnienie sobie spokojnej długowieczności⁶³⁸.

Odnosnie geomancji, warto nadmienić, iż jednym z zarzutów postawionych Adamowi Schallowi podczas procesu 1665 roku było wyznaczenie nieodpowiedniego dnia na pogrzeb dwuletniego księcia Rong Qinwang⁶³⁹, który był synem cesarza Shungzi i jego ulubionej konkubiny. Zarzut dotyczył użycia również złej księgi geomancyjnej do miejsca pochówku. Od śmierci ocalała Adama Schalla decyzja cesarza Kangxi, który wyrok uniewinniający uzasadnił

⁶³⁵ Semedo, *Imperio de la China*, s. 120.

⁶³⁶ Tutaj widzimy pewną niekonsekwencję Álvaro Semedo, który opisując perypetie pewnego taoisty, niespodziewanie określa go mianem bonzy, czyli buddyjskiego mnicha.

⁶³⁷ Semedo, *Imperio de la China*, s. 120–121.

⁶³⁸ *Ibidem*, s. 121.

⁶³⁹ Chiń. 榮親王

argumentem, że zna on tylko zachodnią astronomię, natomiast nie ma wiedzy na temat fengshui oraz teorii yinyang. Jak dowodzi Shu-Jyuan Deiwiks Ojciec Schall nie miał wystarczającej wiedzy na ten temat, gdyż uważał, że jest to chiński zabobon, którym nie warto się zajmować. Tymczasem geomancja, podobnie jak kalendarz, stanowiła część kultury chińskiej uważanej przez Chińczyków za coś zupełnie oczywistego⁶⁴⁰.

Do praktyk taoistycznych nawiązuje również Martino Martini w *Sinicae Historiae Decas Prima*. Omawiając rządy cesarza Uenusa (Wena 文), włoski jezuita wzmiankuje o napoju nieśmiertelności i marzeniach o życiu wiecznym, tak znamienych dla tradycji taoistycznej. Fragment ten, utrzymany w krytycznym tonie, ukazuje z jednej strony fascynację Chińczyków wizją przezwyciężenia śmierci, z drugiej zaś sceptycyzm samego autora wobec tego rodzaju wierzeń. Jak podaje:

Cesarz był przekonany, że nigdy nie umrze, jak mu to wmówił pewien oszust, który dał mu małą, bardzo cenną i ozdobną czarę z napisem *Wieczne życie dla pana ludzi!* (*Hominum domino vita sempiterna!*) obiecując mu, że stanie się nieśmiertelny. Gdy zaczął wierzyć w to szaleństwo, panował już od siedemnastu lat i zechciał, by rok ten uznano za pierwszy rok jego panowania, w przekonaniu, że skoro wypił czarodziejski napój, to od tego momentu rozpoczęła się jego nieśmiertelność. Tylko w tym okazał się nierozsądny, lecz nie dziwi to, bo wszyscy Chińczycy owładnięci są nierozumnym pragnieniem, by żyć jak najdłużej, i nie wiedząc, czym jest prawdziwe życie wieczne, sądzą, że to jedyny sposób, aby być całkowicie szczęśliwymi. Według nauki *Laozusa* (Laozi) wierzą oni, że można osiągnąć nieśmiertelność za pomocą czarodziejskich eliksirów, i próżno mówią, że w górach wędruje wielu ludzi, którzy nigdy nie umierają i mogą latać jak czyste duchy, dokądkolwiek zechcą, nawet do nieba, jeśli im się spodoba. Czyżby to historia Eliasza i Enocha (*Eliae atque Enochi*) nadała treść i początek tym wierzeniom? Tu i ówdzie w całym Imperium znajduje się wielu filozofów, a także mnichów będących zwolennikami Laozi, wśród których najbardziej znany jest *Tauzus*⁶⁴¹, którzy sprzedają formułę tej nieśmiertelności. Ci zajmują się doświadczeniami alchemicznymi i być może właśnie dlatego są przekonani, że życie wieczne można osiągnąć za pomocą jakiejś pachnącej esencji. Może nie byłoby tak zadowolony z życia, gdyby równocześnie nie gromadzili bogactw i nie mogli pozwalać sobie na wszelkie przyjemności. Jest to wielka głupota i dziwić się jej można u ludzi, którzy pod innymi względami odznaczają się bardzo bystrym umysłem [...] ⁶⁴².

⁶⁴⁰ Shu-Jyuan Deiwiks, „The Trial of Johann Adam Schall”, w: *Europe Meets China. China Meets Europe. The Beginnings of European-Chinese scientific Exchange in the 17th Century*, ed. Shu-Yuan Deiwiks, Bernhard Führer, Therese Geulen (Sankt Augustin: Institut Monumenta Sinica, 2014), s. 165–173. Ostatecznie, Deiwiks w oparciu o źródła chińskie podkreśla, że misjonarze jezuitcy ocaleli nie z powodu trzęsienia ziemi, jak uważał Tomasz Dunin Szpot czy Alphonse Vâth, lecz dlatego że ich wiedza astronomiczna była ceniona przez władców mandżurskich. Ibidem, s. 172.

⁶⁴¹ Trudno stwierdzić, do której postaci odnosi się Martini. Prawdopodobnie chodzi o Shen Dao (ok. 395–315), wędrownego filozofa, który służył w państwie Qi. Martini, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 2, *Sinicae Historiae Decas Prima*, przyp. 40, s. 778,

⁶⁴² Ibidem, s. 716–717.

Prospero Intorcetta (1625–1696), w rejestrze cudownych zjawisk mających stanowić przestrożę przed bałwochwalstwem, przywołuje trzęsienie ziemi, które w 1668 roku nawiedziło górę *Txam* (Taishan)⁶⁴³. Miejsce to czczone jako święte, słynne było z licznych świątyń, obecności licznych wspólnot mniszyczych i rzesz pielgrzymów. Według relacji Intorcetty góra miała pęknąć wskutek wstrząsów, a z rozpadliny przez trzy dni wypływały krwawe strumienie. Trzeciego dnia góra się zapadła wraz z wyroczniami, bonzami i idolami⁶⁴⁴. Ukazana jako kara boska, katastrofa została przedstawiona i zinterpretowana w kategoriach teologicznych. Krótki, ale bardzo obrazowy opis zagłady wpisuje się w tradycję negatywnego postrzegania kultów taoistycznych. Praktyki religijne na Taishan ukazane są jako odpowiednik fałszywych wyroczni potępianych przez proroków Starego Testamentu. Motyw przepołowionej ziemi odwołuje się do kary, jaka spadła na Datana i Abirona. Symbolika trzech dni, w których pojawiły się „flumina coloris sanguinei”, nawiązuje m. in. do Księgi Jonasza i Ewangelii św. Mateusza. Wzmianka o bonzach „frymarczących wyroczniami jakby z trójnogu” (*oracula inde tanquam ex tripode venditantium*) odnosi się natomiast do wyroczni delfickiej, tradycyjnie utożsamianej z pogańskim wróżbiarstwem i fałszywymi przepowiedniami⁶⁴⁵.

Tomasz Dunin Szpot, podobnie jak jego misyjni współbracia, ukazuje taoizm jako zjawisko głęboko zakorzenione w życiu społecznym Chińczyków. Jak podaje, taoiści mieli własny odrębny strój, lecz używali go tylko podczas swoich uroczystych obrzędów. Oprócz tego, z długimi włosami, zapuszczoną brodą i w świeckim odzieniu wędrowali po prowincjach

⁶⁴³ Chiń. 泰山

⁶⁴⁴ „Sed nondum est hic finis prodigiorum in Provincia Xantum. 24 die enim mensis Augusti anni 1668 altissimus ille mons, quem Sinae Txam vocant, medius a summo ad imum scissus est, de quo monte libri Sinenses frequenter agunt, peregrinorum affluxu, et idolorum cultu celebratissimo. Sunt in eo magnifica quoque aedificia, et magnus Bonziorum numerus, oracula inde tanquam ex tripode venditantium. Ex diducto montis rictu per tres dies continuos eruperunt flumina coloris sanguinei, et sub finem diei tertii deglutitus fuit mons penitus unacum bonziorum agminibus, idolis, et oraculis”. *De ortu et progressu fidei orthodoxae in Regno Chinensi per missionarios Societatis Jesu ab anno 1581 usque ad annum 1669. Novissime collecta ex litteris eorundem Patrum Societatis Jesu, praecipue R. P. Joannis Adami Schall Coloniensis ex eadem Societate. Editio altera, aucta, geographica Regni Chinensis descriptione, compendiosa narratione de statu missionis Chinensis, prodigiis quae in ultima persecutione contigerunt, et indice* (Ratisbonae: Typis Augusti Hanckwitz, 1671), s. 390–391. O szkodach wyrządzonych przez trzęsienie ziemi na Taishan w 1668: Susan Naquin, *Gods of Mount Tai. Familiarity and the Material culture of North China 1000–2000*, (Brill: Leiden, 2022), s. 254–255. O kulcie świętych rzek i gór w tradycji taoistycznej i buddyjskiej, który wpisany był w *fengshan* (封禪) – kult nieba i ziemi. Główna ofiara była składana Niebu i Ziemi przez cesarza na górze Tai. Tradycja chińska utrzymywała, że kult tam sprawowali już legendarni władcy. Sima Qian, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty II*, transl. Burton Watson (Columbia: Columbia University Press, 1993), s. 3–52.

⁶⁴⁵ Lb 16,31–33, Jon 2,1, Mt 12,40. O wyroczni delfickiej, jako oszustwie, patrz u Kirchera: „Hunc itaque tubum postea in Museum transtulit, et statuae tali arte inseruit, ut statua quasi vitam spirans ore aperto, motisque hinc inde oculis loqui videretur: huic statuae nomen dedit, Oraculum Delphicum, nam quemadmodum veteres Sacerdotes Aegyptiorum Graecorumque per hujusmodi tubos ori Idolorum insertos ingenioso dolo, Oraculorum consulentis decipiebant, et homines superstitiosos ad opimas oblationes faciendas sollicitare solebant”. Athanasius Kircher, *Musaeum Celeberrimum Collegii Romani Societatis Jesu* (Amstelodami: Ex Officina Janssonio-Waesbergiana, 1678), s. 60.

i miastach, aby mieć zyski ze sztuki alchemicznej, którą rzekomo znali: jak zamienić ciekłe srebro w stałe; jak przyrządzić eliksir zapewniający starcom wieczną młodość; jak uczynić ludzi niewidzialnymi, aby mogli przenikać obozy wroga, rezydencje urzędników, a nawet pałac samego cesarza, by słuchać i obserwować, co się tam mówi i robi, pozostając niezauważonymi i niewidocznymi dla ludzkich oczu⁶⁴⁶.

Taoiści ukazywali w swoich świątyniach posągi wyimaginowanych przez siebie świętych, którzy albo żywi wstąpili do nieba, albo, ponieważ wciąż upodobali sobie ziemię, udali się na szczyty najwyższych gór, wolnych od wszelkiego ziemskiego brudu, i tam żyli „piękni niczym majowa jutrzienka, jaśni niczym słońce w południe, niewzruszeni niczym diamentowe posągi, lekcy niczym powiew wiatru, niewidzialni dla wszystkich prócz taoistów i tych, którym zdecydują się ukazać”⁶⁴⁷. Czasem pokazywali demony przemieniające się w anioły światła. Chiny były pełne złowieszczych duchów, które wydawały się mieć swoje siedziby w wielu zakątkach tego kraju, zwłaszcza w opuszczonych górach. Taoiści, poświęceni swej magii i nekromancji, korzystali z ich pomocy, by udzielać odpowiedzi na pytania poszukującym. Odpowiedzi te uzyskiwali poprzez demony przemawiające za pośrednictwem posągów, głosu uformowanego w powietrzu, pędzelka zamoczonego w tuszu i zawieszzonego w powietrzu, który kreślił chińskie znaki na podłożonym papierze. Według Szpota taoiści tak skutecznie zwodzili Chińczyków obietnicami bogactwa i nieśmiertelności, iż mimo wielokrotnych rozczarowań alchemią, eliksirami oraz świadomości nieuchronności śmierci wciąż darzyli ich zaufaniem, szkodząc sobie na własne życzenie⁶⁴⁸.

O taoizmie jako zjawisku społecznym wzmiankuje również Jean-Baptiste Du Halde. Jak zauważa on, nadzieja na oszukanie śmierci skłoniła wielu mandarynów do zgłębiania tej – jak ujmuje – „diabelskiej sztuki” (*art diabolique*). Również kobiety, z natury ciekawskie i jeszcze silniej przywiązane do życia, żarliwie poddały się tym szaleństwom. Ostatecznie kilku naiwnych i zabobonnych cesarzy rozpowszechniło tę bezbożną doktrynę (*doctrine impie*) i przyczyniło się do wzrostu jej zwolenników. Jak pisze z wyraźną dezaprobatą francuski jezuita, cesarz *Tsin chi hoang ti* (Qin Shi Huangdi)⁶⁴⁹ dał się omamić tym „oszustom” (*imposteurs*), iż rzeczywiście istnieje trunek, który nadaje ludziom nieśmiertelność, zwany *Tchang seng yo*

⁶⁴⁶ ARSI. Jap. Sin. 102, ff. 3v–4r.

⁶⁴⁷ „ibique vivunt pulchri ut aurora in maio, lucidi ut sol in meridie, impassibiles, ut statuae adamantinae, leves ut spirantes venti, invisibiles caeteris praeter Taosios, et quibus illi volunt eos monstrare”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 4r.

⁶⁴⁸ „His praestigiis, suis ita Sectarii isti dementarunt Sinas aut argenti, opumque, aut immortalis in terra vitae cupidos; ut quamvis experiantur et se et alios semper esse spe sua delusos, atque profusis in fornaculas chemicas, et potiones immortalitatis opibus, pauperes factos, et moriendi necessitati subiectos; nihilominus his veteratoribus credant, et sua damna sibi imprent”. ARSI. Jap. Sin. 102, f. 4r.

⁶⁴⁹ Chiń. 秦始皇帝

(chang sheng yao)⁶⁵⁰, i nakazał poszukiwania tego cudu na wielu wyspach. Z kolei cesarz *Vou ti* (Han Wudi)⁶⁵¹, miał całkowicie oddać się studiowaniu ksiąg magicznych pod kierunkiem mistrza tego wyznania, zwanego *Li Chao kiun* (Li Shaojun)⁶⁵². Chodziły słuchy, że postawa cesarzem była wyrazem ustępliwości wobec cesarzowej, która z entuzjazmem zwróciła się ku nowej doktrynie, bardziej przychylniej jej namiętnościom, okazując przy tym pogardę wobec mniej wygodnej filozofii starożytnych ksiąg oraz Konfucjusza, którego wręcz nienawidziła⁶⁵³.

Jak relacjonuje Du Halde, niedługo potem wieści o taoistycznych skłonnościach Syna Nieba oraz o jego jawnej protekcji udzielonej wyznawcom tej religii rozniosły się po chińskich prowincjach. Dwór cesarski zalała fala „fałszywych doktorów” (*faux Docteurs*), którzy zasłynęli ze swojej wiedzy w zakresie sztuk magicznych. Tak też się zdarzyło, jak podaje francuski jezuita, że w owym czasie cesarz utracił jedną ze swoich królowych, którą kochał nad życie. Jeden z owych – jak określa ich Du Halde – „oszustów”, przy pomocy zaklęć i praktyk magicznych sprawił, że zmarła ukazała się oczom władcy. Widzenie to wprawiło cesarza w zdumienie i lęk, jeszcze silniej przywiązując go do „bezbożnych praktyk nowej sekty” (*impiétez de la nouvelle Secte*). Zachęcony skutecznością taoistycznej mocy, cesarz wielokrotnie sięgał po nieśmiertelny napitek, lecz z biegiem czasu dostrzegł, że nie przynosi on żadnych rezultatów. U kresu życia Syn Nieba, jak zauważa Du Halde, miał pożałować tej swojej szaleńczej naiwności⁶⁵⁴.

Jak relacjonuje francuski jezuita, dziedzice myśli Laozi cieszyli się godnością wielkich mandarynów. Rezydowali w pewnym miasteczku położonym w prowincji Jangxi, gdzie posiadali okazały pałac. Z sąsiednich prowincji przybywali do nich liczni ludzie, poszukujący remediów na dręczące ich dolegliwości bądź pragnący poznać tajniki własnej przyszłości. Od „niebiańskich doktorów” otrzymywali talizman zapisany magicznymi znakami, po czym wracali do domów usatysfakcjonowani, nie żałując wydanych pieniędzy na to – jak ironicznie zauważa Du Halde – „osobliwe dobrodziejstwo” (*faveur singuliere*). Jezuita relacjonuje, że taoiści szczególnie umocnili swoją pozycję za panowania Songów. Trzeci cesarz tej dynastii, *Tchin tsong* (Zhenzong)⁶⁵⁵, jak zauważa z wyraźną dezaprobatą Du Halde, wystawił się na pośmiewisko, dając się omamić ich sztuczkom i iluzjonistycznym praktykom. Pewnej nocy owi „oszuści” zawiesili na głównych wrotach cesarskiej stolicy księgę wypełnioną znakami i

⁶⁵⁰ Chiń. 長生藥

⁶⁵¹ Chiń. 漢武帝

⁶⁵² Chiń. 李少君

⁶⁵³ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 20.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, t. 3, s. 20.

⁶⁵⁵ Chiń. 宋真宗

magicznymi zaklęciami, za pomocą których rzekomo przyzywano demony, ogłaszając, że spadła ona z nieba. Naiwny Syn Nieba udał się po nią pieszo, przyjął z najgłębszą czcią i zaniósł do pałacu, gdzie zamknął zdobycz w złotej skrzyni niczym najcenniejszy skarb⁶⁵⁶.

W dalszej części relacji francuski jezuita ponownie podkreśla, że taoizm stopniowo umacniał swoje wpływy, zarówno dzięki protekcji wspomnianych wcześniej Synów Nieba, jak i poprzez umiejętne schlebianie chińskim elitom. Praktyki rytualne wyznawców tej religii budziły podziw i uczucie grozy u prostego ludu, zaś zawierane przez nich demoniczne paktory oraz zdumiewające efekty ich magicznych zaklęć miały, jak zauważa jezuita, moc oczarowywania umysłów. Du Halde opisuje:

[Taoiści – HW] składają ofiary temu Duchowi ciemności z trzech rodzajów ofiar: świni, ryby i ptactwa. Wbijają kołek w ziemię, co nierzadko stanowi element zaklęcia, i malują pędzlem na papierze dziwaczne figury, którego pociągnięciem towarzyszą grymasy i przeraźliwe wrzaski. Wzniesając przy tym piekielny hałas kotłów i małych bębneków. Czasem, by ukarać zbrodnicze życie Chińczyków, Bóg dopuszcza, by ich działania się powiodły; innym razem całe to zamieszanie nie daje żadnego rezultatu. Mimo to potrafią wzbudzić szacunek i zdobyć autorytet dzięki swoim czarom oraz pomocy, jakiej udziela im Demon, by zwodzić i oszukiwać tych biednych ślepców⁶⁵⁷.

Jak relacjonuje francuski jezuita, w Państwie Środka można było zobaczyć wielu moralnie zepsutych ludzi, którzy – jak ostro określa Du Halde – byli pod wpływem taoistycznych „sług nieprawości” (*ministres d’iniquité*) parających się wróżbiarstwem. Choć nigdy wcześniej nie spotkali osoby, która korzystała z ich usług, potrafili wyjawic jej imię oraz liczne rodzinne szczegóły: jak wyglądał jej dom, ile miała dzieci, jakie miały imiona i ile miały lat, a także wiele innych informacji, które, jak zauważa jezuita, mógł posiadać demon, lecz które zadziwiają słabe i naiwne umysły chińskiej społeczności⁶⁵⁸.

Du Halde na zakończenie relacji o taoizmie przytacza szereg rzekomych zdolności przypisywanych taoistycznym wróżbiarzom. Podaje, że po wezwaniu demonów w powietrzu pojawiała się postać Laozi i bóstwa tej religii; pędzel, bez ingerencji ludzkiej ręki, kreślił na papierze lub piasku odpowiedzi na pytania wiernych. W naczyniu pełnym wody ukazywały się natomiast kolejno wizerunki wszystkich domowników, którym towarzyszyły wizje przewidywanych zmian w cesarstwie oraz zaszczytów czekających na wyznawców taoizmu. Ponadto wypowiadali tajemnicze formuły, wyzbyte wszelkiego sensu; rzucali zaklęcia na domy i ludzi a opowieści o tego rodzaju praktykach – jak zauważa Du Halde – należą do jednych z

⁶⁵⁶ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 21.

⁶⁵⁷ Ibidem, s. 21–22.

⁶⁵⁸ Ibidem, s. 22.

najczęściej powtarzanych. Zdaniem francuskiego jezuita, większość z tych przekazów to fantazja; lecz trudno byłoby przyjąć, że wszystkie są jedynie złudzeniem i że nie istnieją rzeczywiste skutki, które należałoby przypisać działaniu demonicznej mocy⁶⁵⁹.

Z powyższych rozważań wynika, że jezuita dostrzegali centralną rolę cesarza w chińskim systemie polityczno-religijnym. Konsekwentnie opisywali też zewnętrzne przejawy życia religijnego, takie jak obrzędy, kapłaństwo czy praktyki wróżbiarskie. Choć starali się oddać realia, często porządkowali je jednak według znanych sobie schematów – porównując tron smoka z tronem św. Piotra czy interpretując zjawiska magiczne jako dowody ingerencji demonicznej. Dzięki temu ich przekaz stanowi z jednej strony cenne źródło wiedzy o społecznym funkcjonowaniu religii w Chinach, ale z drugiej odzwierciedla jednocześnie ograniczenia wynikające z własnego horyzontu kulturowego. Rozdział ten potwierdza, że obiektywizm jezuitów miał charakter selektywny: wiernie notowali fakty, lecz nadawali im znaczenia zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej.

⁶⁵⁹ Ibidem.

ROZDZIAŁ V. SFERA MATERIALNO-ESTETYCZNA

5.1. Wprowadzenie do problematyki

Rozdział poświęcony tej sferze ma charakter bardziej skromny, ponieważ źródła jezuickie zawierają stosunkowo niewiele informacji dotyczących tego wymiaru. Wynika to z tego względu, że obecność w świątyni buddyjskiej czy taoistycznej była postrzegana przez misjonarzy jako przejaw bałwochwalstwa i zaprzeczenie własnej religii. Jako, że ojcowie wchodzili do tych świątyń na ogół z przymusu, oczy mieli zamknięte na wystrój przybytków. Stąd też nie byli zainteresowani opisywaniem znajdujących się tam wyobrażeń ani wystroju architektonicznego. Większą ciekawość pod tym względem budziły artefakty przywożone przez misjonarzy do Europy, które niejednokrotnie, jak w przypadku rzymskiego Muzeum Kircherianum zaliczano do tzw. *curiositates*, które miały budzić ciekawość zwiedzających, a zarazem zachęcać młodych misjonarzy do składania *litterae indipetae*⁶⁶⁰.

W opisach religii chińskich sporządzany przez jezuitów wymiar materialny – świątynie, posągi, obrazy, naczynia rytualne czy inne artefakty kultu – zajmował miejsce drugoplanowe. Pozbawiony też był fascynacji etnograficznej czy przyrodniczej, bliskiej misjonarzom Ignacego Loyoli, gdyż utożsamiano go z obiektami bałwochwalczymi, zasługującymi nie na podziw, lecz na krytykę. Pracujący w Japonii Luis Frois sporządzał katalog kontrastów między Japonią a Zachodem. Zestawiając formy materialne obydwu cywilizacji podkreślał on, że są to zupełnie przeciwstawne sobie światy⁶⁶¹. W odniesieniu do Chin misjonarze jezuicy na ogół traktowali wymiar materialny religii, uznawany przez nich za pogański, z większą ostrożnością. Można by stwierdzić, że patrzyli oni na sztukę sakralną Chin ze spuszczoną głową, zamkniętymi oczami i zatkanymi uszami. Wynikało to z przekonania, że kult przedmiotów –

⁶⁶⁰ *Litterae Indipetae* to petycje składane przez jezuitów do generała zakonu z prośbą o zezwolenie na udział w misji zagranicznej. Więcej patrz: Natalia Królikowska-Jedlińska, *How to Become a Missionary in the Orient? Litterae indipetae and Other Strategies of the Polish–Lithuanian Jesuits (1612–1721)*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 28/1, (2022): 119–140.

⁶⁶¹ Japonia jawiła się Froisowi jako świat będący na kulturowych antypodach zachodniej cywilizacji, stanowiący całkowite odwrócenie porządku znanego w Europie – co autor unaoczniał, zestawiając 611 różnic między zwyczajami japońskimi a europejskimi. *Topsy-Turvy 1585. The Famous Track by Luis Frois S. J. Listing the 611 Ways European and Japanese are Contrary*, ed. Robin D. Gill (Bensenville, IL: Paraverse Press, 2004), s. 187–218.

figur, obrazów, inskrypcji – nosi w sobie piętno bałwochwalstwa i w ten sposób świadczy o odejściu od pierwotnego monoteizmu⁶⁶².

Ponadto, pragnąc ukazać konfucjanizm jako system moralny i w miarę „czysty” od idololatrii, unikali rozwlekłych opisów materialnych przejawów innych rodzimych religii chińskich, gdyż mogło by to zaszkodzić promowanej przez nich monoteistycznej tezie. To, co namacalne, budziło bowiem od razu skojarzenia z przesadą rytualną, kultem obrazów i oddawaniem czci siłom stworzonym zamiast Stwórcy. Dlatego też ich relacje, choć zawierają opisy artefaktów, mają często charakter zdawkowy, krytyczny lub sprowadzający rzeczy materialne do dowodu na zepsucie pierwotnej tradycji. Misjonarze wyraźnie oddzielali to, co mogło stanowić świadectwo prawa naturalnego i czystej filozofii (tekst, rytuał, etyka), od tego, co natychmiast odsyłało ich do problemu bałwochwalstwa (obrazy, posągi, materialne znaki kultu). W efekcie materialny wymiar religii chińskich był dostrzegany, lecz naznaczony

⁶⁶² Frois ukazuje dwadzieścia dziewięć kontrastów między materialną kulturą sakralną chrześcijańskiego Zachodu a praktykami religijnymi w Japonii, tworząc swoistą typologię różnic: w Europie kościoły są długie i wąskie, podczas gdy świątynie japońskie szerokie i niskie; chóry wypełniają ławki i krzesła, natomiast bonzowie modlą się siedząc na tatami; w Europie księgi do śpiewu umieszcza się na wspólnych pulpitych, w Japonii każdy bonza ma przed sobą własny stołek z księgą; chrześcijańskie kodeksy są zszywane i spinane klamrą, japońskie mają formę zwojów wiązanych wstążką; obrazy europejskie powstają najczęściej w formie malowanych retabulów, japońskie przedstawienia są zazwyczaj w rzeźbie; przedstawienia figuralne na Zachodzie zdobi się wielością barw, w Japonii całkowicie pokrywa złotem; figury chrześcijańskie zachowują proporcje ludzkiego ciała, podczas gdy niektóre posągi japońskie osiągają rozmiary olbrzymów; wizerunki chrześcijańskie ukazują piękno i wzbudzają pobożność, japońskie natomiast przedstawiają demony w płomieniach i mają wzbudzać grozę; dzwony europejskie wznoszą się w wysokich wieżach, japońskie ustawione są nisko, blisko ziemi; w Europie dzwony biją dzięki wewnętrznemu sercu, w Japonii pozostają nieruchome i uderza się w nie z zewnątrz drągiem; podczas uroczystości europejskich rozbrzmiewa nieustanne bicie dzwonów, w Japonii brak bicia dzwonów z racji odmiennej konstrukcji; w klasztorach zachodnich znajdują się zegary żelazne, w Japonii jedynie zegary wodne; europejska doba liczy dwadzieścia cztery godziny, japońska tylko sześć godzin dnia i sześć godzin nocy, jak w epoce Nara i Heian; w Europie godziny liczy się kolejno od pierwszej do dwunastej, w Japonii stosuje się system odwrotny: sześć, pięć, cztery, dziewięć, osiem, siedem, sześć; kościoły przyozdabia się zielenią i kwiatami, co Japończycy wyśmiewają, twierdząc, że przypomina to gaj lub ogród; świece europejskie są grube u podstawy i zwężają się ku górze, japońskie przeciwnie – są grube u szczytu i wąskie u dołu; knoty na Zachodzie wykonuje się ze sznurka, w Japonii z włókien i rdzenia trzciny; paciorki różańca przesuwa się od siebie, w Japonii zawsze przyciąga ku sobie; zmarłych chowa się z włosami pozostawionymi w stanie naturalnym, w Japonii wszyscy, mężczyźni i kobiety, muszą być ogoleni; trumny europejskie mają formę podłużną, japońskie okrągłą, przypominającą półbeczkę; w Europie zmarłych kładzie się w pozycji leżącej na wznak, w Japonii umieszcza w pozycji siedzącej, ze związanym ciałem i twarzą przy kolanach; chrześcijanie chowają zmarłych w ziemi, Japończycy zwykle poddają ich kremacji; obrazy i sentencje chrześcijańskie przechowuje się wewnątrz domów, japońskie przybija się na zewnątrz drzwi, ku ulicy; po pogrzebie rodzina zmarłego w Europie udaje się w odosobnienie, w Japonii natomiast urządza ucztę dla bonzów i uczestników obrzędu; odejście od wiary chrześcijańskiej uważa się za herezję i apostazję, w Japonii przechodzenie od jednej sekty do drugiej nie budzi potępienia; chrzest chrześcijański pełen jest ceremonii i uroczystości, w Japonii wystarcza położenie księgi na głowie, by zostać przyjętym do sekty; chrześcijanie modlą się do jednego Boga wszechmogącego o dobra doczesne i wieczne, Japończycy proszą *kami* o dobra ziemskie, a buddów o zbawienie; obrazy na Zachodzie maluje się na drewnie, w Japonii na papierowych zwojach; dobrze wykonane retabulum olejne może mieć na Zachodzie wielką wartość, w Japonii nie używa się farb olejnych, bardzo cenne są natomiast rysunki wykonywane tuszem, które bywają wyceniane na tysiące cruzadów. Luis Frois, *The First European Description of Japan, 1585: A Critical English-Language Edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan*, ed. Daniel T. Reff (London: Routledge, 2014), s. 11–124.

podejrzliwością i traktowany jako element raczej negatywny niż neutralny przedmiot obserwacji.

5.2. Pussa

Kiedy w 1556 roku dominikański misjonarz, Gaspar da Cruz dotarł do Kantonu w mieście tym na środku rzeki zauważył małą wyspę, na której znajdowało się coś na wzór klasztoru:

[...] wewnątrz tego klasztoru widziałem oratorium wysoko nad ziemią, bardzo dobrze wykonane, do którego prowadziły polerowane schody. Przed nim znajdowała się kunsztowna rzeźba kobiety z dzieckiem na ramionach. Przed nią paliła się lampa. Podejrzewam, że jest to przejaw chrześcijaństwa. Pytałem się świeckich i niektórych kapłanów usługujących bożkom, co ta kobieta oznaczała, ale żaden z nich nie potrafił odpowiedzieć⁶⁶³

Wspomniana przez dominikanina kobieta z dzieckiem to wyobrażenie bodhisattwy Awalokiteśwary, które w Chinach uległo przeobrażeniu w postać kobiecą, znaną jako bogini Guanyin. Najwięcej miejsca omówieniu wyobrażeń Guanyin poświęcił Kircher w *China Illustrata*. Miał on bezpośredni dostęp do rycin tej bogini, które zostały przywiezione przez misjonarzy jezuitów z Chin do Rzymu. Niektóre z nich znalazły się w tworzonym przez niego muzeum. Pisał on:

Czczą [Chińczycy – HW] trzy bóstwa pod jednym imieniem Pussa [Bodhisattva – HW]. Jeden jest przedstawiony w górnej części ilustracji z dwoma asystentami, podczas gdy grupa fałszywych bogów wznosi ręce w geście wsparcia.

Termin „Pussa” to fonetyczna transkrypcja chińskiego słowa *pusa*, odpowiadającego sanskryckiemu *bodhisattva*. Wizerunki te przywiózł do Rzymu prawdopodobnie Johannes Grueber⁶⁶⁴. Spośród trzech przedstawień opisywanych w źródłach, w *China Illustrata* znalazły się dwa. Pierwsza rycina ukazuje Guanyin jako osiemnastoramienną postać kobiecą siedzącą

⁶⁶³ Arthur Christopher Moule, *Christians in China Before the Year 1550* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930), s. 12–13; Lauren Arnold, „Folk Goddess or Madonna? Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin”, w: *Encounters and Dialogues. Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Xiaoxin Wu (Nettetal: Sankt Augustin, 2005), s. 227. Anh Q. Tran, „From an Indian Bodhisattva to an East Asian Goddess. The Transformation of Guanyin in Chinese Buddhism”, w: *The Wheel and the Cross. An Anthology by Jesuits and Friends on Buddhism and Dialogue*, ed. Cyril Veliath (JCAP Buddhist Studies Dialogue Group – MAGGA Jesuit Research Center: Phnom Penh – Manila, 2021), s. 75–92.

⁶⁶⁴ W sanskrycie Bodhisattva znaczy tyle co „istota oświecenia”, w języku chińskim – *pusa* 菩薩). Matteo Ricci przejął tę formę, a za nim Trigault i Kircher. Jest to przedstawienie Buddy Awalokiteśwary znanego w Chinach jako *Guanyin*, w Korei jako *Kwanŭm*, w Japonii jako *Kannon*, będące wariantem Awalokiteśwary Tysiącrękiego (Qianshou Guanyin 千手觀音), co symbolizuje niewyobrażalną zdolność do niesienia pomocy wszystkim istotom. Hasło „Avalokiteśvara”, w: *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert Buswell Jr, vol. 1. (New York: Macmillan Reference, 2004).

na lotosie (ilustracja 39). Kircher opatrzył wizerunek inskrypcją: „Typus Pussae seu Cybelis aut Isidis Sinensium”. Dwie dłonie ułożone są w mudrze, pozostałe trzymają tradycyjne atrybuty, m.in. różaniec, berło, miecz, chorągiew zwycięstwa, kwiat lotosu i koło Dharmy. Ilustracja zawiera inskrypcję stylizowaną na sanskryt, jednak jej niezrozumiały charakter sugeruje, że kopista nie rozumiał przepisywanego oryginalnego tekstu⁶⁶⁵.

Drugim wizerunkiem Guanyin zamieszczonym przez Kirchera jest typ „Guanyin na wodach”, przedstawiona z adorującym dzieckiem. (Ilustracja 40). W tradycji chińskiej wyobrażenie to łączono z różnymi wariantami ikonograficznymi, m.in. *Shuiyue Guanyin* („Guanyin Księżycy nad Wodą”), ukazującą Bodhisattwę siedzącą na kwiecie lotosu ponad wodami, oraz *Nanhai Guanyin* („Guanyin z Morza Południowego”). Guanyin spoczywa na wyrastającym z wody dużym kwiecie lotosu, otoczona promienistą aureolą symbolizującą boskie światło i mądrość, i z klęczącym u jej stóp dzieckiem – adorantem. Fale i rozległy krajobraz morski, w którym jest umiejscowiona, podkreślają jej funkcję jako opiekunki żeglarzy. Guanyin otaczana była kultem w nadmorskich prowincjach. Jednym z takich głównych ośrodków była i jest wyspa Putuo⁶⁶⁶.

Kircher zauważa bogactwo atrybutów Pussy, ale nie jest zainteresowany odczytaniem symboliki z nią związanej. Nakłada on na buddyzm egipską i klasyczną matrycę interpretacyjną zestawiając ją z Izydą i Cybele. Bodhisattva Awalokiteśwara przedstawiana też była z dzieckiem w ramionach. Wykorzystał to wyobrażenie Matteo Ricci. Promując w Chinach kult Matki Bożej ukazał Matkę Chrystusa symbolicznie za pomocą znaku hao⁶⁶⁷.

Michele Ruggieri pomimo niechęci do taoizmu i buddyzmu wyjaśnia działalność Mojżesza i Jezusa przy użyciu terminologii taoistycznej i buddyjskiej. Mojżesza podaje jako

⁶⁶⁵ Kircher, *China monumentis*, ilustracja między 140 a 141 stroną. Omówienie wyobrażenia Guanyin przedstawionej przez Kirchera: Henry Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, t. 6, s. 226–232.

⁶⁶⁶ Bingenheimer, *Island of Guanyin*, s. 166–187.

⁶⁶⁷ Matteo Ricci, posługując się ideogramem 好 (hao) – złożonym z elementów „kobieta” 女 i „dziecko/syn” 子 – zestawiał znak semantycznie oznaczający „dobro, pomyślność” z obrazem Matki Bożej z Dzieciątkiem. Ten wybór wywołał natychmiastowe skojarzenia wśród Chińczyków z popularnym kultem Guanyin, czczonej zwłaszcza w okresach dynastii Ming i Qing jako patronka płodności i macierzyństwa. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, s. 262–265. Patrz także: Gang Song, „Between Bodhisattva and Christian Deity: Guanyin and the Virgin Mary in Late Ming China”, w: *The Constant and Changing faces of the Goddess: Goddess Traditions of Asia*, ed. Deepak Shimkhada, Phyllis K. Herman (Cambridge Scholars Publishing: Cambridge, 2008), s. 101–120. O przemianach wizerunku Guanyin, od męskiego bodhisattwy do bogini w białych szatach, a następnie bóstwa dającego potomstwo, które zainteresowało jezuitów. Z czasem Guanyin wizualnie upodabniać się do Matki Boskiej, co widać w wczesnoqingowskich rzeźbach z jadeitu. Arnold, „Folk Goddess or Madonna? Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin”, s. 227–238. O trwałości tego związku: Lidia Kasarello, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne matamorfozy w literaturze, teatrze, muzyce* (Wydawnictwo Akademickie Dialog: Warszawa, 2011), s. 130. O „Salus populi Sinensis”: Hui-Hung Chen, „Shaping the Anthropological Context of the „Salus populi Sinensis” Madonna Icon in Xian, China”, w: *Encounters between Jesuits and Protestants in asia and the Americans*, ed. Jorge Canizares- Esguerra, Robert Alexander Markys, R. P. Hsia (Leiden-Boston: Brill, 218), s. 90–117.

Daoshi 道士 a Chrystusa nazywa Ruoshi. Pan Niebios jest wszechwiedzący i nieograniczony, mógł wcielić się w dziewczynę i narodzić się. Dlatego nie było potrzeby współzycia. W starożytności Pan Niebios wybrał bardzo czystą dziewczynę Drogi (daonü 道女) o imieniu Maliya (媽利呀) i obdarzył ją qi 氣 (duchem), a następnie stał się jej płodem na dziewięć miesięcy, aż się narodził jako Resuo. Maliya pozostała nadal czysta i bez cielesnej znajomości. Resuo narodził się na świecie, a zatem miał matkę, lecz nie miał ojca⁶⁶⁸.

Wskazując na paralelizmy między buddyzmem i religiami starożytnego Egiptu, Kircher umacniał narrację o pierwotnym objawieniu, które uległo z czasem zniekształceniu przez bałwochwalstwo. Teza ta stanowiła charakterystyczny przykład erudycyjnej syntezy XVII wieku, podporządkowanej idei jednego prapoczątku wszelkiej mądrości oraz jednego początku ludzkiego zwiędzenia. U podstaw tego pierwszego leżała Boża mądrość, znajdująca swe odbicie w zbawczej misji Jezusa Chrystusa. U podstaw tej drugiej leżała działalność szatana, który deformował prawdziwą religię, opierając praktyki idololatryczne na kulcie Molocha, fallusa i zwierząt⁶⁶⁹.

5. 3. Pagoda z Liquing i jej transformacje

W pejzaż chiński wpisane są pagody. Pochodzący z języka portugalskiego termin oznacza w istocie odmianę stupy, budowli sakralnej, zawierającej relikwie Buddy albo innych buddyjskich świętych⁶⁷⁰. W odróżnieniu od tradycyjnych stóp pagody są bardziej majestatyczne i na podobieństwo europejskich katedr gotyckich dominują nie tylko w krajobrazie Chin, ale Azji Wschodniej. Kircher określa je za Martinim jako *turres Novizoniae* (ilustracja 41):

Według bowiem relacji naszych Ojców, tego rodzaju piramidy Novizonii, wzniesione z najznakomitszych kamieni, spotyka się powszechnie nie tylko w samych miastach, lecz także na najwyższych górach, rozsiane po całym Cesarstwie⁶⁷¹.

⁶⁶⁸ *Tianzhu shilu*, s. 149–152.

⁶⁶⁹ O tych trzech filarach religii pogańskich: „Nihil sub sole novum comperio [...] Molochus per ignem filios immolari, sanguine humano execranda peragi sacrificia; obscenam illam hominis partem, quam Φάλλον Græci vocant, singulari in honore ac veneratione haberi; omnigenas animantes Deorum loco teneri”. Kircher, *China monumentis*, s. 130.

⁶⁷⁰ Patrz hasło „pagoda” i „stupa”: *The Princeton Dictionary of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell, Donald S. Lopez (Princeton University Press, 2014), s. 611, 859–860.

⁶⁷¹ Kircher, *China illustrata*, s. 135. Używany przez Martiniego neologizm na określenie dziewięciopoziomowej pagody jest połączeniem łacińskiego liczebnika *novem* i greckiego ζώνη. Jedną z najwspanialszych dziewięciokondygnacyjnych pagód w Azji była *Hwangnyongsa* wybudowana na polecenie królowej Söndök w Kyöngju w królestwie Silla w VII wieku. Ukończona w 645 roku, wysoka na osiemdziesiąt metrów budowla miała dziewięć kondygnacji i była najwyższą drewnianą pagodą Korei. Kim Bo-kwang. “The ‘Three National Treasures

Jedną z nich znajdującą się w pobliżu miasta Liquing, w prowincji Shandong, nad Wielkim Kanałem szczegółowo opisał Martino Martini w *Novi Atlanti Sinensis* w części właśnie poświęconej prowincji *Xantung* (Shandong)⁶⁷². Włoski misjonarz nazywa ją „wspaniałą wieżą” (*turris eximia*):

Mają tam wiele wspaniałych budowli i świątyń. Jednak wieża znajdująca się poza murami przewyższa wszystko swoim przepychem i wielkością. Ma kształt ośmiokąta i wznosi się na dziewięć kondygnacji. Wieża Novizonii liczy dziewięćset łokci od podstawy aż po wierzchołek i ma proporcjonalną szerokość. Cała zewnętrzna powierzchnia ozdobiona jest wypukłymi obrazami i figurami na cienkiej porcelanowej okładzinie. Wnętrze pokryte jest różnymi rodzajami marmuru, tak gładkiego i wypolerowanego, że przypomina czyste zwierciadło. Można w nim dostrzec odbicie twarzy, szczególnie w jego ciemniejszych odmianach. Wewnątrz znajduje się wijąca się spiralna klatka schodowa, nie pośrodku, lecz pomiędzy podwójnymi ścianami zewnętrznymi. Z niej wychodzi się na każde piętro, gdzie znajdują się piękne marmurowe balkony z balustradami z żelaza i złota. Otaczają one całą wieżę i są jej ozdobą. Na balkonach znajdujących się na zewnątrz wieży, zwłaszcza w jej górnej części, zawieszono są dzwonki i dzwoneczki, które przy podmuchach wiatru wydają przyjemny dźwięk. Najwyższa kondygnacja mieści posąg z miedzi i złota, któremu wieża jest poświęcona. Wokół niej znajdują się inne świątynie bożków, wykonane z tak podziwu godnym kunsztem, że starożytni Rzymianie byłiby zdumieni. Jest to jedna z wież zabobonnie wzniesionych przez Chińczyków. Uważają oni, że ich pomyślność i szczęście zależy od tych wież. Krótko opisałem jedną z nich, ponieważ sam się na nią wspiałem i osobiście ją obejrzałem. Chińczycy mają jeszcze piękniejsze wieże, lecz ta pozwoli ci zorientować się, jak wyglądają wszystkie, gdyż mają one tę samą ogólną strukturę i architekturę. Jak mówi stare przysłowie: lwa można rozpoznać po pazurze⁶⁷³.

Powyższy opis jest tym bardziej cenny, gdyż Martini osobiście zwiedził pagodę. W opisie uderza błąd dotyczący wysokości pagody, ponieważ Kircher błędnie podaje za włoskim współbratem, że budowla ma dziewięćset łokci wysokości (*ad fundamentum nongentorum est cubitorum*), czyli ponad czterysta metrów⁶⁷⁴. Martini słusznie zauważył, iż Chińczycy wiążą wznoszenie pagód z pomyślnością ich kraju. Dziewięciokondygnacyjna symbolizowała cesarską władzę oraz ideę, że w państwie urzeczywistnia się prawo Dharmy⁶⁷⁵. Jej architektura stanowiła manifestację harmonii między porządkiem politycznym a religijnym, będąc

of Silla (新羅三寶)’ and Their Transfer: The Symbol of the Unification of the Koryŏ Dynasty”, *International Journal of Korean History* 22/1 (2017): 139–170.

⁶⁷² *Sheili Baota* (Pagoda Relikwii) znajduje się na wschodnim brzegu Wielkiego Kanału, na północny zachód od Linqing. Zbudowana została w 1611 roku. Jest to ośmiokątna budowla o 9 kondygnacjach, mająca ok. 40 m obwodu u podstawy oraz 60 m. wysokości. Martino Martini, *Opera Omnia*, vol 3, t. 1, s. 57, 444–445, patrz też przyp. 16, s. 454.

⁶⁷³ *Ibidem*, s. 56–57.

⁶⁷⁴ Prawdopodobnie Martini pomylił się o jeden rząd wielkości, podając dziewięćset zamiast dziewięćdziesiątym bardziej że w języku łacińskie obydwie formy – nonaginta i nonginta – są prawie identyczne w zapisie.

⁶⁷⁵ Mircea Eliade odnotowuje uniwersalny charakter kolumn jako symbolu „axis mundi” – elementu łączącego ziemię z niebem, siedzibą bogów. Zapewne wielokondygnacyjne, wspinające się ku niebu pagody, podobnie jak gotyckie katedry, nawiązują swą architektoniczną formą do tej uniwersalnej symboliki. *Sacrum a profanum – o istocie sfery religijnej*, s. 33–35.

jednocześnie znakiem legitymizacji panowania cesarza i duchowej potęgi buddyzmu⁶⁷⁶. Kircher natomiast błędnie podał, że pagoda znajdowała się w prowincji Fujian⁶⁷⁷. Przedstawia ją jako dowód na tezę, że Chińczycy na wzór starożytnych Egipcjan wznoszą piramidy ku czci swych bóstw. Zamieszczona przez niego rycina stara się oddać opis Martiniego, ale niewiele ma wspólnego z chińską pagodą. Malejąca ku niebu budowla robi wrażenie połączenia biblijnej Wieży Babel oraz piramidy egipskiej. Powołując się na opis Pierre du Jarrica, łączy znaczeniowo chińską pagodę z czczonymi w Indiach kopcami termitów, które też mają jego zdaniem piramidalne kształty⁶⁷⁸.

Pagoda w Linqing została uwieczniona nie tylko przez ojców jezuitów. Przedstawił ją także Johann Nieuhofa, sekretarz i rysownik poselstwa Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej do cesarza Shunzhi, w dziele *Legatio Batavica* (1668). Podane przez niego informacje zostały zaczerpnięte od Martiniego, o czym świadczy podpis „Eximia Turris extra Lingcing”. Nieuhof poprawnie jednak szkicuje pagodę, podaje też jej właściwą wysokość (*tota eius altitudo nonaginta cubiti constet*). Ponad sto lat później pagoda została ukazana ponownie przez Williama Alexandra, rysownika i oficjalnego członka poselstwa lorda Macartneya do cesarza Qianlonga w roku 1793. Dominując w pejzażu chińskim na tle scenek rodzajowych, została ona zamieszczona w trzecim tomie dzieła George’a Stauntona z podpisem: „A View near the City of Lin-Tsin on the Banks of the Grand Canal”⁶⁷⁹. Kolorowe akwarele z tym samym podpisem znajdują się w różnych kolekcjach muzealnych, odzwierciedlając nowy trend w kulturze zachodniej charakteryzujący się modą na tzw. „chinoiserie” promujący ogrody, pagody, meble czy ceramikę chińską⁶⁸⁰. W 1758 roku król Neapolu zlecił papieskiemu architektowi Paolo Posi (1708–1776) wykonanie „Chinei”, czyli specjalnej platformy, na której umieszczono replikę pagody, którą jest prawdopodobnie pagoda z Lin-Tsin. Na jej szczycie Posi umieścił chińskiego smoka⁶⁸¹. O ile u Kirchera pagoda staje się alegorią

⁶⁷⁶ W 1412 r. cesarz Yongle z dynastii Ming polecił wzniesić w Nankinie dziewięćpiętrową stupę, znaną jako „Porcelanowa Pagoda”, która miała być symbolem pomyślnego panowania nowej dynastii. *The Princeton Dictionary of Buddhism*, s. 96.

⁶⁷⁷ Kircher, *China monumentis*, s. 135.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, s. 135.

⁶⁷⁹ *Legatio Batavica ad Magnum Tartarie Chamum Sungteium, Modernum Sinae Imperatorem per Joannem Nieuhovium* (Amstelodami: Apud Jacobum Meursium, 1668), s. 123. George Staunton, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, vol. 3 (London: W. Bulmer, 1797), pagina sine numero.

⁶⁸⁰ *City of Lin Tsin, Shantung, with a View of the Grand Canal*. 1795. Yale Center for British Art, Paul Mellon Collection. <https://collections.britishart.yale.edu/catalog/tms:12916>, dostęp: 22.08.2025. Christopher M. S. Johns, *China and the Church. Chinoiserie in Global Context* (Oakland, CA: University of California Press, 2016), s. 15–90.

⁶⁸¹ Christopher M. S. Johns, *China and the Church. Chinoiserie in Global Context* (Oakland, CA: University of California Press, 2016), s. 75–78.

wpływów egipskich i idololatrii, o tyle na akwareli Williama Alexandra przedstawia ona obraz chylącego się ku upadkowi Imperium Qing, niczym na rycinach Piranesiego, w których monumentalna architektura symbolizuje zarazem dawną wielkość i proces rozpadu. Natomiast rycina Johanna Nieuhofa, sporządzona podczas poselstwa do cesarza Shunzhi, pozostaje najbardziej realistyczna, oddając rzeczywisty wygląd budowli bez dodatkowych znaczeń alegorycznych.

5. 4. Świątynia Kaiyuan w prowincji Fujian

W *Novus Atlas Sinesis* Martiniego znajdujemy również opis świątyni *Caiyuen* (Kaiyuan)⁶⁸² wzniesionej w mieście *Ciuencheu* w prowincji *Fokien*, którą nazywa on *fanum mirandum*. Podobnie jak w przypadku opisu pagody z Liquing, włoski jezuita jest pod wrażeniem piękna i monumentalności kompleksu świątynnego, który flankowały dwie wysmukłe pagody. Relacjonuje on:

Godna uwagi i podziwu jest świątynia bożków *Caiyuen*, zamknięta pomiędzy dwiema siedmiopiętrowymi wieżami (*in medio duo septizonia claudunt*), wysokimi na sto dwadzieścia sześć prętów (*perticas*)⁶⁸³. Na każdym piętrze, wysokim więc na dziewiętnaście prętów, znajdują się ze wszystkich stron zewnętrzne loggie i galerie, tak że można obejść całą wieżę dookoła. Wszystko jest zbudowane z kamienia i marmuru. Wewnątrz każdej wieży (*turrim*) na każdej kondygnacji znajduje się posąg bożka *Fe*, wykonany z brązu lub marmuru. Wszystkie te rzeźby są wykonane z takim kunsztem i elegancją, że Chińczycy wierzą, iż nie jest to dzieło człowieka, lecz że zostały sporządzone przez jednego z tych, o których powiadano, że nigdy nie umierali nazywając ich nieśmiertelnymi, czyli *Xinsien*⁶⁸⁴.

W rzeczywistości, według współczesnego opisu badacza chińskiego, wysokość tych bliźniaczych pagód nie pokrywa się z wyliczeniami Martiniego. Pagoda Zhenguo, która uchodzi za symboliczną strażniczkę narodu chińskiego ma pięć poziomów o łącznej wysokości 48,24 metra wysokości. Na każdym jej piętrze, o czym Martini nie wspomina, znajduje się po szesnaście reliefów ukazujących ludzkie postacie. Druga natomiast, Renshou, liczy 44, 06 metra wysokości i jest podobna w formie do tej pierwszej. O ile w opisie *Novizonii* Martiniego możemy mówić o pomyłce drukarskiej, gdzie liczebnik 90 (*nonaginta*) został zastąpiony liczebnikiem 900 (*nongenti*), o tyle w przypadku *Septizonii* trudno wyjaśnić rażącą nieścisłość,

⁶⁸² Chiń. 開元寺

⁶⁸³ Jeśli przyjmiemy, że pręt (łac. *pertica*) ma ok. 3 metry, to wieże miałyby ok. 370 metrów każda. Janusz Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków* (Kraków: Universitas, 2001), s. 744.

⁶⁸⁴ Martini, *Opera Omnia*, vol. 3, t. 2, s. 701.

gdzie budowlę o wysokości ok. 50 metrów przedstawia on zachodniemu czytelnikowi jako wysoką na ok. 378 metrów⁶⁸⁵. Świątynia Kaiyuan w Quanzhou (prowincja Fujian) została założona w 686 roku za panowania cesarzowej Wu Zetian z dynastii Tang. Według tradycji powstała w ogrodzie morwowym Huang Shougonga, który po śnie o mnichu proszącym o ziemię przekazał teren pod budowę. Pierwotnie nosiła nazwę Świątyni Lotosu, obecną nazwę otrzymała w 738 roku za panowania cesarza Xuanzonga. Najważniejszą budowlą kompleksu świątynnego jest Sala Mahaviry, odnowiona w epoce Ming, ale zachowująca styl Tang. Mieści się w niej posąg Wajroczały wraz z czterema Buddami z okresu Pięciu Dynastii (907–960). Na dziedzińcu znajdują się dwie pagody: Zhenguo, wzniesiona pierwotnie z drewna w 865 roku, po czym przebudowana w kamieniu w 1238 roku, w epoce Song, oraz Renshou, datowana na 917 rok, ale odnowiona w 1114 roku, w czasach Północnej dynastii Song. Świątynia stanowi trwałe świadectwo mecenatu Tangów i późniejszych dynastii wobec buddyzmu w Chinach⁶⁸⁶.

5. 5. Museum Kircherianum

Do wymiaru materialnego, nawiązuje również Georgio de Sepi – bliski współpracownik Kirchera – w dziele poświęconym eksponatom znajdującym się w Museum Kircherianum. Wśród przedmiotów pochodzenia chińskiego – obok przyrządów mierniczych i pisarskich – autor umieszcza także obiekty o charakterze sakralnym, takie jak diadem cesarski i posąg Konfucjusza. Ten ostatni, określany przez Sepiego mianem najśłynniejszego bóstwa Chińczyków, otaczany był przez nich szczególną czcią (*famosissimum Sinensium Idolum, vulgò Confutius dictus, consideratione dignum occurrit*). Podaje on w komentarzu, że Konfucjuszowi poświęcono liczne świątynie wznoszone przez uczonych, zaś bonzowie przybywali do nich zwłaszcza w czasie pełni i nowiu księżyca, by oddawać mu cześć poprzez adoracje, ceremonie i ofiary z kadzidła. Wizerunek Mistrza Konga pokryty jest inskrypcjami i tajemniczymi znakami aż do wysokości pępka⁶⁸⁷.

⁶⁸⁵ Zi Yan, *Famous Temples in China* (Hefei, Anhui: Huangshan Publishing House, 2012), s. 93–97.

⁶⁸⁶ Ibidem.

⁶⁸⁷ *Romani Collegi Societatis Jesu Musaeum Celeberrimum, cujus magnum Antiquariae rei, statuarum, imaginum, pictaturarumque partem* (Amstelodami: Ex Officina Janssonio-Waesbergiana, 1678), s. 7, 34–35. O transferze artefaktów chińskich do Europy pisze Tomasz Dunin Szpot przy okazji opisu stroju mandżurskiego, który widział osobiście w Rzymie „Talem habitum Tartaricum advectum è Sina Romae nos vidimus, talem iste Rex Tartarus Thieming, in Leaotum, eiusque Successores cum suo ingressu in Sinam invexerunt”: ARSI. Jap. Sin 102, f. 14r.

5. 6. Varia

W materialnym opisie religii chińskiej można wyróżnić opis szat uczonych konfucjańskich, mnichów buddyjskich i kapłanów taoistycznych. Tak było w przypadku Matteo Ricciego, Ludovico Buglio czy Gabriella Magaillansa. Ubiór codzienny i odświętny bonzów buddyjskich przedstawił na ilustracjach Joachim Bouvet⁶⁸⁸. Álvaro Semedo podawał, że taoiści żyli we własnych wspólnotach, nie zawierali związków małżeńskich, zapuszczali włosy i ubierali się na modłę świecką, z wyjątkiem szat przeznaczonych do sprawowania rytuałów. Charakterystycznym elementem ich wyglądu było również nakrycie głowy przypominające niewielką koronę, obejmującą jedynie węzeł związanych włosów⁶⁸⁹.

Jean-Baptiste du Halde wskazywał na związek chińskiej pobożności ludowej z górami. Podawał on, iż w każdej prowincji Chin znajdowały się góry, na których wznoszono świątynie poświęcone bóstwom darzonym wyjątkowym poważaniem⁶⁹⁰. Do tych miejsc kultu pielgrzymowano z odległych zakątków cesarstwa. Pątnicy, gdy tylko dotarli do podnóża góry, klękali i oddawali pokłon z każdym kolejnym krokiem, stawianym w drodze na szczyt. Ci, którzy nie mogli osobiście odbyć pielgrzymki, prosili swoich przyjaciół o nabycie dużego, drukowanego arkusza, opatrzonego specjalną buddyjską pieczęcią. W środkowej części karty widniał wizerunek Buddy, a jego szata oraz przestrzeń wokół sylwetki wypełnione były licznymi drobnymi okręgami. Wierni, zarówno mężczyźni jak i kobiety, nosili na szyi lub wokół ramienia rodzaj różańca (*chapelet*)⁶⁹¹, złożonego ze stu mniejszych paciorków i ośmiu większych, zwieńczonego dużym, charakterystycznym koralikiem w formie tabakierki przypominającej tykwę. Wierni, przesuwając te paciorki między palcami, odmawiali tajemnicze słowa: „O mi to, Fo”, których znaczenia sami nie pojmowali. Ponadto oddawali sto pokłonów, po czym zaznaczali na czerwono jeden z okręgów otaczających postać bóstwa⁶⁹².

Jak zauważył Du Halde, bonzowie byli niekiedy zapraszani do domów wiernych, by odprawić modlitwy oraz opieczętować i poświadczyć liczbę zaznaczonych okręgów na nabytym arkuszu. Podczas ceremonii pogrzebowych dokument ten uroczyście składano w

⁶⁸⁸ Bouvet, *L'etat présent de la Chine, en figures* (pagina sine numero).

⁶⁸⁹ Semedo, *Imperio de la China*, s. 119.

⁶⁹⁰ Jaskinie górskie i grotty były rozumiane w kategoriach buddyjskich jako idealne miejsca dla długotrwałej medytacji mnichów i ascetów, a w kategoriach taoistycznych jako wejścia do podziemia i przejścia dla nieśmiertelnych: Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400–1900* (Berkeley: University of California Press, 2000).

⁶⁹¹ Prawdopodobnie chodzi o standardowy różaniec buddyjski nianzhu (念珠) składający się ze 108 paciorków które odpowiadały 108 splamieniom umysłu (fannaο 煩惱). Była to suma sześciu głównych zmysłów i sześciu obiektów zmysłowych pomnożona przez sześć świadomości zmysłowych. *The Princeton Dictionary of Buddhism*, s. 380.

⁶⁹² Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 27–28.

niewielkiej skrzynce, starannie zapieczętowanej przez mnichów, którą określano mianem *Lou in* (lu yin)⁶⁹³, czyli „paszportu na podróż z tego życia do następnego” (*passport pour le voyage de cette vie en l'autre*). Uzyskanie tej „przepustki” było możliwe po wpłacie kilku taëli srebra⁶⁹⁴, wydatku znacznego, choć jak przekonywano, w pełni uzasadnionego, skoro miał zapewnić pomyślną pośmiertną wyprawę. Jak dodaje francuski jezuita, wśród licznych świątyń poświęconych „fałszywym bogom” (*faux Dieux*) znajdowały się takie, które wyróżniała zarówno imponująca architektura, jak i groteskowe przedstawienia idoli. Niektóre z nich – jak złośliwie zauważa – posiadały tak przerażające oblicza, że przestraszeni Chińczycy, po ich ujrzaniu, natychmiast padali na ziemię i kilkakrotnie uderzali czołem o posadzkę. Tak wielkie miało być ich przerażenie⁶⁹⁵.

Jean-Baptiste dodaje, że taoiści – określane przez niego mianem „fałszywych Doktorów” – rozpowszechniali i sprzedawali za wysoką opłatą małe wizerunki przedstawiające duchy i ludzi, których zaliczali w poczet bóstw, nazywając ich shen xian (神仙). Jak zauważa francuski jezuita, znaczenie taoizmu za panowania dynastii Tang wzrosło do tego stopnia, iż kapłanom tego wyznania nadano zaszczytny tytuł tianshi (天師), czyli „niebiańskich doktorów” (*Docteurs célestes*). Założyciel dynastii, Tang Gaozu⁶⁹⁶, nakazał wznieść wspaniałą świątynię ku czci Laozi, natomiast jego szósty następca, Tang Xuanzong⁶⁹⁷ rozkazał uroczyste przeniesienie posągu filozofa do cesarskiego pałacu⁶⁹⁸.

Materialny wymiar religii chińskich w relacjach jezuitów został ujęty w sposób fragmentaryczny i nacechowany dystansem. Sztuka sakralna – świątynie, posągi, pagody, przedmioty rytualne – postrzegana była głównie jako przejaw bałwochwalstwa, a więc element obcy wobec chrześcijańskiej ortodoksji. Ojcowie unikali pogłębionych opisów, skupiając się raczej na przekazach o charakterze ciekawostek bądź przykładach idololatrii. Nieliczne wyjątki, jak przedstawienia Guanyin czy opisy pagód, służyły im do budowania paralel interpretacyjnych, najczęściej w odniesieniu do tradycji egipskiej czy klasycznej. Z tej

⁶⁹³ Chiń. 路引

⁶⁹⁴ Jeden taël (liang 兩) stanowił tradycyjną jednostkę wagi w Chinach, odpowiadającą ok. 37–38 gramom, przy czym jej dokładna wartość mogła się różnić w zależności od epoki i regionu. W okresie cesarskim taël srebra pełnił również funkcję środka płatniczego, odpowiadając współczesnej sztabce srebra o określonej wadze.

⁶⁹⁵ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 28.

⁶⁹⁶ Chiń. 唐高祖

⁶⁹⁷ Chiń. 唐玄宗 Uwzględniając wszystkich formalnych cesarzy, w tym krótkie panowanie Shanga (唐殤帝), Tang Xuanzong był siódmym władcą dynastii Tang. W niektórych uproszczonych zestawieniach, jak ma to miejsce u Du Halde'a, Xuanzong bywa jednak liczony jako szósty, z pominięciem cesarza Shanga ze względu na marginalny charakter jego rządów.

⁶⁹⁸ Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique*, t. 3, s. 20–21.

perspektywy sfera materialno-estetyczna nie była traktowana jako odrębny przedmiot analizy, lecz raczej jako element wyjaśniający potrzebę wzmożenia wysiłku ewangelizacyjnego.

Jak już wspomniano, nie ulega wątpliwości, że wizyty w świątyniach taoistycznych lub buddyjskich nie były najczęściej podejmowane dobrowolnie przez misjonarzy. Dobrą ilustracją tej postawy jest *passus* zawarty w *Collectanea* Tomasza Dunina Szpota. Polski jezuita opisuje w nim wizytę tyрана Zhang Xiaozhonga (1606–1647) w świątyni poświęconej Laozi, do której przymusił także dwóch ojców jezuitów. Oprócz posągu założyciela taoizmu, w przybytku znajdowały się również lokalne wyobrażenia bóstw opiekuńczych.

Wkroczył do niej wraz ze swym orszakiem i w obecności Ojców padł na ziemię, uderzając trzykrotnie głową o ziemię, oddając cześć posągowi. Misjonarze stali wyprostowani wraz z Pawłem, chrześcijaninem, krewnym tyрана, i jedynie wylewali łzy z bólu serca litującego się nad ślepotą pogan. Na pytanie, dlaczego na wzór Zhanga nie oddawali czci Laozi, odpowiedzieli, że żadnego człowieka, jakim był ten ani żadnego stworzenia nie czczą, oprócz jedyne go prawdziwego Boga, Stwórcy nieba i ziemi. Za tę odpowiedź Ojcowie oczekiwali niechybnej śmierci; lecz Boska Opatrzność przeszkodziła, by upragniona za takie wyznanie kara ich spotkała, zachowując ich na inne, cięższe jeszcze okazje do cierpienia dla Jego chwały. Ów poganin bowiem, czy to przez zapomnienie, czy też dlatego, że niezbyt uważnie słuchał słów Ojców, nie doniósł — jak się im zdawało — o tym rzekomym przewinieniu Tyranowi. Po zakończonych obrzędach, Taksun, wymagowany cesarz Chin, wyszedł ze świątyni i stanął na pobliskim moście, skąd mógł być widziany przez wszystkich i słyszany przez wielu, i donośnym głosem powiedział: że w tej świątyni najpierw oddał cześć swemu Ojcu Niebios, następnie Laokiunowi, przed którego posągiem stał, potem duchom opiekuńczym rzeki i mostu, przez który miał przechodzić do Xensi, aby przygotowały mu spokojną podróż z wojskiem, a na końcu modlił się za tych, którzy z jego rozkazu zostali zabici i zginęli⁶⁹⁹.

Rozpatrzenie wymiaru materialno-estetycznego wskazuje, że w relacjach jezuitów ta sfera była reprezentowana najslabiej. Wynikało to przede wszystkim z postawy samych misjonarzy, którzy obecność w świątyniach buddyjskich i taoistycznych traktowali jako praktykę sprzeczną z wiarą katolicką i bliską bałwochwalstwu. Z tego powodu ich relacje rzadko zawierały szczegółowe opisy wnętrza czy ikonografii, a tam, gdzie się pojawiały, miały charakter raczej ogólnikowy i pozbawiony głębszej interpretacji. Ojcowie jezuitów nie koncentrowali się więc na analizie estetyki czy symboliki architektonicznej, lecz traktowali ją jako element drugorzędny wobec kwestii doktrynalnych i instytucjonalnych.

Większe zainteresowanie budziły natomiast same artefakty, które docierały do Europy. Przedmioty te – często wydobyte z kontekstu religijnego – stawały się częścią kolekcji

⁶⁹⁹ „[...] se in illo Templo adorasse primo loco Caelum suum Patrem, deinde Laokiun, ante cuius simulacrum stabat, postea Spiritus Custodes Fluvii et Pontis per quem transiturus erat in Xensi, ut iter sibi quietum cum exercitu pararent, ultimo denique loco orasse pro illis, qui ipsius iussu occisi perierunt”. ARSI. Jap. Sin 104, ff. 59v–60r.

uczonych i muzeów, jak w przypadku Muzeum Kircherianum w Rzymie. Tam zaliczano je do kategorii *curiositates*. Takie przesunięcie akcentu z kontekstu religijnego na funkcję dydaktyczno-propagandową pokazuje, że przekaz jezuitów w sferze materialno-estetycznej miał charakter selektywny i podporządkowany celom zakonu.

Wyniki także tej analizy potwierdzają główną tezę rozprawy: jezuici wykazywali dążenie do rzetelności w opisie, choć w sferze materialno-estetycznej ich relacje pozostają skromniejsze niż w innych wymiarach. Nie wynikało to jednak z obojętności wobec sztuki czy braku zdolności obserwacyjnych, lecz z wierności zasadom wiary, które uniemożliwiały im pełniejsze uczestnictwo w kulcie i wnikanie w jego artystyczne formy. Tam, gdzie mogli, starali się przybliżyć Europie materialne świadectwa chińskiej religijności – gromadząc i opisując artefakty, które zyskiwały nową funkcję edukacyjną i misyjną. Dzięki temu również w tej sferze ich działalność wniosła istotny wkład w budowanie mostów poznawczych między Wschodem a Zachodem.

ZAKOŃCZENIE

Główne pytanie badawcze sformułowane w niniejszej dysertacji brzmiało: Czy misjonarze jezuicki obiektywnie przedstawiali systemy wierzeń religijnych, z którymi zetknęli się podczas działalności misyjnej w Chinach? Postawiona teza zakładała, że jezuiti w znacznym stopniu dążyli do obiektywności w opisie tradycyjnych religii chińskich. Celem rozprawy było ustalenie, w jakim zakresie pozostawione przez nich relacje można uznać za obiektywne w sensie zgodności ze stanem faktycznym, a więc w świetle prawdy historycznej. W toku badań świadomie zrezygnowano z rozumienia obiektywizmu jako całkowitej bezstronności, gdyż w przypadku misjonarzy katolickich epoki nowożytnej nie sposób pominąć ich zasadniczego przekonania o wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami. Czy zresztą subiektywny charakter wszelkich relacji i ocen może być czymś zaskakującym? Jak pisze Ruth Benedict „żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem” – zawsze czyni to bowiem poprzez prymat własnej kultury⁷⁰⁰. Przyjęto zatem ujęcie, które pozwala analizować rzetelność ich opisów w kontekście historycznym, z uwzględnieniem zarówno ograniczeń, jak i wysiłków podejmowanych w celu wiernego przedstawienia obcej tradycji religijnej.

Obiektywizm analizowano poprzez zastosowanie struktury zaproponowanej przez Niniana Smarta. Uwzględniono trzy czynniki warunkujące percepcję religii w Chinach: ówczesny stan wiedzy europejskiej, intelektualne i duchowe przygotowanie jezuitów oraz klimat intelektualny wczesnej nowożytności. Na tej podstawie wyodrębniono cztery główne wymiary jezuickiego opisu religii: mityczno-historyczny, doktrynalno-filozoficzny, instytucjonalno-społeczny oraz materialno-estetyczny. Z pracy wynika, że każdej z tych kategorii misjonarze jezuicki wnieśli swój cenny wkład w opis i interpretację tradycji religijnych Chin.

Analizę tekstów źródłowych oparto na klasycznej koncepcji prawdy, rozumianej jako zgodność opisu z rzeczywistością. Jednocześnie świadomie unikano oceniania minionych zjawisk według kryteriów współczesności, aby nie zniekształcać ich sensu historycznego. Weryfikacja obiektywizmu jezuickich relacji została przeprowadzona zarówno w świetle współczesnej wiedzy, jak i z uwzględnieniem poziomu znajomości Chin w XVII i XVIII wieku. Pierwszym kryterium obiektywizmu była nauka języka chińskiego i stosowanie metody porównawczej wobec religii znanych z własnej tradycji. Autorka pracy przyjęła zasadę, że

⁷⁰⁰ Ruth Benedict, *Wzory kultury* (Warszawa: Muza, 1999), s. 70.

badacz powinien pozwolić źródłom przemawiać własnym głosem, unikając prezentyzmu i oceniania przeszłości według kryteriów współczesności. W wyniku przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że pierwszym kryterium obiektywizmu przyjętym przez jezuitów było poznawanie religii chińskich na ich własnym gruncie – poprzez naukę języka chińskiego oraz stosowanie metody porównawczej w odniesieniu do systemów religijnych znanych z własnej tradycji.

Podjęcie to ma wymiar nie tylko religioznawczy, lecz także kulturoznawczy. Źródła jezuickie należy traktować jako teksty kultury, które powstawały w warunkach intensywnego kontaktu międzycywilizacyjnego. Stanowią one świadectwo nie tylko opisu religii, lecz także praktyki translacji kulturowej, w ramach której elementy tradycji chińskiej były selekcjonowane, interpretowane i wprowadzane do europejskiego obiegu idei. Analiza ta pozwala uchwycić mechanizmy mediacji kulturowej oraz procesy kształtowania obrazu Chin w świadomości Zachodu. W tym sensie badania nad misjami jezuickimi wpisują się w szerszy paradygmat humanistyki kulturowej, łącząc refleksję religioznawczą z perspektywą kulturoznawczą.

Jezuici oceniali religie Chin przez pryzmat chrześcijaństwa oraz tradycji klasycznej. Najwięcej uwagi poświęcili wymiarowi historycznemu i doktrynalnemu. Konfucjanizm opisano szeroko, uznając Konfucjusza za postać bliską chrześcijaństwu i swoistą *praeparatio evangelica*. Szczególną wagę przykładano do analizy doktryny konfucjańskiej, czego świadectwem są przekłady dzieł kanonu konfucjańskiego na łacinę i francuski. Dzięki nim jezuici stali się prekursorami upowszechniania konfucjanizmu w Europie. W odniesieniu do taoizmu większą rolę odegrały później środowiska figurystyczne, które sięgały do jego tradycji symboliczno-mistycznych. Buddyzm natomiast, traktowany od strony doktrynalnej jako wrogi chrześcijaństwu, opisywano przede wszystkim w kategoriach jego społecznego oddziaływania, zazwyczaj ocenianego negatywnie.

Aspekt materialno-estetyczny pozostawał marginalny. Obecność w świątyniach buddyjskich i taoistycznych traktowano jako akt bałwochwalstwa, a kontakt z obiektami kultu ograniczano do minimum. Jezuici nie dysponowali wsparciem politycznym ani militarnym, w przeciwieństwie do misjonarzy protestanckich XIX wieku. Ich jedynym narzędziem była perswazja słowna w języku chińskim. Z przyczyn ideowych podejmowali jednak ostre polemiki z buddystami, świadomi, że nie przysparza im to sojuszników. W tej strategii nawiązywali do starożytnej tradycji chrześcijańskiej, w której przyjęcie chrztu wiązało się z porzuceniem dawnych bóstw i symboli.

Jezuicka metoda misyjna, określana dziś jako „akomodacja” czy „inkulturacja”, w XVII i XVIII wieku nie była tak definiowana. Najtrafniej oddaje ją przysłowie: „w Rzymie zachowuj się jak Rzymianin, w Chinach jak Chińczyk”. Strategia Matteo Ricciego i jego następców polegała na dostosowaniu się do lokalnych zwyczajów w zakresie stroju, języka i etykiety, bez ustępstw w sferze doktryny. Spory liturgiczne wokół języka i rytuałów konfucjańskich nie świadczyły o tworzeniu „chińskiego chrześcijaństwa”, lecz wyznaczały granice dopuszczalnej praktyki duszpasterskiej. Na podstawie jezuickich źródeł wczesnonowożytnych należy stwierdzić, że działalność jezuitów w Chinach, jeśli interpretujemy ją w świetle współczesnych kategorii takich jak inkulturacja, akomodacja czy adaptacja, wymaga poważnego zastrzeżenia. Misjonarzom XVII i XVIII wieku pojęcia te były zupełnie obce i trudno byłoby im w nich rozpoznać własny *modus operandi* — niczym chartom Akteona, które nie potrafiły dostrzec swego pana pod postacią jelenia.

Interpretacja religii chińskich opierała się na klasycznych i biblijnych wzorcach, czyniąc je zrozumiałymi dla czytelnika europejskiego. Inaczej przedstawiano problematykę Chińczykom, inaczej Europejczykom, a idealizacja Zachodu, obecna np. na mapie Ricciego z 1662 roku, nie była w pełni przekonująca dla odbiorców europejskich. W Chinach natomiast zbyt otwarta krytyka buddyzmu czy taoizmu mogła zagrażać życiu misjonarzy i konwertytów.

Misje jezuickie w Chinach funkcjonowały w ramach przednowoczesnego, zintegrowanego porządku sakralno-intelektualnego, opartego na realizmie metafizycznym Arystotelesa i systemie św. Tomasza z Akwinu. W tej perspektywie porządek naturalny przygotowywał grunt dla porządku łaski, a rozum i objawienie tworzyły spójną całość. Dzięki temu jezuici mogli dostrzegać w religiach chińskich elementy prawdy naturalnej interpretowalne teologicznie. Konfucjanizm jawił się jako filozofia moralna bliska rozumowi stworzonemu, a klasyczni mędrcy jako potencjalni świadkowie *praeparatio evangelica*. Dopiero zerwanie jedności rozumu i wiary w epoce oświecenia otworzyło drogę nowoczesnym modelom religioznawczym.

Stosunek jezuitów do taoizmu pozostawał ambiwalentny. Cenili oni, szczególnie misjonarze francuscy, spekulatywne teksty, jak *Dao de jing*, lecz żywy taoizm traktowali jako zdegradowaną formę dawnych idei, pełną przesądów i praktyk magicznych. Redukowali też jego rolę do „prymitywnych” zachowań rytualnych, co przyczyniło się do utrwalenia sztucznego rozróżnienia pomiędzy „taoizmem filozoficznym” a „taoizmem religijnym” — podziału nieobecnego w źródłach chińskich, lecz utrwalonego w zachodniej sinologii aż po współczesność.

Niniejsza praca zakorzeniona jest w językoznawstwie, religioznawstwie i historii, jednak jej wymiar kulturoznawczy wyrasta bezpośrednio ze źródeł. Misjonarze jezuicki działający w Chinach w XVII i XVIII wieku łączyli się zmysł obserwacyjny ze zdolnością do syntetycznego myślenia. Szczególnie cenny był ich wkład w badania nad religiami Chin, gdyż mogli oni – zgodnie z ówczesną europejską praktyką – sprowadzić konfucjanizm, buddyzm i taoizm do kategorii „bałwochwalstwa” i przejść nad nimi do porządku dziennego. Tymczasem dostrzegli, że w połączeniu tworzą one *sanjiao* (三教) – „trzy nauki” stanowiące spoiwo cywilizacji chińskiej. Uznanie tej funkcji sprawiło, że nie ograniczali się oni do oceny religii w kategoriach własnej tradycji, lecz potrafili uchwycić ich integracyjną rolę cywilizacyjną, widząc znaczenie doktrynalne konfucjanizmu oraz społeczne funkcje buddyzmu i taoizmu. Spostrzeżenie to pozostaje zbieżne z ujęciami badaczy cywilizacji, takich jak Feliks Koneczny, Arnold Toynbee czy Samuel Huntington, którzy również upatrywali w religii jądro kultury i cywilizacji.

Z prac jezuickich o religiach chińskich wynika *explicite*, *implicite*, że o sile państwa chińskiego decydowali jego mityczni założyciele – cesarze-mędracy, którzy u zarania dziejów połączyli religię z organizacją polityczną, tworząc fundament cywilizacji. Uwypukla tę zależność Martino Martini, zauważając, że trwałość i spójność chińskiego porządku politycznego wywodzi się z pierwotnego zespolenia sfery sakralnej i państwowej. W tym sensie starożytni cesarze jawią się jako prawdziwi „ojcowie założyciele” cywilizacji chińskiej, których dzieło potwierdza prawidłowość zauważoną przez Salustiusza, a powtórzoną przez Gerarda Labudę w monografii poświęconej Mieszkowi I, iż „państwa łatwo utrzymują się [przy życiu] tymi sprawnościami, którymi od początku zostały zrodzone”⁷⁰¹.

Jeden z prekursorów badań nad kulturą, Alfred Kroeber, utrzymywał, iż „wartości stanowią główny element kultury”⁷⁰². Jej fundamentalne wzorce, oparte na wartościach, sprawiają, iż kultura nie stanowi zbioru przypadkowych elementów instytucjonalnych czy materialnych ale odbicie i ucieleśnienie systemu aksjologicznego. Ścisły związek kultury z religią wynika z tego, że jak ujął to Bronisław Malinowski, religia „integruje w sposób ostateczny kulturę ludzką” stanowiąc wielką siłę moralną i społeczną⁷⁰³. W nawiązaniu do tradycji, kultury i cywilizacji chińskiej w interpretacji jezuitów należy podkreślić, że widzieli oni na kilkaset lat przed wyżej przywołanymi badaczami ścisły związek między religią, jako

⁷⁰¹ Gerard Labuda, *Mieszko I* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 2002), s. 6; „Nam imperium facile iis artibus retinetur, quibus initio partum est”. Sallustius, *Bellum Catilinae* 2.4.

⁷⁰² Alfred Louis Kroeber, *Istota kultury* (Warszawa: PWN, 1973), s. 309.

⁷⁰³ Bronisław Malinowski, *Szkice z teorii kultury* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1958) s. 172.

fundamentem życia wspólnotowego, a tradycją, kulturą i cywilizacją, podobnie jak ujmowali to wyżej wspomniani badacze. W niniejszej pracy metakategorie te rozumiane są w następujący sposób. Tradycja definiowana jest jako praktyka zakorzeniona w doświadczeniu zbiorowym, przekazywana z pokolenia na pokolenie i trwająca dzięki pamięci oraz powtarzalności zwyczaju, bez potrzeby odwoływania się do instytucji czy dekretów. Kultura stanowi kolejny etap, w którym tradycja zyskuje wymiar symboliczny i wyraża się poprzez rytuał, literaturę, sztukę czy religię, stając się nośnikiem wartości, hierarchii i sensów wspólnotowych. Cywilizacja natomiast pojawia się wówczas, gdy tradycja i kultura zostają ujęte w ramy instytucjonalne państwa – obejmujące prawo, administrację, gospodarkę i aparat przymusu – i stają się systemem regulującym życie zbiorowe oraz organizującym sferę publiczną. W tym ujęciu cywilizacja to tradycja i kultura w pełni zinstytucjonalizowane.

Jezuici rozumieli, że jeśli cywilizacja chińska zdołała osiągnąć tak wysoki poziom organizacji, to musiała mieć trwałe podstawy moralne i duchowe. Ich korzeni upatrywali w naukach „ojców założycieli” cywilizacji chińskiej, czyli mitycznych cesarzy jak Fuxi, Shennong, Huangdi, Yao czy Shun), którzy u zarania dziejów nadali podstawowe ramy ładu politycznego i moralnego zakotwiczonego w monoteizm. Drugim ojcem założycielem cywilizacji chińskiej był Konfucjusz, często określany mianem *Magister Imperii*, który nadał jej ponownie właściwy kierunek i umocnił fundamenty etyczne oraz polityczne państwa. W jego ujęciu porządek społeczny i hierarchia moralna stanowiły niezbędny warunek trwałości imperium. Z tej perspektywy buddyzm i taoizm jawiły się jako odejście od pierwotnej drogi, którą Konfucjusz wytyczył, przywracając cywilizacji chińskiej jej klasyczny wymiar.

Podsumowując, praca ta ukazuje misje jezuickie w Chinach jako przykład unikalnej sytuacji spotkania kultur, w której proces poznawania religii był nierozzerwalnie związany z ich interpretacją i przekładem na język zrozumiały dla Europy. W tym sensie analiza źródeł jezuickiej dostarcza nie tylko materiału do badań nad historią religii, lecz także stanowi cenny przyczynek do kulturoznawczych studiów nad wymianą idei i praktyk między Wschodem a Zachodem. Jezuici byli w epoce nowożytnej pionierami w kontaktach z religijnymi tradycjami Chin. Choć kierowali się chrześcijańskim przekonaniem o prawdzie objawionej, trudno odmówić im dobrej woli i życzliwości wobec Chińczyków. W ich źródłach wyraźnie przewija się troska o zbawienie dusz (*salus animarum*), a także szczerza próba głębokiego poznania cywilizacji chińskiej, ale bez akceptacji całego wachlarza religijnego, filozoficznego i społecznego. Selektywność ta była wpisana w ich misję i determinowana była przez dewizę zakonu: *Ad maiorem Dei gloriam et salus animarum*.

SPIS IKONOGRAFICZNY

Ilustracja 1. San Kiao Tong Miao. Tempio dell' Unione di 3 Sette, w: *Estratto del Trattato composto dal Reverendissimo Padre Fr. Francesco Varo dell'Ordine de' Predicatori, Vicario Apostolico, e Vescovo nominato di Canton. Circa il Culto, Offerte, Riti, e Cerimonie, che praticano i Chinesi in honore del loro Maestro Confusio, e Progenitori defonti* (in Colonia, 1700), pagina sine numero.

Ilustracja 2. Uno avulso non deficit alter aureus, w: *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America contra gentiles mahometanos, judaeos, haereticos, impios pro Deo Fide, Ecclesia, Pietate sive vita et mors eorum, qui ex Societate Iesu in causa Fidei&Virtutis propugnatae, violentâ morte toto Orbe sublatae sunt* (Praguae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675), pagina sine numero.

Ilustracja 3. Arcis Bietala in qua habitat Magnus Lama, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), s. 74.

Ilustracja 4. Deva, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), s. 68.

Ilustracja 5. Buth, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), s. 71.

Ilustracja 6. Wielki Lama, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), s. 73.

Ilustracja 7. Schematismus secundus principalia Sinensium Numina exhibens, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), po 136 stronie.

Ilustracja 8. Konfucjusz z panegirkiem woltera, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 9. Qilin i zapowiedź narodzin mędrca, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 10. Znaki na niebie i ziemi zwiastujące narodziny Konfucjusza, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 11. Radość przodków z narodzin Konfucjusza, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 12. Dziecięce zabawy Konfucjusza w rytuały, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 13. Konfucjusz studiuje rytuały dynastii Zhou, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 14. Wiadro w studni jako metafora dobrych rządów, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 15. Spotkanie Konfucjusza z ludem, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 16. Konfucjusz rozdaje ryż ubogim, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 17. Konfucjusz jako interpretator zapomnianych symboli, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 18. Konfucjusz jako strażnik sprawiedliwości, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 19. Ocalenie rytuału królewskiego, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 20. Decorum konfucjańskie, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 21. Odejście od cnoty króla Lu, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 22. Spotkanie z królem Wei, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 23. Konfucjusz i tancerka Nan-Tsée, w: *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 24. Przepych królewskiego dworu i skromność Mistrza, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 25. Interwencja u króla Tchen, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 26. Dwa posągi w świątyni Miangtang, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 27. Milczący posąg, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 28. Konfucjusz ofiaruje Sześcioksiąg Niebu, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 29. Grób Konfucjusza i Świątynia Pamięci (Miao), *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 30. Pośmiertny hold króla Ngui-Koung, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 31. Cesarz dynastii Song składa hold Konfucuszowi, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois*, pagina sine numero.

Ilustracja 32. Confucius, w: *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita* (Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687), pagina sine numero.

Ilustracja 33 i 34. Empereur Chinois en habit de Ceremonie a la Chinoise, w: *L'Estat présent de la Chine, en figures. Dédié à Monseigneur le Duc & à Madame la Duchesse de Bourgogne* (Paris: Pierre Giffart, 1697), pagina sine numero.

Ilustracja 35 i 36. Bonze ou Prêtre des Idoles en habit ordinaire; Bonze ou Prêtre des Idoles en habit de Cérémonie, w: *L'Estat présent de la Chine, en figures. Dédié à Monseigneur le Duc & à Madame la Duchesse de Bourgogne* (Paris: Pierre Giffart, 1697), pagina sine numero.

Ilustracja 37. Imperator in curru, w: *...mperii Mappa...num Catay Appellabatur* (c. 1652–1656), [https://loeb-larocque.com/eshop/images/1370-1\(4\).jpg](https://loeb-larocque.com/eshop/images/1370-1(4).jpg) (dostęp: 09.08.2025).

Ilustracja 38. Cesarz w towarzystwie cesarzowej i dam dworu, w: *...mperii Mappa...num Catay Appellabatur* (c. 1652–1656), <https://loeb-larocque.com/eshop/images/BoymVichy.jpg> (dostęp: 09.08.2025).

Ilustracja 39. Typus Pussae seu Cybelis aut Isidis Sinensium, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), między 140 a 141 stroną.

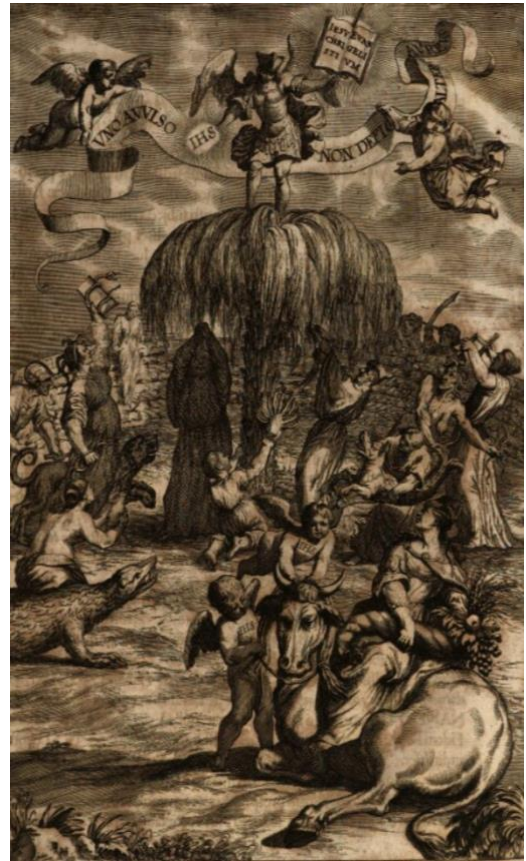
Ilustracja 40. Idolum Pussa sub alia forma, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), między 140 a 141 stroną.

Ilustracja 41. Turris Novizonia Sinensium, w: *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667), s. 134.

IKONOGRAFIA



Ilustracja 1.



Ilustracja 2.



Ilustracja 3.



Ilustracja 4.



Ilustracja 5.



Ilustracja 6.



Ilustracja 7.



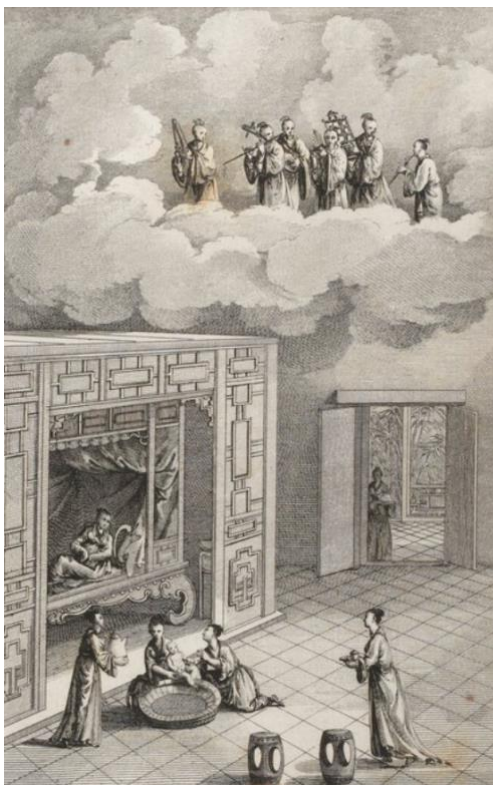
Ilustracja 8.



Ilustracja 9.



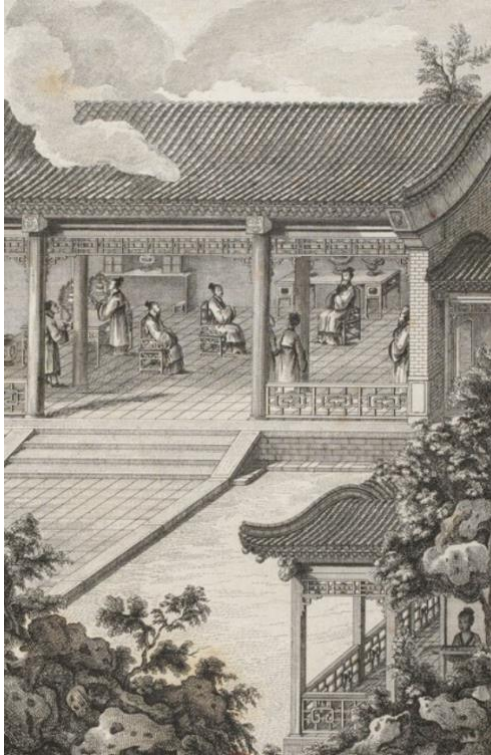
Ilustracja 10.



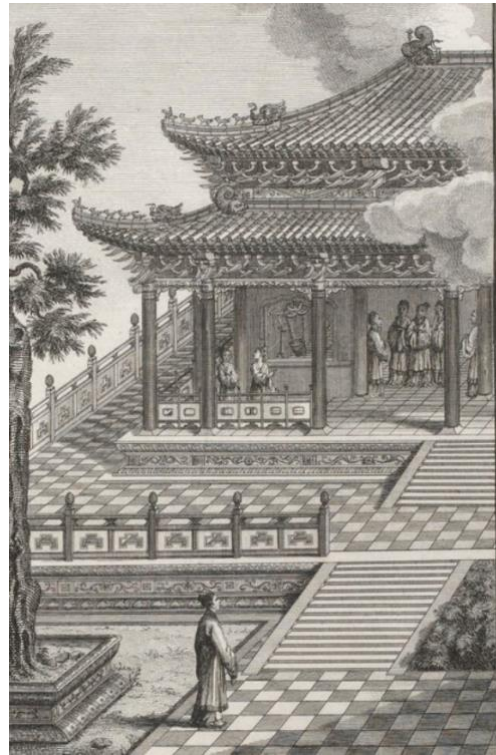
Ilustracja 11.



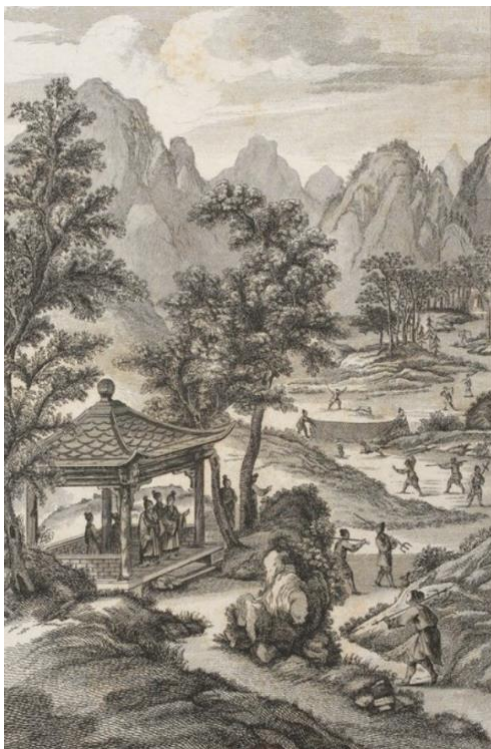
Ilustracja 12.



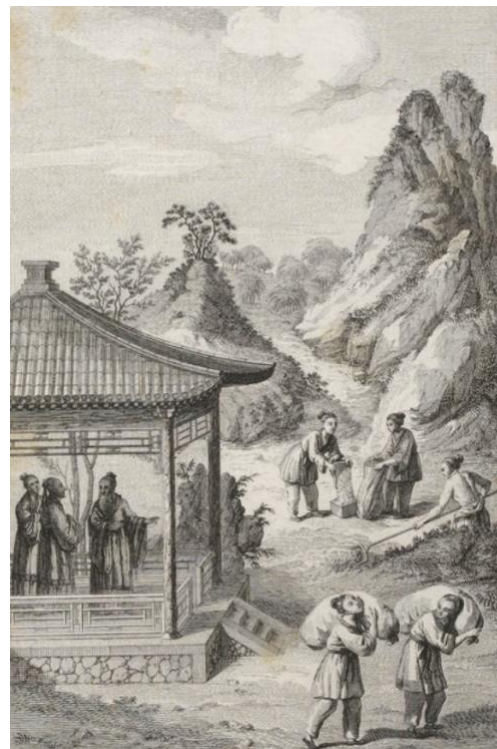
Ilustracja 13.



Ilustracja 14.



Ilustracja 15.



Ilustracja 16.



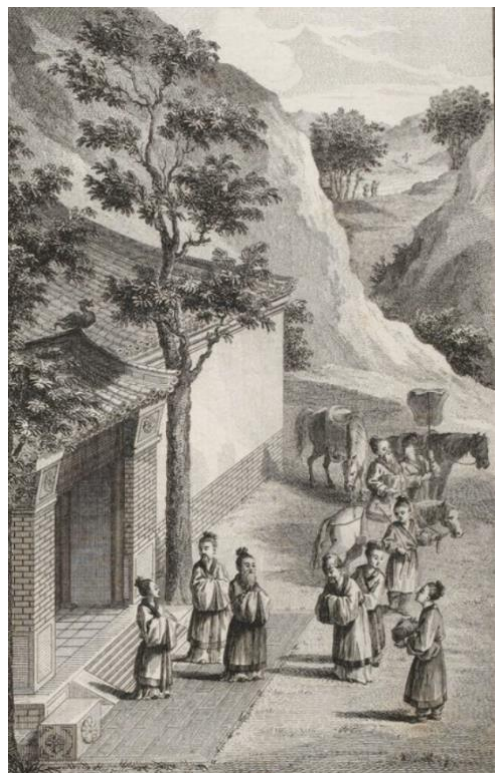
Ilustracja 17.



Ilustracja 18.



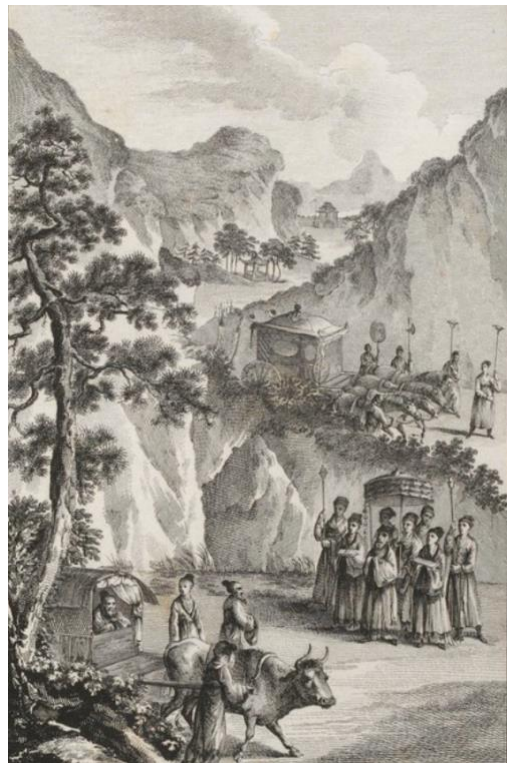
Ilustracja 19.



Ilustracja 20.



Ilustracja 21.



Ilustracja 22.



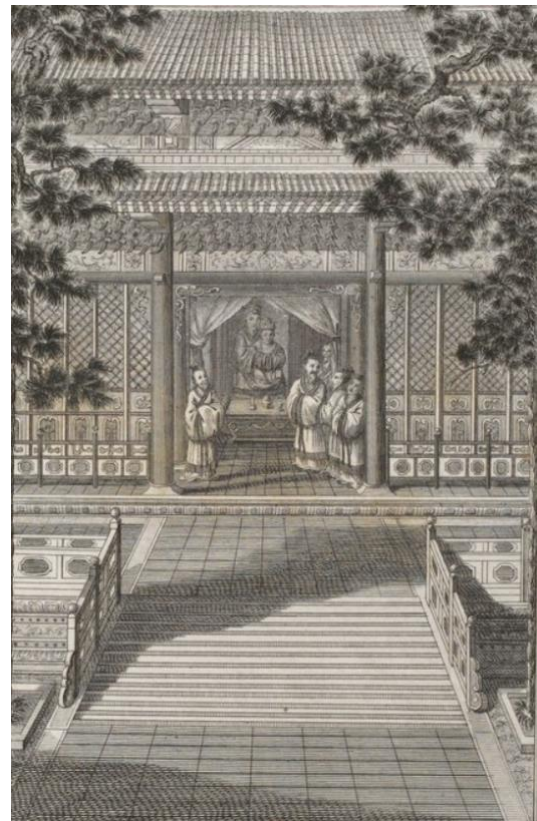
Ilustracja 23.



Ilustracja 24.



Ilustracja 25.



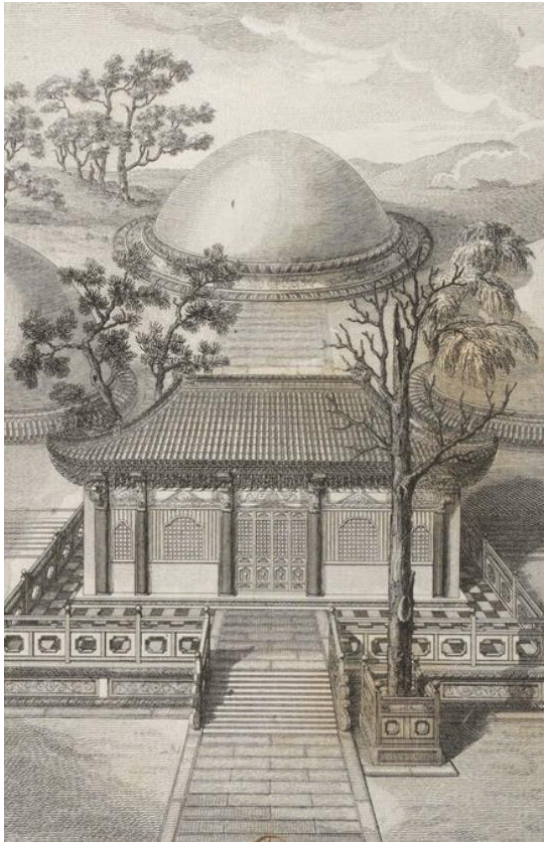
Ilustracja 26.



Ilustracja 27.



Ilustracja 28.



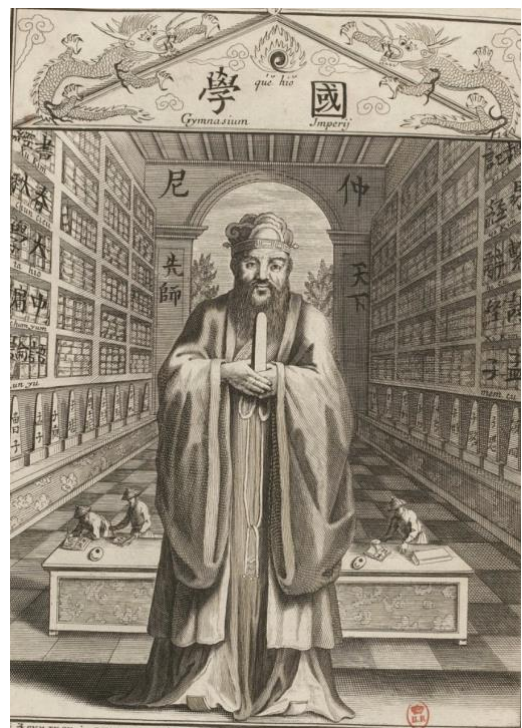
Ilustracja 29.



Ilustracja 30.



Ilustracja 31.



Ilustracja 32.



Ilustracja 33.



Ilustracja 34.



Ilustracja 35.



Ilustracja 36.



Ilustracja 37.



Ilustracja 38.

BIBLIOGRAFIA

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Rzym.

Jap. Sin. 80

Jap. Sin. 102–103: *Historiae Sinarum Imperii*

Jap. Sin. 104–105 I-II: *Collectanea Historiae Sinensis*

Jap. Sin. 143

Archivo Storico „de Propaganda Fide” (APF), Rzym

Indie Orientali e Cina Miscellanea 1

Bibliothèque nationale de France: Département des manuscrits

Nouvelles acquisitions latines 1173

Joachim Bouvet, *Mémoires sur le rapport des anciennes croyances des Chinois avec les traditions bibliques et chrétiennes.*

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10032468v/f1.item>, dostęp 29 lipca 2025.

Źródła drukowane

Akbar and the Jesuits. An Account of the Jesuit Missions to the Court of Akbar by Father Pierre du Jarric, S.J., transl. C. H. Payne (New York–London: Harper & Brothers, 1926).

Amiot Joseph-Maria, *Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois* (Paris: Nicolas Ponce, 1788).

Amiot Joseph-Marie, *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, &c des Chinois, par les missionnaires de Pékin*, t. 1-15 (Paris: Jean-Luc Nyon, 1776–1791).

Andrade António, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju albo Państw Tybetu*, przekł. Ireneusz Kania (Kraków: WAM, 2004).

Antonio de Santa Maria Caballero, „Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine”. Préfet Apostolique des Missionnaires de l’Ordre de S. François dans ce Royaume, w: *Anciens traités de divers auteurs sur les cérémonies de la Chine* (Paris: Louis Guérin, 1701).

Atlante della Cina di Michele Ruggieri S.I., a cura di Eugenio Lo Sardo (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1993).

Bartoli Daniello, *Dell' historia della Campagna di Gesu La Cina Terza Parte Dell' Asia* (In Roma: Nella Stamperia del Varese, 1663).

Bell Adam Shall, *Historica narratio de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chineses, ac praesertim in Regia Pequinensi* (Vienna: Typis Matthaei Cosmerovii, 1665).

Bouvet Joachim, *L'Etat présent de la Chine, en figures. Dédié à Monseigneur le Duc & à Madame la Duchesse de Bourgogne* (Paris: Pierre Giffart, 1697).

Bouvet Joachim, *Portrait historique de l'empereur de la Chine, présenté au roy. Par le P. J. Bouvet, de la Compagnie de Jésus, Missionnaire de la Chine* (Paris: Estienne Michallet, 1697).

Boym Michał, *Flora Sinensis, fructus floresque humillime porrigens, serenissimo et potentissimo principii, ac Domino, Domino Leopoldo Ignatio, Hungariae Regi Florentissimo, etc. Fructus Saeculo promittenti Augustissimos* (Viennae–Austriae: Typis Matthaei Rictij, 1656).

China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci, 1583–1610, ed. and transl. Louis Gallagher (New York, 1953).

Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucius Classics, ed. Thierry Meynard SJ (Rome: Monumenta Historica Societatis Iesu, 2011).

Couplet Philippus, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita* (Parisiis: Apud Danielelem Horthemels, 1687).

De ortu et progressu fidei orthodoxae in Regno Chinensi per missionarios Societatis Jesu ab anno 1581 usque ad annum 1669. Novissime collecta ex litteris eorundem Patrum Societatis Jesu, praecipue R. P. Joannis Adami Schall Coloniensis ex eadem Societate. Editio altera, aucta, geographica Regni Chinensis descriptione, compendiosa narratione de statu missionis Chinensis, prodigiis quae in ultima persecutione contigerunt, et indice (Ratisbonae: Typis Augusti Hanckwitz, 1671).

Documenta Indica (1595–1597), t. 17, ed. Joseph Wicki SJ (Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988).

Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740, thèse pour le doctorat és-histoire présentée par Virgile Pinot (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1932).

Du Halde Jean-Baptiste, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise, enrichie des cartes générales et particulieres de ces Pays, de la Carte Générale & des Cartes particulieres du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de Figures & de Vignettes gravées en Taille-douce*, t. 1-4, (la Haye: chez Henri Scheurleer, 1736).

Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, t. 1, (1535–1548), ed. Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I (Romae : Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944).

Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, t. 2 (1549–1552), ed. Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I. (Romae: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1945).

Estratto del Trattato composto dal Reverendissimo Padre Fr. Francesco Varo dell'Ordine de' Predicatori, Vicario Apostolico, e Vescovo nominato di Canton. Circa il Culto, Offerte, Riti, e Cerimonie, che praticano i Chinesi in honore del loro Maestro Confusio, e Progenitori defonti (In Colonia, 1700).

Fonti Ricciane: Storia dell'introduzione del Christianesimo in Cina, ed. Pasquale M. d'Elia, t. 1–3 (Roma: La Libreria dello Stato, 1942–49).

Frois Luis, *The First European Description of Japan, 1585: A Critical English-Language Edition of Striking Contrasts in the Customs of Europe and Japan*, ed. Daniel T. Reff (London: Routledge, 2014).

Gaubil Antoine, *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne Histoire, les Principes de leur Gouvernement & de leur Morale; ouvrage recueilli par Confucius* (Paris: N. M. Tilliard, 1770).

Golovnin Vasilii Mikhailovich, *Memoirs of a Captivity in Japan, During the Years 1811, 1812, and 1813 with Observations on the Country and the People*, vol 1-3 (London: Henry Colburn, 1824).

Historie des choses plus memorables Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres païs, de la decouverte des Portugais, En l'est ablisement & progres de lafoy Chrestienne & Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jesus y ont fait, & enduré pour la mesme fin par P. Pierre du Iarric (Arras: De l'Imprimiere de Guillaume de la Riviere, 1611).

Histoire universelle du grand royaume de la Chine. Composée en italien par le P. Alvarez Semedo Portugais, de la Compagnie de Jésus. Et traduite en nostre langue par Louis Coulon P. Divisée en deux parties (Paris: Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy, 1645).

I-cing. Księga Przemian, tłum. Agna Onysymow (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2019).

Jarric Pierre, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres païs, de la decouverte des Portugais, En l'est ablisement & progres de lafoy Chrestienne & Catholique: Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jesus y ont fait, & enduré pour la mesme fin* (Bourdeaus: Par Simon Millanges Imprimeur ordinaire du Roy, 1610).

Kircher Athanasius, *China Illustrata*, przekł. Charles D. Van Tyul (Bloomington: Indiana University, 1987).

Kircher Athanasius, *China monumentis, qua Sacris qua Profanis Nec non variis naturae et artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata* (Amsterdami: Apud Jacobum à Meurs, 1667).

Kircher Athanasius, *Oedipus Aegyptiacus*, t. 1 (Romae: Ex Typographia Vitalis Mascardi, 1652).

Kircher Athanasius, *Prodromus copuvs sive Aegyptiacus* (Romae. Typis S. Cong: de propag: Fide 1636).

Konfucjusz, *Analekta*, tłum. i oprac. Katarzyna Pejda (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018).

Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem* ed. Eberhard Heck and Antonie Wlosok, fasc. 3, libri V et VI (Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 2009).

Legatio Batavica ad Magnum Tartarie Chamum Sungteium, Modernum Sinae Imperatorem per Joannem Nieuhovium (Amstelodami: Apud Jacobum Meursium, 1668).

Letters of a Peking Jesuit: The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623–1688), ed. Noël Golvers (Ferdinand Verbiest Institute: KU Leuven, 2017).

„Lettre du Pere Dentrecolles, missionnaire de la Compagnie de Jesus. Au Pere P. D. H. de la même Compagnie”, w: *Lettres édifiantes et curieuses* t. 22 (Paris: Nicolas le Clerc, 1736), s. 425–480.

Li Chi. Book of Rites. An Encyclopedia of Ancient Ceremonial Usages, Religious Creeds, and Social Institutions, transl. James Legge, vol. 2 (New York: University Books, 1967).

Li Shizhen. *Ben Cao Gang Mu: Compendium of Materia Medica*, translated and annotated by Paul U. Unschuld, 9 vols. (Berkeley: University of California Press, 2003–2023).

Magaillans Gabriel, *A New History of China: Containing a Description of the Most Considerable Particulars of That Vast Empire* (London: Printed by Thomas Newborough, 1688).

Magaillans Gabriel, *Nouvelle Relation de la Chine, contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand Empire* (Paris: Étienne Ducastin, 1689).

Mailla Joseph-Anne-Marie, *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet empire: traduites du Tong-Kien-Kang-Mou*, t. 1, (Paris: D. Pierres, 1777).

Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 1, *Lettere e documenti*, ed. Franco Demarchi (Università degli Studi di Trento, 1998).

Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 2, *Opere Minori*, ed. Franco Demarchi (Università degli Studi di Trento, 1998).

Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 3, t. 1-2, *Novus Atlas Sinensis*, ed. Franco Demarchi (Università degli Studi di Trento, 2002).

Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 4, t. 1-2, *Sinicae Historiae Decas Prima*, ed. Franco Demarchi, Giuliano Bertuccioli a cura di Federico Masini, Louisa M. Paternicò (Università degli Studi di Trento, 2010).

Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 5, *De Bello Tartarico Historia e Altri Scritti*, ed. Franco Demarchi, Giuliano Bertuccioli a cura di Federico Masini, Louisa M. Paternicò, Davor Antonucci (Università degli Studi di Trento, 2013).

Martini Martino, *Opera Omnia*, vol. 6, *Lettere, Documenti e Indici*, ed. Franco Demarchi, Giuliano Bertuccioli a cura di Federico Masini, Louisa M. Paternicò, Davor Antonucci (Università degli Studi di Trento, 2020).

Mencjusz z wybranymi komentarzami, tłum. Małgorzata Religa (Warszawa: PIW, 2021).

Mengzi with Selections from Traditional Commentaries, transl. Bryan W. Van Norden (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2008).

Meynard Thierry SJ, Villasante Roberto SJ, *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, SJ: La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018).

Michała Boyma opisanie świata, tłum. i oprac. Edward Kajdański (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 2009).

Michele Ruggieri's Tianshu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584), ed. Daniel Canaris (Leiden–Boston: Brill, 2023).

Monumenta Xaveriana, t. 1: *Sancti Francisci Xaverii Epistolas aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano S. J. ex India Romam missa* (Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899–1900).

Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I., edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole di P. Pietro Tacchi Venturi S.I., t. 2 (Macerata: stab. tip. F. Giorgetti, 1911–1913).

Polo Marco, *Opisanie świata* (Warszawa: PIW, 1954).

Qian Sima, *Records of the Grand Historian: Han Dynasty II*, tr. Burton Watson (Columbia: Columbia University Press, 1993).

Ricci Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, ed. Piero Corradini, ed. crit. Maddalena Del Gatto. (Macerata: Quodlibet, 2022).

Ricci Matteo, „Il Mappamondo 1602: Kunyu wanguo quantu. Completa mappa geografica dei diecimila Paesi del mondo”, (Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Or. 150), riproduzione, traduzione e note Huang Ping, Filippo Mignini, w: *Le Cartografia di Matteo Ricci*, ed. Filippo Mignini (Roma, 2013).

Ricci Matteo, *Lettere (1580–1609)*, ed. Francesco D'Arelli (Macerata: Quodlibet, 2001).

Ricci Matteo, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, transl. Douglas Lancashire, Peter Hu Kuo-chen, SJ (Boston: Institute of Jesuit Sources, 2016).

Romani Collegi Societatis Jesu Musaeum Celeberrimum, cujus magnum Antiquariae rei, statuarum, imaginum, pictaturarumque partem (Amstelodami: Ex Officina Janssonio–Waesbergiana, 1678).

Salwian z Marsylii. *Dzieła wszystkie* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2010).

Sapientia Sinica exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Ies. à P. Prospero Intorcetta Siculo eiusdem Soc. Orbi proposita (Provinciae Kiam Si, 1662).

Selections from Records of the Historian Written by Szuma Chien, transl. Yang Hsien-yi, Gladys Yang (Peking: Foreign University Press, 1979).

Semedo Álvaro, *Imperio de la China. I cultura evangelica en èl, por los Religios de la Compañia de IESUS. Compuesto por el Padre Alvaro Semedo de la propia Compañia, natural de la Villa de Nisa en Portugal, Procurador General de la Provincia de la China, de donde fue embiado a Roma el Año de 1640* (Impresso por Iuan Sanchez en Madrid: A costa de Pedro Coello mercader de libros, 1642).

Semedo Álvaro, *The History of the Great and Renowned Monarchy of China. Wherein All the Particular Provinces Are Accurately Described: As Also the Dispositions, Manners, Learning, Lawes, Militia, Government, and Religion of the People* (London: Printed by E. Tyler for Iohn Crook, 1655).

Sinensis Imperii libri classici sex nimirum Adultorum Schola, Immutabile Medium Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël Societatis Iesu Missionario (Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae in Collegio Soc. Iesu ad. S Clementem, 1711).

Staunton George, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, vol. 3 (London: W. Bulmer, 1797).

Tanner Mathias, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America contra gentiles mahometanos, judaeos, haereticos, impios pro Deo Fide, Ecclesia, Pietate sive vita et mors eorum, qui ex Societate Iesu in causa Fidei&Virtutis propugnatae, violentâ morte toto Orbe sublatae sunt* (Praguae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675).

Tao Te Ching by Lao Tzu, transl. Jonathan Star (London: Penguin, 2001).

The Book of Songs, ed. Joseph R. Allen (New York: Grove Press 1966).

The Boxer Codex, Transcription and Translation of an Illustrated Late Sixteenth-Century Spanish Manuscript Concerning the Geography, History and Ethnography of the Pacific, South-east and East Asia, Series: European Expansion and Indigenous Response, ed. and transl. George Bryan Souza and Jeffrey Scott Turley (Leiden–Boston: Brill, 2015).

The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, vol. V. part II, ed. and transl. James Legge (Hongkong: Printed at the London Missionary Society's Printing Office, 1939).

The Grand Scribe's Record. Revised Volume VII. The Memoires of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien, ed. William H. Nienhauser (Nanjing – Bloomington: Indiana University Press – Nanjing University Press, 2021).

The Four Books: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, and the Works of Mencius, transl. James Legge (China: The Commercial Press, 1945).

The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West, transl. Thierry Meynard (Leiden–Boston, 2015).

The Most Venerable Book. Shang Shu Also Known as the Shu Jing. The Classic of Chronicles, transl. Martin Palmer, Jay Ramsey, Victoria Finlay (London, Penguin Books, 2014).

The Plum in the Golden Vase or Chin Ping Mei, t. 4, transl. David Tod Roy (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2011).

The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part III. The Li Ki, I-X, transl. James Legge (Oxford: Oxford University Press, 1885).

They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543–1640, ed. Michael Cooper S.J. (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1965).

Topsy-Turvy 1585. The Famous Track by Luis Frois S. J. Listing the 611 Ways European and Japanese are Contrary, ed. Robin D. Gill (Bensenville, IL: Paraverse Press, 2004).

Traité sur quelques points de la religion des Chinois. Par le R. Père Longobardi, ancien Supérieur des Missions de la Compagnie de Jésus à la Chine (Paris: Louis Guérin, 1701).

Trigault Nicolas, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu ex P. Mattaei Ricii eiusdem Societatis commentariis. Libri V ad S.D.N. Paulum V in quibus Sinensis Regni mores, leges atq. instituta & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur* (Augsburg, 1615).

Voyage de Siam des Peres Jesuites, envoyez par le Roy aux Indes & à la Chine: avec leurs observations astronomiques, et leurs remarques de physique, de géographie, d'hydrographie, et d'histoire (A Paris: Arnould Seneuze, Daniel Horthemels, 1686).

Wieger Leon, *Controversiae: Evolutio opinionum apud Sinenses ab antiquitate ad hodiernum diem* (Sien Hsien: Typis Missionis Catholicae, 1934).

Wu Ching-tzu, *The Scholars*, transl. Yang Xianyi, Gladys Yang (Beijing: Foreign Language Press, 1957).

Wu Cz'eng-en, *Wędrówka na Zachód* (Warszawa: Czytelnik, 1984).

Monografie i książki

Balazs Etienne, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, transl. H. M. Wright, ed. Arthur F. Wright (New Haven–London: Yale University Press, 1964).

Benedict Ruth, *Wzory kultury* (Warszawa: Muza, 1999).

Bingenheimer Marcus, *Island of Guanyin: Mount Putuo and its Gazetteers* (New York: Oxford University Press, 2016).

Birell Anna, *Chinese Mythology. An Introduction* (Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1993).

Bol Peter K., *Neo-Confucianism in History* (Cambridge – London: Harvard University Press, 2008).

Boxer Charles R., *The Portuguese Colonial Empire, 1415–1825* (London: Hutchinson, 1963).

Brook Timothy, Bourgon Jérôme, Blue Gregory, *Death by a Thousand Cuts* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

Buddhism in the Global Eye. Beyond East and West, ed. John S. Harding, Victor Sogen Hori, Alexander Soucy (London–New York: Bloomsbury Academic, 2020).

Chan Albert, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV* (London–New Yorks: Routledge, 2002).

Chen Huaiyu, *Seeking Monotheism in Chinese Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2025).

Chinese Gods and Myths (Ancient Cultures), ed. Rebecca Kingsley, Judith Millidge, Wayne Humphries (New Jersey: Chartwell Books, 1999).

Ching Julia, *Confucianism and Christianity: a Comparative Study* (Tokyo–New York–San Francisco: Kodansha International, 1977).

Ching Julia, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom* (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1997).

Clark Antoni E., *Catholicism and Buddhism: The Contrasting Lives and Teachings of Jesus and Buddha* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018).

Collani Claudia, *P. Joachim Bouvet S. J. Sein Leben und sein werk* (Nettetal: Steyler Verlag, 1985).

Dehergne Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma–Paris: Institutum Historicum S.I., 1973).

Deuchler Martina, *Under the Ancestors' Eyes; Kinship, Status and Locality in Premodern Korea* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2015).

Dictionary of Ming Biography 1368–1644, ed. Luther Carrington Goodrich, Chaoying Fang, t. 1-2 (New York: Columbia University Press, 1976).

Dirlau Andrei Emil, *The Religions of China (Confucianism, Daoism, Chan and Tibetan Mahayana Buddhism) and Christianity. A Historical Case Study for an Orthodox approach to the Theology of Religions and Comparative Theology: the „Empathic Exclusivism” Model*, Doctoral Thesis (summary) (Ministry of National Education and Scientific Research „1 Decembrie 1918” University in Alba Iulia, 2016).

Doolittle Justus, *Social Life of the Chinese: A Daguerreotype of Daily Life in China* (London: Sampson Low, Son, and Marston, 1868).

Doré Henri, *Recherches sur les superstitions en Chine*, II^{me} partie, t. XI (Chang-Hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1916).

Doré Henri, *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. XVIII (Chang-Hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1935).

Dudink Ad, *Catalogue of Chinese Documents in the „Propaganda Fide” Historical Archives (1622–1830)* (Roma: Urbaniana University Press, 2022).

Dumézil Georges, *Bogowie germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej* (Poznań: Replika, 2024).

Dunne George, *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decade of the Ming Dynasty* (London, 1962).

Duteil Jean-Pierre, *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine* (Paris: Éditions Arguments, 1994).

Eberhard Wolfram, *Symbole chińskie słownik*, tłum. Renata Darda (Kraków: Universitas, 2007).

Elman Benjamin, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China* (London–Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2. *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa* (Warszawa: PAX, 1994).

Eliade Mircea, *Sacrum a profanum – o istocie sfery religijnej* (Warszawa: Alatheia, 2008).

Encyclopedia of Buddhism, ed. Robert Buswell Jr (New York: Macmillan Reference, 2004).

Evans-Pritchard Edward Evan, *Religia Nuerów* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007).

Foss Theodore N., *A Jesuit Encyclopedia for China. A Guide to Jean-Baptiste du Halde's "Description... de la Chine" (1735)*, t. 1–2. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy (Chicago–Illinois, 1979).

Ge Zhaoguang, *An Intellectual History of China. Volume One. Knowledge, Thought, and Belief Before the Seventh Century CE* (Leiden-Boston, 2014).

Gernet Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures* (Cambridge, 1985).

Granet Marcel, *Chinese Thought*, transl. Daniel Bernardo (Antiqua Sapientia, 2022).

Granet Marcel, *Religie Chin* (Kraków: Znak, 1997).

Handbook of Christianity in China. Volume One: 635–1800, ed. Nicolas Standaert (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001).

Hsieh Bao Hua, *Concubinage and Servitude in Late Imperial China* (Lanham – Boulder –New York – London: Lexington, 2014).

Hsu Chu-Yun, *China. A new Cultural History*, (New York: Columbia University Press, 2012).

Hua Mei, *Chinese Clothing*, transl. Yu Hong, Zhang Lei (China Intercontinental Press, 2005).

Johns Christopher M. S., *China and the Church. Chinoiserie in Global Context* (Oakland, CA: University of California Press, 2016).

Jorgensen John, *Inventing Hui–neng the Sixth Patriarch. Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden–Boston: Brill, 2005).

Kajdański Edward, *Chiny leksykon: historia, gospodarka, kultura* (Warszawa: Książka i Wiedza, 2005).

Kang C. H., Nelson Ethel, *The Discovery of Genesis: How the Truths of Genesis Were Found Hidden in the Chinese Language* (St. Louis: Concordia Publishing House 1979).

Kasarello Lidia, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne matamorfozy w literaturze, teatrze, muzyce* (Wydawnictwo Akademickie Dialog: Warszawa, 2011).

Katechizm Katolicki przez W. X. Piotra Kanizjusza Societ: IESU Kapłana i Teologa napisany (Vilnae: 1758).

Keightley David, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1978).

Kohn Livia, *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. Justyn Hunia (Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012).

Kroeber Alfred Louis, *Istota kultury* (Warszawa: PWN, 1973).

Künstler Mieczysław J., *Mitologia chińska*, (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i filmowe, 1981).

Labuda Gerard, *Mieszko I* (Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 2002).

Lach Donald, Van Kley Edwin, *Asia in the Making of Europe. Volume III: A Century of Advance. Book 4: East Asia* (Chicago 1993).

Lebranchu Marc, *Les fabriques du taoïsme en Occident: quatre siècles de représentation et de réception du taoïsme en France et en Europe* (Paris: Université Paris sciences et lettres, 2017).

Li Yuchang, *Becoming Guanyin. Artistic Devotion of Buddhist Women in Late Imperial China* (New York: Columbia University Press, 2020).

Lie Yukou, *Prawdziwa księga pustki. Przypowieści taoistyczne*, przekł. Marcin Jacoby (Warszawa: Drzewo Babel, 2006).

Longo Giuseppe, *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini* (Milano: Springer–Verlag Italia, 2010).

Lopez Donald S., McCracken Peggy, *In Search of the Christian Buddha: How an Asian Sage Became a Medieval Saint* (New York: W.W. Norton & Company, 2014).

MacIntyre Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007).

Malinowski Bronisław, *Szkice z teorii kultury* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1958).

Mansel Philippe, *King of the World: The Life of Louis XIV* (London: Penguin Books, 2022).

Michela Fontana, *Matteo Ricci. A Jesuit in the Ming Court* (Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011).

Michele Ruggieri and Jesuits in China, ed. Eugenio Lo Sardo, Antonella Pariisi, Raffaele Pittella, t. 1-2 (Roma – Macao: Archivo di Stato di Roma – Instituto Cultural do Governo da R. A. E. de Macau, 2013).

Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record the Lord of Heaven, 1584), ed. Daniel Canaris, *Studies in the History of Christianity in East Asia*, vol.5, red. Murat Antoni Ucerler SJ, Wu Xiaoxin (Leiden: Brill, 2022).

Mission to Tibet. The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J., transl. Michael J. Sweet (Boston: Wisdom Publications 2010).

Mitamura Taisuke, *Chinese Eunuchs. The Structure of Intimate Politics* (Rutland – Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1992).

Miyazaki Ischisada, *China's Examination Hell. The Civil Service Examinations of Imperial China* (New Haven – London: Yale University, 1976).

Moffett Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia. Volume II: 1500 to 1900* (Maryknoll–New York: Orbis Books, 2005).

Moule Arthur Christopher, *Christians in China Before the Year 1550* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930).

Mungello David Emil, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: Steiner–Verlag–Wiesbaden, 1985).

Naquin Susan, *Gods of Mount Tai. Familiarity and the Material culture of North China 1000–2000*, (Brill: Leiden, 2022).

Naquin Susan, *Peking: Temples and City Life, 1400–1900* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Needham Joseph, *Science and Civilisation in China*, t. 3. *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959).

Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2006).

Parr Adam, *The Mandate of Heaven Strategy, Revolution, and the First European Translation of Sunzi's Art of War (1772)* (Leiden: Brill, 2019).

Pfister Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773 Tome I: XVIe & XVIIe siècles* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932).

Pfister Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773 Tome II: XVIIIe siècle* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1934).

Plattner Felix Alfred, *Gdy Europa szukała Azji* (Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1975).

Po-Chia Hsia Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford University Press, 2010).

Rule Paul A., *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, 1972).

Schurhammer Georg SJ, *Francis Xavier : His life, his times*, t. 1, *Europe 1506–1541*, transl. M. Joseph Costelloe S J (Rome : The Jesuit Historical Institute, 1973).

Schurhammer Georg SJ, *Francis Xavier : His life, his times*, t. 2. *India. 1541–1545*, transl. M. Joseph Costelloe S J (Rome : The Jesuit Historical Institute, 1977).

Schurhammer Georg SJ, *Francis Xavier : His life, his times*, t. 3. *Indonesia and India. 1545–1549*, transl. M. Joseph Costelloe S J (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1980).

Schurhammer Georg SJ, *Francis Xavier : His life, his times*, t. 4. *Japan and China. 1549-1552*, transl. M. Joseph Costelloe S J (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1982).

Schurz William Lytle, *The Manila Galleon* (Boston: E. P. Dutton & Co, 1939).

Shaughnessy Edward L., *A Brief History of Ancient China* (London–New York: Bloomsbury Academic, 2023).

Shaughnessy Edward L., *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels* (University of California Press, Berkeley, 1992).

Smith Huston, *Religie świata* (Warszawa: Alfa, 2005).

Smart Ninian, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1993).

Smart Ninian, *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1996).

Smart Ninian, *The World's Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Smith Richard, *The I Ching. A Biography* (New Jersey: Princeton University Press, 2012).

Sondel Janusz, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków* (Kraków: Universitas, 2001).

Spence Jonathan D., *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi*, (New York: Vintage Books, 1974).

Spence Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London–Boston: faber and faber, 1984).

Standaert Nicolas, *The Interweaving of Rituals Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe* (Washington: University of Washington Press, 2008).

Strange Tales of the Oriental Idol: An Anthology of Early European Portrayals of the Buddha, red. Donald S. Lopez Jr (Chicago–London: University of Chicago Press, 2016).

Subrahmanyam Sanjay, *The Career and Legend of Vasco da Gama* (Cambridge University Press, 1997).

The Encyclopedia of Taoism, t. 1-2, ed. Fabrizio Pregadio (London–New York: Routledge, 2008).

The Oxford Classical Dictionary. Third Edition, ed. Simon Hornblower, Anthony Spawforth (Oxford – New York: Oxford University Press, 1996).

The Princeton Dictionary of Buddhism, ed. Robert E. Buswell, Donald S. Lopez (Princeton University Press, 2014).

The Wheel and the Cross. An Anthology by Jesuits and Friends on Buddhism and Dialogue, ed. Cyril Veliath (JCAP Buddhist Studies and Dialogue Group – MAGGA Jesuit Research Center, Phnom Penh – Manila, 2021).

Todd Emmanuel, *The Explanation of Ideology. Family Structures and Social Systems* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

Toynbee Arnold, *The World and the West* (London – New York: Oxford University Press, 1953).

Tsai Shih-Shan Henry, *The Eunuchs in the Ming Dynasty* (New York: State University of New York Press, 1996).

Tu Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985).

Väth Alfons S.J., *Adam Schall von Bell: Missionar in China. Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592–1666* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1933).

Weber Max, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth, Claus Wittich (Berkeley–Los Angeles–London: University California Press, 1978).

Wessels Cornelius, *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603–1721* (New Delhi–Madras: Asian Educational Services, 1997).

Western Learning and Christianity in China: the Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell SJ, (1592-1666), t. 1, ed. Roman Malek (Nettetal: Sankt Augustin: Steyler Verlag, 1998).

Western Learning and Christianity in China: the Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell SJ, (1592-1666), t. 2, ed. Roman Malek (Nettetal: Sankt Augustin: Steyler Verlag ; China Zentrum : Monumenta Serica Institute, 1998).

Wetzel Alexandra, *Cina dalla fondazione dell'impero alla dinastia Ming* (Milano: Electa, 2006).

Wright Arthur F., *Buddhism in Chinese History* (Stanford (CA): Stanford University Press, 1959).

Yan Zi, *Famous Temples in China* (Hefei, Anhui: Huangshan Publishing House, 2012).

Yun Hsu Cho, *China. A New Cultural History*, transl. Timothy D. Baker, Michael S. Duke (New York: Columbia University Press, 2012).

Zürcher Ernst, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden–Boston: Brill 1972).

Czasopisma

Almond Philip, „The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat”, *Religious Studies* 23/3 (1987): 391–406.

Antonucci Davor, „Some Notes from Western Sources on Galdan”, *Etudes orientales* 25 (2008): 29–51.

Baillie Luiza Maria, „Father Estevao Cacella’s Report on Bhutan in 1627”, *Journal of Buthan Studies* 1/1 (1999):1–35.

Beinorius Audrius, „Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective”, *Acta Orientalia Vilnensia* 6/2 (2005): 7–22.

Bodde Derk, „Henry A. Wallace and the Ever-Normal Granary”, *The Far Eastern Quarterly*, 5/ 4 (1946): 411–426.

Boltz Judith Magee, „In Homage to T'ien-fei”, *Journal of the American Oriental Society* 106/1 (1986): 211–232.

Chan Albert, „Two Chinese Poems Written by Hsü Wei 徐渭 (1521–1593) on Michele Ruggieri, S.J. (1543-1607)”, *Monumenta Serica* 44 (1996): 317–337.

Ching Julia, „Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China”, *T'oung Pao* 83 1/3, State and Ritual in China (1997): 3–41.

Collani Claudia, „A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia”, *Monumenta Serica* 59 (2011): 315–340.

Din Jalalud, Su Hongsheng and Liu Jing „The Role of the Three Sovereigns and Five Emperors in Shaping Chinese Civilization” *International Journal of History* 6/2 (2004): 10–12.

Kim Bo-kwang. „The ‘Three National Treasures of Silla (新羅三寶)’ and Their Transfer: The Symbol of the Unification of the Koryŏ Dynasty”, *International Journal of Korean History* 22/1 (2017): 139–170.

Królikowska-Jedlińska Natalia, „How to Become a Missionary in the Orient? Litterae indipetae and Other Strategies of the Polish–Lithuanian Jesuits (1612–1721)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 28/1, (2022): 119–140.

Lee Irwin, „Divinity and Salvation: The Great Goddesses of China”, *Asian Folklore Studies* 49/1 (1990): 53–68.

Lee Ming-che, „The Early Transmission and Renditions of the Yijing: The Jesuits’ 17th to mid-18th-Century Translation Strategies and Ideologies,” *Compilation and Translation Review* 13/1 (2020): 71–114.

Malek Roman, „Chińskie oblicza Jezusa Chrystusa. Przegląd problematyki i impresje ikonograficzne”, *Nurt SVD* 48/1 (2014): 11–39.

Malinowski Gościwit, „Chińczycy w Etiopii? Seres w opowieści etiopskiej o Taegenesie i Charikleji Heliodora”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 31/1 (2021): 141–152.

Malinowski Gościwit, „Chińczycy w Starym Testamencie – Cornelius a Lapide SJ i jego egzegeza wersetu z Księgi Izajasza (49.12)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 27/1 (2021): 19–42.

Maspero Henri, „Le Taoïsme”, *Hommes et mondes* 11/45 (1950): 567–580.

Morar Florin–Stefan, „The Westerner: Matteo Ricci’s World Map and the Quandaries of European Identity in the Late Ming Dynasty”, *Journal of Jesuit Studies* 6 (2019): 14–30.

Pabel Hilmar M., „The Reform of Christian Doctrine in the Catechisms of Peter Canisius, written by Thomas Fowels SJ (Leiden: Brill, 2023)”, *Journal of Jesuit Studies* 2 (2024): 331–336.

Roover Jakob „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion”, *Numen* 61/1 (2014): 5–32.

Sarton George „Aristotle and Phyllis”, *Isis* 14/1 (1930): 8–19.

Smółucha Janusz, „Pogrzeb Mattea Ricciego SJ (1552–1610) w *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina. Kulturowa interakcja”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 29/4 (2023): 59–74.

Standaert Nicolas, „Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and their Chinese Sources”, *EASTM* 35 (2012): 11–87.

Sutton Donald S., „Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times”, *Modern China*, 33/1 (2007): 125–153.

Sweet James H., „Is History History?, Identity Politics and Teleologies of the Present” *Perspectives on History: The Magazine of the American Historical Association*, 60/6 (2022): 7–8.

Truffa Giancarlo, „Il contributo di de Ursis alla diffusione dell' astronomia occidentale nella Cina dei Ming”, *L'Idomeneo* 30 (2020): 243–266.

Volkenburg Matthew, „‘To Devise an escape from destiny’. The Role of Fortune-Telling in Korea’s Developmental Past and Neoliberal Present”, *Transactions Royal Asiatic Society. Korea Branch*, 92 (2017): 115–132.

Wadas Hanna, „Odkrycie i znaczenie steli z Xi’an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w. w ujęciu *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina SJ (1644–1713)”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 29/4 (2023): 75–88.

Wyss-Giacosa Paola, „Investigating Religion Visually. On the Role and Significance of Engravings in Athanasius Kircher’s Discourse on Idolatry”, *ASDIWAL. Revue genevoise d’anthropologie et d’histoire des religions* 7 (2012): 119–150.

Zürcher Erik. „In the Yellow Tiger’s Den: Buglio and Magalhães at the Court of Zhang Xianzhong, 1644–1647”, *Monumenta Serica* 50 (2002): 355–374.

Rozdziały w monografiach:

Arnold Lauren, „Folk Goddess or Madonna? Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin”, w: *Encounters and Dialogues. Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Xiaoxin Wu (Nettetal: Sankt Augustin, 2005), s. 227–238.

Berling Judith, „Taoism in Ming Culture”, w: *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 953–986.

Chen Hui-Hung, „Shaping the Anthropological Context of the „Salus populi Sinensis” Madonna Icon in Xian, China”, w: *Encounters between Jesuits and Protestants in Asia and the Americas*, ed. Jorge Canizares-Esguerra, Robert Alexander Markys, R. P. Hsia (Leiden-Boston: Brill, 2018), s. 90–117.

Collani Claudia „Kangxi’s Mandate of Heaven and Papal Authority”, w: *Europe Meets China, China Meets Europe: The Beginnings of European-Chinese Scientific Exchange in the 17th Century*, ed. Shu-Jyuan Deiwiks, Bernhard Führer, Therese Geulen (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2014), s. 177–209.

Danieluk Robert, „From Manuscript to Print: At the Origins of Early Jesuit Missionary Strategies of Communication”, w: *Reimagining the Globe and Cultural Exchange. The East Asian Legacies of Matteo Ricci’s World Map*, ed. Laura Hostetler (Leiden–Boston: Brill, 2024), s. 47–81.

Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

Gandolfo Romolo, „Bhutan and Tibet in European Cartography (1597–1800)”, w: *The Spider and the Piglet: Proceedings of the First International Seminar on Bhutan Studies*, ed. Karma Ura, Sonam Kinga (Thimphu: Centre for Bhutan Studies, 2004), s. 90–136.

Goossaert Vincent, „Taoists, 1644–1850”, w: *The Cambridge History of China, Volume 9, Part 2: The Ch’ing Dynasty to 1800*, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 412–457.

Hureau Sylvie, „Translations, Apocrypha, and the Emergence of the Buddhist Canon”, w: *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, red. John Lagerwey and Pengzhi Lü (Leiden–Boston: Brill, 2010), s. 749–784.

Jensen Lionel M., „The Genesis of Kongzi in Ancient Narrative. The Figurative as Historical” w: *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson (Cambridge –London: Harvard University Asia Center, 2002), s. 175–221.

Lim Jongtae, „Tributary Relations between the Chosŏn and Ch’ing Courts to 1800”, w: *The Cambridge History of China*, Volume 9, Part 2: *The Ch’ing Dynasty to 1800*, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 146–196.

Martzloff Jean-Claude, „Le calendrier chinois”, w: *Grand dictionnaire de la langue chinoise*, t. 6 (Paris–Taipei: Institut Ricci, 2001), s. 315–349.

Paternicò Luisa M., „The Manuscript of the *Sinicae Historiae Decas Prima* in the Vatican Library”, w: *Martino Martini: Man of Dialogue*, ed. Luisa M. Paternicò, Claudia von Collani, Riccardo Scartezzini (Trento: Università degli Studi di Trento, 2016), s. 285–297.

Peterson Willard, „Learning from Heaven: The Introduction of Christianity and other Western Ideas into Late Ming China”, w: *The Cambridge History of China*, Volume 8, Part 2: *The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 789–839

Po-Chia Hsia Ronnie, „The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China”, w: *Christianity and Cultures Japan & China in Comparison 1543-1644*, ed. Murat Antoni Ucerler SJ (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), s. 19–45.

Romano Antonella, „Understanding Kircher in Context”, w: *The Last Man Who Knew Everything*, ed. Paula Findlen (Routledge: New York – London, 2004), s. 405–420.

Shaughnessy Edward, „Calendar and Chronology”, w: *The Cambridge History of Ancient China*, ed. Michael Loewe, Edward L. Shaughnessy (New York: Cambridge University Press, 1999), s. 19–29.

Shu-Jyuan Deiwiks, „The Trial of Johann Adam Schall”, w: *Europe Meets China. China Meets Europe. The Beginnings of European-Chinese scientific Exchange in the 17th Century*, ed. Shu-Yuan Deiwiks, Bernhard Führer, Therese Geulen (Sankt Augustin: Institut Monumenta Sinica, 2014), s. 155–176.

Song Gang, „Between Bodhisattva and Christian Deity: Guanyin and the Virgin Mary in Late Ming China”, w: *The Constant and Changing faces of the Goddess: Goddess Traditions of Asia*, ed. Deepak Shimkhada, Phyllis K. Herman (Cambridge Scholars Publishing: Cambridge, 2008), s. 101–120.

Spence Jonathan D., „The K’ang-hsi Reign”, w: *The Cambridge History of China*, vol. 9, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 120–182.

Taylor Romeyn, „Official Religion in the Ming”, w: *The Cambridge History of China*, Volume 8, Part 2: *The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett. John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 840–892.

Tran Anh Q., „From an Indian Bodhisattva to an East Asian Goddess. The Transformation of Guanyin in Chinese Buddhism”, w: *The Wheel and the Cross. An Anthology by Jesuits and Friends on Buddhism and Dialogue*, ed. Cyril Veliath (JCAP Buddhist Studies Dialogue Group – MAGGA Jesuit Research Center: Phnom Penh – Manila, 2021), s. 75–92.

Wilson Thomas A., „Ritualizing Confucius/Kongzi. The Family and State Cults of the Sage of Culture in Imperial China”, w: *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and The Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson (Harvard University Asia Center: Cambridge – London, 2002), s. 43–94.

Witek John W., „Christianity and China: Universal Teaching from the West”, w: *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*, ed. Stephen Uhalley Jr, Xiaoxin Wu (New York: An East Gate Book, 2001), s. 11–27.

Witek John W., „Catholic Missionaries, 1644–1800”, w: *The Cambridge History of China, Volume 9, Part 2: The Ch'ing Dynasty to 1800*, ed. Willard J. Peterson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), s. 329–371.

Yen P'ing Hao, Ehr- Min Wang, „Changing Chinese Views of Western Relations, 1840–1895”, w: *Cambridge History of China*, t. 11 (Cambridge: 1980), s. 142–201.

Yü Chün-fang, „Ming Buddhism”, w: *The Cambridge History of China, Volume 8, Part 2: The Ming Dynasty, 1368–1644*, ed. Denis Twitchett, John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 893–952.

Xsia Florence, „Athanasius Kircher's China Illustrata (1667). An Apologia Pro Vita Sua”, w: *The Last Man Who Knew Everything* (Routledge: New York – London, 2004), s. 383–404.

INDEKS ZNAKÓW CHIŃSKICH

Aluoben [Alopen] 阿羅本
 Ba 八
 Bingbu 兵部
 Budan 不丹
 Chang sheng yao 長生藥
 Chongzhen 崇禎
 Chunqiu 春秋
 Da heshang 大和尚
 Da Yu 大禹
 Daojiao 道教
 Daoshi 道士
 Dao 道
 De 德
 Ding 鼎
 Er shi si xiao 二十四孝
 Fenghuang 鳳凰
 Fojiao 佛教
 Fuxi 伏羲
 Gelao 閣老
 Gongbu 工部
 Guandi 關帝
 Guanyin 觀音
 Güshi khan 固始汗
 Han Mingdi 漢明帝
 He shang 和尚
 Hingbu 刑部
 Huangdi 黃帝
 Huineng 慧能
 Jia 家
 Jiangxi 江西
 Jieyin 接印
 Jinshi 進士
 Jinzhi 金紙
 Jitian 祭天
 Junzi 君子
 Kaiyuan 開元寺
 Ketou [Koutou] 磕頭
 Kong Ji 孔伋
 Kou 口
 Lasa 拉薩
 Li Madou 利瑪竇

Amitufo [Amitabha] 阿彌陀佛
 Bagua 八卦
 Budala shan 布達拉山
 Cha 茶
 Chenghuang 城隍
 Chuan 船
 Citang 祠堂
 Da hongshui 大洪水
 Dagua 大卦
 Daonü 道女
 Daozi 道子
 Daxue 大學
 Di Ku 帝嚳
 Ditan 地壇
 Fannaο 煩惱
 Fengshan 封禪
 Fumu 父母
 Ganying 感應
 Gengshen 庚申
 Gou 狗
 Guangdong 廣東
 Gui 鬼
 Han Ai di 漢哀帝
 Han Wudi 漢武帝
 Henghe 恆河
 Hu 笏
 Hubu 戶部
 Hutuketu 呼圖克圖
 Jiaguwen 甲骨文
 Jie 桀
 Jing 景
 Jinteng 金滕
 Jisi 祭祀
 Jiuhuashan 九華山
 Juren 舉人
 Kangxi 康熙
 Kong Fuzi 孔夫子
 Kong Li 孔鯉
 Laozi 老子
 Leizu 嫫祖
 Li Shaojun 李少君

Li Zhizao 李之藻
Liang 兩
Libu 吏部
Liji 禮記
Lu Ai Gong 魯哀公
Lu 魯
Lunhui 輪迴
Luohouluo [Rachula] 羅睺羅
Luyin 路引
Mengzi 孟子
Mianguan 冕冠
Mingtang 明堂
Nanhua 南華
Nezha 哪吒
Nigu 尼姑
Qi 氣
Qianliyan 千里眼
Qilin 麒麟
Qin Shi Huangdi 秦始皇帝
Quanzhou 泉州
Ren 仁
Rong Qinwang 榮親王
San Huang Wu Di 三皇五帝
Sanqing 三清
Shandong 山東
Shangdi 上帝
Shanshen 山神
Shaozhou 韶州
Shendao 神道
Shengren 聖人
Sheng 聖
Shenxian 神仙
Shijiamouni [Śakyamuni] 釋迦牟尼
Shiji 史記
Shulianga He 叔梁紇
Shunfeng'er 順風耳
Si duan 四端
Sisheng 四生
Sishu 四書
Song Zhenzong 宋真宗
Taiji 太極
Tang Gaozong 唐高宗
Tang Shangdi 唐殤帝
Tang Xuanzong 唐玄宗

Li 理
Liaodong 遼東
Libu 禮部
Liudao 六道
Lu Ding Gong 魯定公
Luan 亂
Lunyu 論語
Luoyang 洛陽
Maliya [Maryja] 媽利呀
Mianfu 冕服
Miao 廟
Mohejiaye 摩訶迦葉
Nanzi 南子
Nianzhu 念珠
Nüwa 女媧
Qi 齊
Qianshou Guanyin 千手觀音
Qin ru pai fo 親儒排佛
Qinchai 欽差
Qufu 曲阜
Renhun 人魂
Rujiao 儒教
Sanjiao 三教
Seng 僧
Shang Tang 商湯
Shangshu 尚書
Shaohao 少皞
Shen 神
Shendu 身毒
Shengyuan 生員
Shennong 神農
Shifu 師傅
Shijing 詩經
Shujing 書經
Shun 舜
Shunzhi di 順治帝
Sima Qian 司馬遷
Sishi'er zhang jing 四十二章經
Song Xiaozong 宋孝宗
Tai hao 太皞
Taishan 泰山
Tang Gaozu 唐高祖
Tang Taizong 唐太宗
Tian 天

Tiandi 天地
Tianfei 天妃
Tianming 天命
Tianshi 天師
Tiantan 天壇
Tianzhu 天竺
Tianzi 天子
Tudi 徒弟
Wang 王
Wei Huang 惟皇
Wei Lin Gong 衛靈公
Wen 文
Wujing 五經
Xiao guo 學國
Xiemoegui 邪魔惡鬼
Xingling shuo 性靈說
Xiuxing 脩行
Xu 虛
Yalong jiang 雅礮江
Yan Hui 顏回
Yang Tingyun 楊廷筠
Yang 陽
Yao 堯
Yi 義
Yin 陰
Zengzi 曾子
Zhang 張
Zhaoqing 肇慶
Zhenshui 滇水
Zhongni 仲尼
Zhou Cheng Wang 周成王
Zhou Jing Wang 周敬王
Zhu hou 諸侯
Zhuanxu 顓頊

Tiandi 天帝
Tianhou 天後
Tianshang shengmu 天上聖母
Tianshia 天下
Tianzhu 天主
Tianzhu shilu 天主實錄
Tiezhu gong 鐵柱宮
Tuiyan zhengdao lun 推驗正道論
Wanli 萬曆
Wei Kuangguo 衛匡國
Weituo 韋馱
Wu 無
Wulun 五倫
Xiaojing 孝經
Xing shan 性善
Xiushen 修身
Xu Guangqi 徐光啓
Xueguan 學官
Yalu zangbu jiang 雅魯藏布江
Yan Zhengzai 顏徵在
Yang 羊
Yanmo [Yanluo] 閻魔
Yi ren 一人
Yijing 易經
Yishanguan 翼善冠
Zhaigong 齋工
Zhangzhai 長齋
Zhen 震
Zhiqian 紙錢
Zhongyong 中庸
Zhou Gong Dan 周公旦
Zhou 舟
Zhu Xi 朱熹
Zisi 子思