

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

Piotr Ewertowski

**Chiny w oczach hiszpańskiego dominikanina na podstawie *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China***

***ROZPRAWA DOKTORSKA***

***DZIEDZINA NAUK HUMANISTYCZNYCH***

***DYSCYPLINA HISTORIA***

Praca doktorska napisana pod kierunkiem:  
prof. UAM dra hab. Rafała Witkowskiego



**Poznań 2024**

## Spis treści

Wprowadzenie.....	4
Rozdział 1: <i>Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China</i> i jego autor	
1.1. Biogram autora.....	13
1.2. Status causae et controversiae.....	21
1.3. Historia autografu i zachowanych kopii.....	39
Rozdział 2: Świat, w którym powstał rękopis.....	43
Rozdział 3: Świat rękopisu	
3.1. Wybrani aktorzy.....	96
3.1.1. Aktorzy indywidualni.....	97
3.1.2. Aktorzy zbiorowi.....	123
3.2. Theatrum Mundi.....	126
Rozdział 4: Świat oczami Victorio Riccio	
4.1. Źródła erudycji.....	135
4.2. Władza świecka i duchowna.....	138
4.2.1. Wygnanie arcybiskupa Hernando Guerrero a powstanie emigracji chińskiej na Filipinach.....	146
4.3. Hiszpanie i reszta świata. Katolicy, chrześcijanie innych wyznań oraz religie niechrześcijańskie.....	150
4.3.1. Religie niechrześcijańskie.....	151
4.3.2. Chrześcijanie wyznania niekatolickiego.....	191
4.4. „Starzy” katolicy z Europy i „nowi” katolicy z Chin.....	199
4.4.1. Prześladowania.....	201
4.4.2. Problemy w nauczaniu zasad wiary.....	216
4.4.3. Kobiety konsekrowane i apostołki.....	224
4.4.4. Mandaryni.....	231
4.5. Jezuici. Spór akomodacyjny.....	235
4.6. Działanie Boga w świecie. Cuda.....	242

4.7. Nie tylko kara Boża. Choroby.....	252
Podsumowanie.....	255
Bibliografia.....	259

## Wprowadzenie

Kiedy po raz pierwszy dowiedziałem się o rękopisie *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* autorstwa dominikanina Victorio Ricciego, to nie zwróciłem na niego większej uwagi, lecz potraktowałem go jako ciekawostkę. Znalazłem informację o nim w przypisie. Prof. Eugenio Menegon z Bostonu odwoływał się do niego w swoim artykule pt. *Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition* opublikowanym w 2003 roku w czasopiśmie naukowym *Monumenta Serica*.<sup>1</sup> Zostało mi jednak w pamięci, że istnieją nigdy niepublikowane manuskrypty traktujące na przykład o tak mało jeszcze znanym zagadnieniu jak chrześcijańskie dziewice konsekrowane w XVII wieku. Zawsze bowiem interesowały mnie dzieje „zwyczajnych ludzi”, o których historia często milczy z powodu braku źródeł, a czasem po prostu zainteresowania badaczy. To ostatnie w ostatnich latach gwałtownie się zmienia. Jeszcze ciekawsza zawsze wydawała mi się opowieść o wspólnocie Kościoła z perspektywy jego „zwyczajnych” członków, o ich duchowości i życiu codziennym, nie tylko o biskupach, wielkich misjonarzach i mistykach. Chociaż dzieło Victorio Ricciego nie jest taką opowieścią, to zawiera w sobie wiele informacji o tych „zwyczajnych” katolikach w Chinach, których dominikanin potrafił jednak przedstawiać w sposób niezwykle. Przeczynałem, że tam będzie można znaleźć takie dane.

Dlatego gdy mój promotor, prof. Rafał Witkowski, zasugerował, że byłoby warto w ramach doktoratu zająć się jakimś konkretnym, nieznanym jeszcze szerzej, źródłem, to pomyślałem o właśnie o *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*. To był dobry wybór. Wkrótce pojechałem do archiwum dominikańskiego w Ávila. Zapoznałem się także z tekstami prof. Anny Busquets Alemany z Universitat Oberta de Catalunya, która jako jeden z nielicznych

---

<sup>1</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition*, *Monumenta Serica*, t. 51 (2003), ss. 335-365.

naukowców, badała fragmenty rękopisu Victorio Ricciego. Cieszyłem się, że mogę zajmować się nie tylko bardzo mało znanym i nigdy nie opublikowanym w całości źródłem, lecz także dotyczącym działalności w Państwie Środka zakonu, który został w pewien sposób przysłonięty przez ewangelizację Towarzystwa Jezusowego. Kiedy mówiłem, że zagłębiając się w dzieje katolickich misji w Chinach, to zawsze uzyskiwałem odpowiedź „jezuici”<sup>2</sup>. Nic dziwnego, wszak zgromadzenie to osiągnęło niebywałe sukcesy ewangelizacyjne. Misjonarze Towarzystwa Jezusowego nie tylko dotarli na sam dwór w Pekinie, nie tylko pozyskali dla Kościoła wielu przedstawicieli elit chińskich, nie tylko byli szanowanymi uczonymi mianowanymi na wysokie stanowiska w Chinach, lecz nawet zdołali ochrzcić rodzinę cesarza Yongli z południowej dynastii Ming, w tym jego syna i następcę, który otrzymał znamienne imię Konstantyn. Sam w końcu z wielką przyjemnością badałem pisma Martino Martiniego oraz Michała Boyma, na czym oparłem swoją pracę magisterską pt. *Stosunek Towarzystwa*

---

<sup>2</sup> Por. A. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, New York-London: An East Gate Book, 2002; A. Chan, *Johann Adam Schall in the Pei-Yu Lu of T'an Ch'ien and in the Eyes of his contemporaries*, [w:] *Western Learning and Christianity in China*, ed. R. Malek, t. 1, Monumenta Serica XXXV/1, Nettetal, Steyer Verlag 1998, s. 273-302; C. de Dalmases, *El ideal apostólico de S. Ignatio*, Estudios Eclesiásticos, 1956, nr 30, s. 305-323; C. de Dalmases, *Ignacy Loyola. Życie i dzieło*, tłum. B. Steczek, A. Wolanin, Kraków: WAM, 2002; G. Dumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, w: *Servire nella Chiesa* (Collana di Spiritualità Ignaziana, Saggi 2), Roma 1973, s. 125-141; M. Friedrich, *Organisation und Kommunikationsstrukturen der Gesellschaft Jesu in der Frühen Neuzeit / Organization and Communication in the Society of Jesus (1540-1773)*, w: *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globalization in the History of Christianity*, hrsg. K. Koschorke, Wiesbaden 2012, s. 83-103; J. Konior, *La Visione Ignatiana Nell'Evangelizzazione del Mondo*, Studia Misjologiczne. Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich 2009, t. 2, s. 57-94; R. Skowron, *Brożek, jezuici i Chiny. Polski epizod do dziejów dialogu Zachodu ze Wschodem w XVII wieku*, [w:] *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, 15-16 października 1998*, Warszawa 2000, s. 117-125; *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall con Bell S. J. (1592-1666)*, ed. R. Malek SVD, vol. 1-2, Sankt Augustin: Nettetal 1998; J. Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich). The History of Polish-Chinese Cultural Contacts in the XVII Century (Jesuit Missions Examples)*, Kraków: Akademia Ignatianum. WAM, 2013.

*Jezusowego do zmian dynastycznych w Chinach w XVII w.*, którą pisałem pod kierunkiem prof. Kazimierza Ilskiego.

O franciszkanach, augustianach czy w końcu dominikanach pisało się trochę mniej. Dokładam więc niniejszą pracą swoją małą cegielkę, która uczyni obraz ewangelizacji Chin oraz tamtejszego młodego Kościoła w czasach wczesnonowożytnych bardziej urozmaiconym i szczegółowym<sup>3</sup>. Zasadniczym celem rozprawy jest ocenić wiarygodność przekazu Victorio Ricciego. Zamierzałem ukazać nie tyle to, co autor pisał, ale przede wszystkim **jak** o tych rzeczach pisał. Mam nadzieję, że udało mi się to zadanie zrealizować w wystarczającym stopniu. Nie mam jednocześnie wątpliwości, że *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* ma wciąż wiele tajemnic do odkrycia. Ta praca nie pretenduje do opisanie każdego aspektu manuskryptu Victorio Ricciego, lecz do przedstawienia świata, a przede wszystkim Chin, w

---

<sup>3</sup> O historii chrześcijaństwa w Chinach por. z bogatej literatury przedmiotu: *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, ed. I. Eber, Sze-Kar Wan, K. Walf, Jerusalem 1999; M. Chang, *A historical sketch of Christianity in China*, Taipei 1985; M. Chang, *Christianity in China*, Taiwan: Window Press, 1985; *Christianity and Cultures, Japan & China in Comparison 1543-1644*, Institutum Historicum Societatis Iesu, seria: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, V. 68, Roma 2009; C. von Collani, *From Accomodation to Chinese Theology*, w: *Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective*, ed. P.C. M. Wang, Monumenta Serica, Sankt Augustin 2007, s. 14-45; J. Dehergne SI, *Le Chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)*, Monumenta Serica, t. 16 (1757), s. 1-136; J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Bibliotheca Instituti Historici S. I., t. 37, Roma-Paris 1973; L. Grzebień, *The Perception of the Asian Missions in Sixteenth to Seventeenth Century Poland during the Period of Re-Catholicisation*, Monumenta Serica, 2011, nr 59, s. 177-189; *Handbook of Christianity in China*, ed. N. Standeart, vol. 1, Leiden, Boston, Köln 2001; R. Hart, *Imagining Civilizations: China, the West and Their First Encounter*, New York: Johns Hopkins University Press, 2012; S. Hsia, *Literarische Darstellung der Jesuitenmission in China*, w: *Western Learning and Christianity in China*, ed. R. Malek, wyd. 2, Monumenta Serica XXV/2, China-Zentrum and the Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 1998, s. 983-1000; A. Mingana, *The early spread of Christianity in Central Asia and the Far-East, A New Document*, reprinted with Additions from: „The Bulletin of the J. Rylands Library” 1925, nr 9, s. 2-80; A.C. Moule, *Christians in China before the year 1550*, London 1930; A.C. Moule, *The primitive failure of Christianity in China*, International Review of Missions, 1931, s. 456-459; P. Pelliot, *Un témoignage éventuel sur le christianisme à Canton au XI siècle*, w: *Mélanges chinois et buddhiques*, Bruxelles 1932, s. 217-219; J. W. Witek, *Christianity and China Universal Teaching from the West*, w: *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, red. S. Uhalley Jr., Xiaoxin Wu, New York, London 2001, s. 11-27.

oczach tego dominikanina, jaki wyłania się z napisanego przez niego dzieła. Autor poruszał w swoim dziele epizodycznie także inne kraje i kręgi kulturowe, lecz to jego spojrzenie na Państwo Środkiem interesowało mnie najbardziej. Poselstwo Ricciego od Zheng Chenggonga do Manili czy związane z tym powstanie w 1662 roku zostało już opisane w literaturze, dlatego nie koncentruję na tym swojej uwagi, poza elementami, które pomogły lepiej sportretować sposób widzenia świata przez tego dominikanina.

Myślę, że we wstępie należy wyjaśnić, dlaczego w tytule mowa jest o “hiszpańskim” dominikaninie, skoro Victorio Riccio (a właściwie Vittorio Ricci) pochodził z Włoch. Szczegóły jego biografii podaje w pierwszym rozdziale, ale tutaj chciałbym krótko “wytłumaczyć się” z tego tytułu. W tamtym czasie nasza współczesna idea narodu i narodowości jeszcze nie istniała. W Europie identyfikowano się wówczas bardziej przez religię, regionalizmy czy przez bycie poddanym danego władcy. Riccio został wysłany na misje pod hiszpańskim patronatem. Autor badanego przeze mnie rękopisu całkowicie utożsamiał się z hiszpańskim imperium, co będzie mógł czytelnik zobaczyć podczas lektury tej pracy. Cieszył się z jego zwycięstw, a z powodu porażek smucił. Pisał po hiszpańsku i sam siebie nazywał hiszpańską wersją swojego imienia i nazwiska. W dużej mierze przesiąkł więc hiszpańską kulturą i hiszpańskim sposobem myślenia. Jako że wspomnianym celem tej pracy jest ukazać i przeanalizować przekaz Victorio Ricciego w manuskrypcie, to uznałem, że warto podkreślić, iż jego spojrzenie na opisywane sprawy jest “hiszpańskie”, a przynajmniej w dużej mierze przesiąknięte tym, jak na świat patrzyli ówczesni Hiszpanie.

Rozprawa składa się z 4 rozdziałów. Pierwszy rozdział przedstawia biogram Victorio Ricciego oraz obecny stan badań nad rękopisami, a także historię autografu i zachowanych kopii. Manuskrypty używane były przez niewielu historyków podczas ich badań. Nie istnieją bardziej szczegółowe i wyczerpujące opracowania na temat samych rękopisów. Nigdy nie były one też publikowane poza pewnymi fragmentami. Dzieło zachowało się w dwóch

podstawowych kopiach. Jedna z nich pochodzi z XVII w. i została wykonana przez Fernando Valenzuelę, *valido* królowej-regentki Marianny Austriackiej, skazanego na wygnanie na Filipiny. Druga kopia pochodzi z XIX w., a jej autor jest nieznany. Obie kopie właściwie nie różnią się między sobą. Sam autograf Ricciego zaginął.

Drugi rozdział jest faktograficznym wprowadzeniem w świat, w którym żył Victorio Riccio. Trzeci z kolei prezentuje wybrane osoby oraz miejsca, sportretowane w rękopisie. Czwarty rozdział stanowi analizę świata w oczach autora rękopisu oraz wiarygodności jego przekazu. Dominikanin czerpał swoje informacje z dość szerokiego zasobu źródeł. Korzystał z pism oraz wspomnień swoich współpracowników z zakonu, jak również z dzieł jezuitów. Nie brakuje odniesień do klasycznej literatury chińskiej oraz kronik historycznych tego państwa. Pewną część informacji stanowią historie zasłyszane przez Ricciego przez miejscowych katolików. W trzeciej księdze autor skupia się w dużej mierze na własnych wspomnieniach oraz obserwacjach. Choć większość wydarzeń Riccio opisuje prawidłowo, to niektóre z nich są przedstawiane przez autora błędnie – nie zgadzają się fakty lub sekwencja zdarzeń. Dotyczy to wydarzeń, których sam nie był świadkiem. Upraszczał czasem procesy przyczynowo-skutkowe, przypisując zepsucie i złe intencje ludziom skonfliktowanym z Kościołem, a szczególne cnoty jego przedstawicielom. Tak było na przykład w przypadku konfliktu gubernatora Manili Pedra de Corcuery a arcybiskupem Hernando Guerrero. Nie oznacza to, że nie widział grzechów katolików świeckich i duchownych. Przytaczając takie fakty wykorzystywał je, by ukazywać, czego chrześcijanie powinni się wystrzegać.

Riccio dobrze znał wiele zwyczajów oraz tradycji chińskich<sup>4</sup>. Cytował dzieła klasyków myśli chińskiej. Zdarzało się jednak, że przytaczał fragmenty,

---

<sup>4</sup> O rozwoju cywilizacji chińskiej z bogatej literatury por. F. Avanzini, *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004; C. Blunden, M. Elvin, *Wielkie kultury świata – Chiny*, tłum. M.J. Künstler, Warszawa 1997; *Chiny, kraj niebiańskiego smoka. Kultura, filozofia, religia, nauka, sztuka, architektura, dziedzictwo czterech tysięcy lat*, red. E.L. Shaughnesy, tłum. A.K. Maleszko i B.



których nie znajdujemy w cytowanych tekstach. W konfucjanizmie dostrzegał liczne podobieństwa z chrześcijaństwem i pewne zalety, co paradoksalnie skłoniło go do uznania tej doktryny za najbardziej „niebezpieczną”. Sądził bowiem, że przez swoje podobieństwa skłania zwolenników tzw. „rytów chińskich” do tolerancji bałwochwalstwa wśród chińskich katolików. Podobnie jak reszta misjonarzy z zakonów żebraczych był przeciwnikiem metody ewangelizacyjnej stosowanej przez Towarzystwo Jezusowe.

Opisy życia katolików są utrzymane w duchu hagiografii. Riccio prezentuje historie nawróceń, heroicznej wiary i męczeństwa. Podkreśla bohaterstwo i wytrwałość chińskich chrześcijan wobec wielu przeciwności. Podobnie przedstawia pracę dominikanów, ukazując ich czyny miłosierdzia oraz sukcesy misyjne. O niechrześcijanach wyrażał się często dobrze i dostrzega ich dobro oraz mądrość praw w krajach niechrześcijańskich. Jednocześnie przypisuje im niezdolność do pewnych form miłosierdzia i nieczułość na krzywdy. Życie katolików w Chinach jest w oczach Ricciego pełne cudów, a ich prześladowcy bywają karani przez Boga. Podobnie dzieje chrześcijaństwa w Państwie Środka odmalował jako pełne znaków i szczególnych ingerencji Bożych.

Korzystałem z obu wersji rękopisów, które przetrwały do naszych czasów – kopii XVII-wiecznej i XIX-wiecznej – oraz z drukowanych egzemplarzy ich obu przepisanych na komputer przez anonimowych dominikanów z Ávila. Wersje drukowane poza drobnymi literówkami odzwierciedlają rękopisy. Fragmenty

---

Mierzejewska, Warszawa 2006; Chou Ling, *Sztuka chińska od początków dynastii Tang*, tłum. P. Parandowski, Warszawa: Arkady, 1978; J. Fenby, *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, tłum. J. Wąsiński, J. Wołk-Łaniewski, Kraków 2009; J. L. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, WUJ, Kraków 2010; Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa: PWN, 2001; J. Gernet, *Inteligencja Chin, społeczeństwo i mentalność*, red. i korekta S. Koziń-Zielińska, Warszawa 1994; M.J. Künstler, *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa: WN PWN, 2007; M.J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa: Dialog, 2007; W.S. Morton, Ch.M. Lewis, *Chiny – historia i kultura*, tłum. B.S. Zemanek, Kraków: WUJ, 2007; P. Picquart, *Imperium chińskie, historia i terażniejszość chińskiej diaspory*, tłum. I. Kałużńska, Warszawa: Dialog, 2006; W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław-Warszawa-Gdańsk-Kraków: Ossolineum, 1974.

*Hechos* przytaczam w niniejszej pracy tak, jak one zostały zapisane w kopii, z której je cytuję. Różnice między XVII-wieczną wersją a XIX-wieczną dotyczą głównie zapisu słów. W tej drugiej w większości zgadza się on ze współczesnymi standardami języka hiszpańskiego. Przykładowo w starszej kopii słowo “skarb” zapisane zostało jako *thesorro*, w nowszej jest to już *tesoro*. Cytaty lub nawet pojedyncze słowa z rękopisu są zaznaczone kursywą, ich tłumaczenie z kolei umieściłem w cudzysłowie. W przypisach dodałem księgę, rozdział oraz numer akapitu (numerowanego oryginalnie przez Victorio Riccio), z którego pochodzi dany ustęp lub zaczerpnięta informacja. Przykładowo wyjątek z książki trzeciej rozdziału 2 i akapitu 5 został zapisany jako “Lib. 3, cap. 2, 5.”. Fragmenty z innych źródeł są zapisane w cudzysłowie. Kursywa zarezerwowana została jedynie dla oryginalnych passusów z *Hechos*, pewnych specyficznych nazw z innych języków oraz tytułów książek czy artykułów.

Na koniec chciałbym podziękować wszystkim osobom, bez których ta praca pewnie nigdy by nie powstała. Dziękuję w pierwszej kolejności mojemu promotorowi, prof. Rafałowi Witkowskiemu, który zainspirował mnie do podjęcia się właśnie tego tematu i badań źródłowych. Zawsze pomagał mi w organizowaniu kwerend i koniecznych wyjazdów, zbieraniu potrzebnej literatury czy w sprawach formalnych. Zawsze we mnie wierzył i wspierał mnie w zamierzeniach, które podejmowałem. Pomimo wielkiego obciążenia obowiązkami jako prorektor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu znajdował czas, żeby się spotkać, porozmawiać, udzielić tak przydatnych rad i wskazówek. W końcu jego doświadczenie i wiedza okazały się nieocenioną pomocą w pisaniu pracy doktorskiej. Dzisiaj już wiem, że wybór prof. Rafała Witkowskiego na promotora to była dobra i kluczowa decyzja.

Chciałbym podziękować ojcu Emilano Perezowi OP, dyrektorowi dominikaskiego archiwum Prowincji Rożańca Świętego w Ávila. Dziękuję za zaufanie i udostępnienie mi oryginalnych rękopisów, z którymi trzeba obchodzić się bardzo ostrożnie z powodu ich stanu fizycznego. Szukał razem ze mną

zaginionych fragmentów. Przyjął mnie do archiwum na praktyki Erasmus, dzięki czemu mogłem spokojnie pracować i spisywać treść rękopisów, a także wykonać ich fotokopie. Serdeczne podziękowania składam także na ręce prof. Anny Busquets Alemany, która udzieliła mi licznych wskazówek, znalazła dla mnie czas na kilkugodzinną rozmowę o rękopisie podczas mojej wizyty w Barcelonie. Dzięki życzliwości udostępniła mi także swoje artykuły jeszcze przed ich publikacją, które okazały się przydatne w trakcie moich badań.

Wyrazy wdzięczności kieruję także do prof. Moniki Miazek-Męczyńskiej, choć nie była bezpośrednio zaangażowana w moje prace nad doktoratem. To jednak ona wskazała mi Chiny jako potencjalny kierunek zainteresowań badawczych. Wprowadziła mnie w świat sinolatynistyki oraz zachodnich źródeł na temat Państwa Środka. Jako moja tutorka na Międzyobszarowych Indywidualnych Studiach Humanistycznych i Społecznych wspierała mój rozwój naukowy, poświęciła mi mnóstwo czasu, udzieliła licznych cennych wskazówek, pomogła jeszcze na studiach magisterskich zorganizować kwerendy, które zaowocowały również na doktoracie. Z perspektywy czasu widzę, że była mentorką, bez której nie znalazłbym się w miejscu, w którym jestem teraz. Nie mogę też nie wspomnieć o prof. Kazimierzu Ilskim, który wsparł mnie mocno, gdy zmieniałem tematykę swoich badań z bliskiego mu chrześcijaństwa w późnym okresie Imperium Rzymskiego na wczesnonowożytne Chiny. Zgodził się zostać moim promotorem pracy magisterskiej. Sam też zasugerował prof. Rafała Witkowskiego jako potencjalnego promotora. Z serca dziękuję. Wdzięczny jestem również prof. Krzysztofowi Kaczmarkowi, dyrektorowi studiów doktoranckich na Wydziale Historii UAM, który z wyrozumiałością podchodził do opóźnień i zawirowań spowodowanych przez pandemię. Podziękowania należą się pani Agnieszce Piaseckiej, która z wielką cierpliwością pomagała przejść przez wymaganą biurokrację. Podobnie pani Arleta Szymańska wsparła w tych ostatnich krokach w zbieraniu licznej i koniecznej dokumentacji.

Dziękuję z serca wszystkim osobom powyżej wymienionym, a także wszystkim innym, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do powstania tej pracy, czy to pod względem merytorycznym, czy pod względem formalnym czy pod każdym innym. Jeszcze wiele mógłbym tutaj na ten temat pisać. Może się wydawać, że pisanie tak długich podziękowań jest przesadzone. Ja jednak dostrzegam, że niniejsza dyzertacja nie jest tylko i wyłącznie moim dziełem. Przecież jako autor nie zrobiłbym niczego bez mentorów, którzy podzielili się doświadczeniem, wiedzą, czy pomocnikami, którzy pomogli w sprawach organizacyjnych. Każda praca jest nie tylko indywidualnym dziełem autora, lecz także wytworem wspólnoty, z której on pochodzi, czy to akademickiej czy przyjacielskiej czy szerzej środowiska społecznego. Nie tworzyłem bowiem w próżni.

Zapopan, 03.10.2024

## Rozdział 1

### *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China i jego autor*

#### 1.1. Biogram autora

Autor rękopisu pochodził ze znanego i wpływowego rodu Riccich. Z rodziny tej pochodziło wielu zakonników.<sup>5</sup> Niedalekimi krewnymi Victorio byli także pochodzący z Maceraty Matteo Ricci (1552-1610)<sup>6</sup>, wielki prekursor misji jezuickich w Chinach, oraz urodzona we Florencji mistyczka i stygmatyczka św. Katarzyna del Ricci (1552-1590).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Zob. J. Quetif, J. Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrate*, v. 2, Paris: Ballard et Simart, 1721, s. 762.

<sup>6</sup> Literatura na temat Matteo Ricciego jest przeogromna. Jeśli chodzi o biografię to kilka najważniejszych pozycji to: R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci (1552-1610)*, Oxford: Oxford University Press, 2010; G. Andreotti, *Un gesuita in Cina (1552–1610): Matteo Ricci dall'Italia a Pechino*. Milan: Rizzoli, 2001; polską biografię jezuitę napisał J. Konior, *Matteo Ricci*, Kraków: WAM, 2013. Można też zajrzeć do tej pracy popularnonaukowej: M. Fontana, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2011. O ważnej biografii Ricciego pióra innego jezuickiego misjonarza Giulio Aleniego (1582 – 1649), która zawiera teksty ówczesnych uczonych chińskim poświęcone Ricciemu: G. Criveller, *Matteo Ricci and Giulio Aleni in Late Ming China*, „Bulletin of Portuguese and Japanese Studies” (2016), s. II, v. 2, ss. 27-40. O metodzie akomodacyjnej Ricciego i jezuitów: M. Miazek, *Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna*, „Fundamenta Europea”, Fasciculus IV, Gniezno: Collegium Europaeum Gnesnense, 2005, ss. 7-15; J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Roma 1995; G. Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' presentation o Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute Variétés Sinologiques – New Series 86, Fondazione Civiltà Bresciana – Annali 10, 1997; J. Konior, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci i Michał Boym SJ.*, w: *Chrystologia chińska*, red. D. Klejnowski-Różycki, Opole 2008, s. 133-155; V. Shen, *Generosity towards the Other. Matteo Ricci's Strategy of Strangification in China*, w: *Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective*, red. P.C.M. Wang, Monumenta Serica, Sankt Augustin 2007, s. 53-57; F. Follo, *Matteo Ricci. Przyjaźń i kontakty międzyludzkie*, *Chiny Dzisiaj*, R. 5 (2010), nr 4, s. 23-26.

<sup>7</sup> T. M. Gentili, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, v. 2, Roma: Tipografia Poliglotta, 1887, s. 71-72. Żywot Katarzyny del Ricci: D. M. Sandrini, *Vita di Santa Caterina de' Ricci, Nobile Fiorentina, Monaca professa ne Monastero di San Vincenzo di Prato dell'Ordine*, Florence: Francesco Moücke, 1747.

Jego ojcem był Agnolo di Francesco Ricci, matką zaś Alessandra di Bastiano Faini. Urodził się 18 stycznia 1621 roku w Santa Maria de Cintoia na przedmieściach Florencji. Ochrzczony tego samego dnia w katedrze Santa Maria del Fiore otrzymał imię Francesco, zapewne po dziadku.<sup>8</sup> Nie wiemy prawie nic o jego dzieciństwie i młodości przed wstąpieniem do zakonu.

Idąc śladem wielu swoich krewnych 1 stycznia 1631 roku przyjął habit dominikański w klasztorze Świętego Dominika w Fiesole<sup>9</sup>, znajdującym się zaledwie kilka kilometrów od Florencji, i obrał zakonne imię Vittorio Giovanni Battista.<sup>10</sup> Nie wiemy dokładnie, kiedy zaczął posługiwać się zhispanizowaną wersją swojego imienia i nazwiska jako Victorio Riccio, natomiast tak podpisywał się, przebywając już w Chinach, tak też nazywa sam siebie w wielu miejscach w *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*.<sup>11</sup> Wieczystą profesję złożył w tym samym konwencie w Fiesole 2 lutego 1634<sup>12</sup> albo 1635<sup>13</sup> roku. Przez jakiś czas uczył się w kolegium Świętego Tomasza w Rzymie<sup>14</sup>, by wrócić potem do klasztoru w Fiesole i wykładać tam filozofię.<sup>15</sup>

Riccio zapragnął jednak wyjechać na misje i złożył podanie, by móc udać się do Azji wraz z innym dominikaninem, ojcem Juanem Bautistą de Moralesem (ok. 1597 – 1664), który właśnie przebywał w Europie, by lobbować za

---

<sup>8</sup> E. Menegon, *Ricci Francesco*, [w:] *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, s. 243.

<sup>9</sup> O konwencie pisała M. Cipriani, *La Chiesa e il Convento di San Domenico di Fiesole*, Firenze: Nerbini, 2014.

<sup>10</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 243.

<sup>11</sup> Tak na przykład podpisał się na stronie tytułowej swojej kroniki, por. V. Riccio, *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*.

<sup>12</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico: vida del padre Victorio Riccio*, Madrid: Studium, 1955, s. 8.

<sup>13</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 243.

<sup>14</sup> Założonym w 1577 roku przez byłego biskupa Cuzco w Peru, Juana Solano (ok. 1505 – 1580), zob. C. Longo, *Fr. Juan Solano O.P. (1505 ca – 1580) e la fondazione del “Collegium S. Thomae de Urbe” (1577)*, [w:] *La formazione integrale domenicana: al servizio della Chiesa e della società: atti del Congresso internazionale Pontificia Università S. Tommaso Roma, 23-24 novembre 1994*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996, s. 177.

<sup>15</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 9.

potępieniem jezuickiej metody akomodacyjnej.<sup>16</sup> Pochodzący z Andaluzji misjonarz był jedną z głównych postaci trwającego wówczas sporu o stosowane przez jezuitów tzw. rytów chińskich. Polegały one na akceptacji niektórych tradycyjnych chińskich obrzędów i pojęć jako akceptowalnych z chrześcijańskiego punktu widzenia.<sup>17</sup> Ojciec Victorio został przydzielony do filipińskiej prowincji Różańca Świętego, która obejmowała także inne tereny misyjne w Azji Wschodniej.<sup>18</sup> 1644 roku wyruszył do Madrytu, by przygotować się na podróż do Manili. Wkrótce jednak wrócił do Rzymu z polecenia Moralesa jako prokurator prowincjonalny, aby w otoczeniu nowego papieża Innocentego X kontynuować starania o wydanie dekretu zakazującego „rytów chińskich”. Kongregacja Krzewienia Wiary wydała taki dokument 12 września 1645 roku, Riccio zaś został mianowany profesorem uniwersytetu św. Tomasza w Manili.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 243.

<sup>17</sup> Obszernie o sporach wokół „rytów chińskich” zob. G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy: From its beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985; M. Bednarz, *Spór o obrządki chińskie i malabarskie XVII-XX w.*, w: F.A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, tłum. A. Starzeński, M. Bednarz SI, Kraków 1975, s. 286-302; J. Konior, *The Jesuits' Painful Missionary Period: The Chinese Rites Controversy*, *Studia Missionalia*, 2011, nr 60, s. 181-193; A. Masakazu, *Solutions to Chinese Rites Controversy proposed by Antonio Rubino SJ (1578-1643), visitor to Japan i China*, w: *Christianity and Cultures, Japan & China in Comparison 1543-1644*, Institutum Historicum Societatis Iesu, seria: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, V. 68, Roma 2009, s. 151-168; *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, Translations by D.F.St. Sure SJ, Edited with Introductions and Summaries by Ray R. Noll. W: „Studies in Chinese-Western Cultural History”, nr 1, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco 1982, s. 1-94. Więcej w rozdziale „Świat, w którym powstał rękopis”.

<sup>18</sup> Została oficjalnie proklamowana w 1582 r., w czym główny udział miał świeżo mianowany biskup Manili Domingo de Salazar OP, znany z obrony lokalnej ludności przed nadużyciami ze strony hiszpańskich kolonistów tzw. encomenderos. Zob. H. de la Costa, *Church and State in the Philippines during the Administration of Bishop Salazar, 1581 – 1594*, „The Hispanic American Historical Review”, vol. 30 (3), Durham: Duke University Press, 1950, ss. 314 – 335; L. Gutierrez, *Domingo de Salazar OP, Primer Obispo de Filipinas, 1512 – 1594. Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra*, „Philippiniana Sacra” XI (33), Manila: University of Santo Tomas, 1976, ss. 449 – 496. Pierwsza historia dotycząca tej prowincji została napisana jeszcze przed pojawieniem się Victorio Riccio w Azji, zob. D. Aduarte, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón, y China*, v. I-II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1962-63.

<sup>19</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 243.

Wsiadł na statek generała Lorenzo Fernandez de Cordoby do Nowej Hiszpanii latem 1646 roku, by dopłynąć do Meksyku 13 września tego samego roku, po około dwumiesięcznej podróży.<sup>20</sup> W stronę Filipin wyruszył jednak dopiero po wielu miesiącach oczekiwania. Jego okręt dobił do brzegów dzisiejszej prowincji Aurora, na północny wschód od Manili, 8 kwietnia 1648 roku. Wraz z towarzyszami musiał pokonać 12 dni marszu w niesprzyjającej pogodzie, by dotrzeć do stolicy hiszpańskich Filipin.<sup>21</sup> Na miejscu przeznaczono go do misji znacznie trudniejszej niż Filipiny – do Chin. W tym celu rozpoczął pracę w parafii Trzech Króli w chińskiej dzielnicy Parián.<sup>22</sup> Od 20 kwietnia 1652 roku pracował w szpitalu Świętego Gabriela dla Chińczyków. Dwa lata później mianowano go prokuratorem generalnym prowincji, pełniąc jednocześnie funkcję sekretarza prowincji i mistrza nowicjatu.<sup>23</sup> Przy tym wszystkim miał czas, by uczyć się języka chińskiego. Otoczony chińskim językiem z południa prowincji Fujian, skąd pochodziła większość imigrantów z kontynentu, opanował dialekt z Xiamen bardzo dobrze. Napisał też katechizm po chińsku.<sup>24</sup>

W końcu w 1655 roku odpłynął do Państwa Środka wraz z czterema współbraćmi.<sup>25</sup> Miejscem ich misji była prowincja Fujian, kontrolowana wówczas przez wiernego upadającej w tym czasie dynastii Ming, Zheng Chenggonga (1624-1662), znanego w europejskich źródłach jako Koxinga.<sup>26</sup> Podczas gdy inni udali się do północnych rejonów prowincji, Riccio został na

---

<sup>20</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, ss. 12-13.

<sup>21</sup> Zh. Huang, *Victorio Riccio: el primer misionero dominico de Xiamen, 1655 – 1664*, [w:] *Transocéanos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI – XVIII)*, Barcelona: Bellaterra, 2019, s. 151.

<sup>22</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 243.

<sup>23</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 15.

<sup>24</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 243.

<sup>25</sup> Wraz z nim wyruszyli Raimundo de Valle, Domingo Coronado, Diego Rodriguez i chiński konwertyta Gregorio Lo, por. J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 19.

<sup>26</sup> Więcej na temat samych zmian dynastycznych w Chinach oraz postaci Zheng Chenggonga piszę w rozdziale „Świat, w którym powstał rękopis”. Biografia w języku europejskim (włoski) zob. P. Carloti, *Zheng Chenggong*, Napoli: Istituto universitario orientale, 1995. O Zhengu na Tajwanie pisał na przykład: W. Chen, *鄭芝龍大傳*, Taipei: Yuan-Liou Publishing, 1998.



południu, w Xiamen. Miał on w mieście dwa podstawowe zadania – dbać o nawróconych na katolicyzm Chińczyków, którzy wracali do ojczyzny z Filipin, oraz zapewniać odpowiednią komunikację pomiędzy Manilą a Xiamen<sup>27</sup> Dominikanin zakupił mały domek naprzeciwko pałacu Koxingi i wkrótce otworzył też pierwszy w mieście kościół.<sup>28</sup> W Chinach powszechne było zostawianie niemowląt przez rodziców, czy to z powodu płci, choroby, wad genetycznych, czy z przyczyn ekonomicznych.<sup>29</sup> Riccio poruszony cierpieniem tych małych dzieci kontynuował działalność swoich dominikańskich poprzedników w Chinach. Zbierał porzucone niemowlęta z ulicy i opiekować się nimi. Dominikanin nie miał przy tym zbyt wiele pomocy i praktycznie nie sypiał. Musiał bowiem wiele razy w ciągu nocy wstawać do płaczących lub chorujących przybranych pociech. „Byłem matką dla wielu dzieci”, wspominał tamte lata w swojej kronice.<sup>30</sup> Misjonarz zajmował się również chrześcijańskimi niewolnikami, których przywieziono z Indii na służbę u Zheng Chenggonga.<sup>31</sup> Koxinga, zdaje się, traktował misjonarzy i katolików z szacunkiem i nie robił im żadnych problemów. Był też naocznym świadkiem jego zwycięstwa nad flotą mandżurską w 1660 roku. Dużo gorzej układały mu się relacje z jego synem, Zheng Jingiem. W czasie wojennej wyprawy ojca zaczął on prześladować Ricciego i chrześcijan. Dominikanin zmuszony był kupić nowy dom i założyć nową kaplicę.<sup>32</sup>

Nic dziwnego więc, że Zheng Chengong po ucieczce z Xiamen, sprowokowanej naporem wojsk mandżurskiej dynastii Qing, i inwazji na Tajwan, skąd wygnał Holendrów<sup>33</sup>, wezwał w 1662 roku Victorio Riccio, aby został jego

---

<sup>27</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 244.

<sup>28</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 21.

<sup>29</sup> Temat ten, ze szczególnym uwzględnieniem zabijania dziewczynek, poruszony został w pracy D. E. Mungello, *Drowning Girls in China. Female Infanticide since 1650*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.

<sup>30</sup> Por. V. Riccio, *Lib. III, cap. 2, 2.*

<sup>31</sup> Było ich 150, por. J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 24.

<sup>32</sup> E. Menegon, *Ricci...*, s. 244.

<sup>33</sup> O tych wydarzeniach zob. T. Andrade, *How Taiwan Became Chinese: Dutch, Spanish and Han Colonization in the Seventeenth Century*, New York: Columbia University Press, 2008.

ambasadorem do Hiszpanów w Manili.<sup>34</sup> Nie była to jednak misja przyjemna. Misjonarz miał negocjować poddanie się Hiszpanów władzy Koxingi, a niepowodzenie w wykonaniu zadania zagrożone było śmiercią.<sup>35</sup> Dominikanin wylądował więc między przysłowiowym młotem a kowadłem. Dnia 10 lipca 1662 roku przybył do Manili, zarządzanej wówczas przez gubernatora Sabiniano Manrique de Larę (1609 – 1677)<sup>36</sup>, a wieści, które ze sobą przyniósł, wzbudziły ogromne poruszenie wśród władz kolonii. Staraly się one ukryć informacje, lecz przedostały się one do wiadomości publicznej. Imigranci chińscy przestraszyli się, że żądania Koxingi wobec Manili wywołają nie tylko niezadowolenie ludności hiszpańskiej, lecz także represje władz kolonialnych wobec chińskiej mniejszości. Sprokowało to wybuch powstania w dzielnicy Parián 25 maja. Riccio został oddelegowany wraz z Filipińczykiem ojcem José de Madrid, by negocjować z buntownikami. Udało się uzgodnić zawieszenie broni w zamian za wybaczenie gubernatora. José de Madrid został zatrzymany jako zakładnik, którego – wbrew zapewnieniom o jego bezpieczeństwie – zabito zaraz po opuszczeniu przez Riccio Parián.<sup>37</sup> Udało się uniknąć masakry, lecz wygnano większość Chińczyków, wszystkich tych, którzy nie byli chrześcijanami.<sup>38</sup> Gdy Riccio wrócił ze swojej misji, Koxinga już nie żył. W 1663 roku otrzymał polecenie, tym razem od brata Chenggonga Zheng Taia, by ruszyć z kolejną ambasadą na Filipiny. Zheng zaoferował Hiszpanom pokój w zamian za złoto i restytucję zabranych Chińczykom dóbr.<sup>39</sup>

W międzyczasie Holendrzy sprzymierzyli się z mandzurską dynastią Qing,

---

<sup>34</sup> E. Menegon, *Ricci Francesco...*, s. 244.

<sup>35</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 43.

<sup>36</sup> O rządach Manrique de Lary na Filipinach powstała osobna praca: A. M. Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara, 1653 – 1663*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984.

<sup>37</sup> A. Busquets, *Dreams in the Chinese Periphery. Victorio Riccio and Zheng Chenggong's Regime*, [w:] *Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700*, ed. T. Andrade, H. Xing, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016, s. 216.

<sup>38</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 46.

<sup>39</sup> E. Menegon, *Ricci Francesco...*, s. 244.

by odebrać rodzinie Zheng ostatnie kontrolowane przez nią tereny prowincji Fujian. Balthasar Bort (1626 – 1684), ówczesny gubernator Malakki (odebranej Portugalczykom w 1641 roku<sup>40</sup>) liczył na możliwość dochodowego handlu z Chinami. U niego też Riccio się schronił po klęsce wojsk Zheng Jinga. Przez chwilę przebywał w Quanzhou, gdzie odrestaurował stary kościół, należący wcześniej do jezuitów.<sup>41</sup> Opisał także krzyż wyryty w kamieniu w czasach mongolskiej dynastii Yuan (1279 – 1368)<sup>42</sup>, o którym wspomina w swojej kronice.<sup>43</sup> Potem udał się do stolicy prowincji Fujian, Fuzhou, gdzie przez 10 miesięcy ukrywał się przed władzami mandżurskimi, które zarządziły deportację misjonarzy katolickich do Kantonu. W międzyczasie pośredniczył między Holendrami osiadłymi w Chinach, Hiszpanami z Manili a emisariuszami Zheng Jinga oraz prowadził działalność duszpasterską na Tajwanie.<sup>44</sup> Dnia 28 kwietnia 1666 roku dopłynął na statku holenderskim do Manili, gdzie trwał kolejny spór między władzą świecką a kościelną. Na dodatek ówczesnemu gubernatorowi Manili (1663 – 1668), Diego de Salcedo, nie spodobały się relacje Ricciego z Holendrami i nakazał dominikaninowi pobyt poza miastem. Hiszpańska Rada Indii wszczęła przeciwko niemu postępowanie w sprawie roli jaką odegrał w kontaktach z Zheng Chenggongiem i holenderską Kompanią Wschodnioindyjską. Dzięki interwencji władz zakonnych udało mu się uniknąć deportacji do Hiszpanii.<sup>45</sup>

W klasztorze San Juan del Monte, znajdującym się w pobliżu Manili, w 1667 roku ukończył swoje pisarskie dzieło życia *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*, które jest przedmiotem niniejszych badań.

---

<sup>40</sup> M. C. Ricklefs, B. Lockhart, A. Lau, P. Reyes, M. Aung-Thwin, *A New History of Southeast Asia*, London: Red Globe Press, 2010, s. 150.

<sup>41</sup> E. Menegon, *Ricci Francesco...*, s. 244.

<sup>42</sup> Klasyczna praca o Chinach w czasie dynastii mongolskiej: Ed. J. D. Langlois, *China Under Mongol Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

<sup>43</sup> Zob. V. Riccio, *Lib. 1, cap. 3, 3*.

<sup>44</sup> E. Menegon, *Ricci Francesco...*, s. 244.

<sup>45</sup> E. Menegon, *Ricci Francesco...*, s. 245.

Przez ostatnie lata swojego życia ewangelizował, poparł nominację chińskiego zakonnika Luo Wenzao na biskupa, sprzeciwił się kolejnemu wydaleniu Chińczyków z Filipin i wciąż oczekiwał na odpowiedzi od Kongregacji Propagandy Wiary, do której słał listy od 32 lat. Na chwilę przed jego śmiercią odpowiedź przyszła. Była to nominacja na prefekta nowo ustanowionej prefektury apostolskiej Ziemi Południowych (Terra Australis). Zmarł 17 lutego 1685 roku w chińskiej dzielnicy Parián w Manili.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 79-80.

## 1.2. Status causae et controversiae

Rękopis Victorio Riccio znany jest już od bardzo dawna, lecz nie powstała jeszcze monografia w całości mu poświęcona, albo chociażby bardziej szczegółowa analiza jakiejś części manuskryptu. Natomiast fragmenty tekstu zostały użyte przez niektórych naukowców w trakcie ich badań. Zauważono także znaczenie i ważność rękopisu dla dziejów Chin i Filipin w początkowym okresie panowania dynastii Qing, szczególnie odnośnie działalności Zheng Chenggonga na Tajwanie, oraz dla historii misji katolickich w tamtych rejonach, zwłaszcza tych prowadzonych przez dominikanów, o czym zresztą sugeruje tytuł dzieła.

Rękopis nigdy nie został także w całości opublikowany, mimo że takie starania podjęto już w XVII wieku. Ojciec Domingo Fernandez de Navarrete (ok. 1610 – 1689) miał za zadanie zredagować i opublikować tekst Riccio w Madrycie, lecz w międzyczasie ówczesny generał Zakonu Kaznodziejskiego Juan Tomás de Rocaberti (1627 – 1699) zobowiązał go do napisania własnej relacji z misji.<sup>47</sup> Częściowej publikacji tekstu Riccio wraz z tłumaczeniem na język angielski dokonał Jose Eugenio Borao w swoim monumentalnym dwutomowym dziele *Spaniards in Taiwan*.<sup>48</sup> Anna Busquets zauważyła jednak, że przekład ten w niektórych fragmentach może nie być zbyt dokładny, ponieważ pewne partie transkrypcji hiszpańskiego badacza z ksiąg pierwszej i drugiej różnią się nieco od

---

<sup>47</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists...*, przypis nr 3, ss. 336-337. Tym opublikowanym w 1676 roku w Madrycie przez Navarrete dziełem był silnie antyjezuicki traktat *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Monografię na temat tego tekstu napisała A. Busquets, „*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*” (1676) de Domingo Fernández de Navarrete: *el texto y sus fuentes*, Barcelona: Universidad Pompeu Fabra (PhD diss.), 2007. Anna Busquets jest też autorką wielu innych artykułów na jego temat. Szczegółową bibliografię tutaj: <https://www.uoc.edu/webs/abusquetsa/EN/publicacions/> [dostęp z dn. 06.08.2021]. Na temat samego Navarrete i jego sporów z jezuitami zob. J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1616-1686: Vol. I-II*, Abingon-on-Thames: Taylor & Francis Ltd., 2010.

<sup>48</sup> J. E. Borao, *Spaniards in Taiwan*, vol. II: 1642 – 1682, Taipei: SMC Publishing Inc., 2002.

oryginalnego tekstu.<sup>49</sup> Swoje tłumaczenia tekstu Borrao umieścił też w książce *The Spanish Experience in Taiwan, 1626 – 1642. The baroque Ending of a Renaissance Endeavor*.<sup>50</sup> Zwłaszcza jako Aneks 19 załączył on dłuższy przekład relacji Ricciego z jego spotkania z Zheng Chenggongiem w Anping.<sup>51</sup> Tłumaczenia Borrao cytowali także inni badacze, większość zaś wstawiała oryginalny tekst lub jego transkrypcję na hiszpański współczesny.<sup>52</sup>

Pierwszą całościową biografię Victorio Riccio, zatytułowaną *Un misionero diplomático: vida del padre Victorio Riccio* i wydaną w Madrycie w 1955 roku, napisał Jose Maria Gonzalez, autor wielu publikacji na temat dziejów dominikanów na misjach. Rekonstruując życiorys zakonnika wykorzystywał głównie historie, kroniki, listy i dokumenty, pisane przez misjonarzy z Zakonu Kaznodziejskiego do początku XX wieku. W bibliografii znalazły się także listy samego Riccio oraz jego *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*.<sup>53</sup> Powołuje się na interesujące nas dzieło tak często, jak można byłoby się spodziewać.<sup>54</sup> Nie ma w tych przypisach jednak jakiejś szczególnej analizy źródłowej, lecz są to proste odwołania do tekstu, czasem z dłuższym cytatem z rękopisu lub krótkim komentarzem Gonzaleza. Pierwszy raz wspominając w przypisie manuskrypt autor zaznaczył jedynie, że jest to dzieło „wspaniałe”, oraz zauważył celnie, że Riccio w wielu częściach tekstu pisał o sobie w trzeciej osobie.<sup>55</sup> Trochę więcej Gonzalez opowiedział o *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* w rozdziale poświęconym pismom Ricciego,

---

<sup>49</sup> A. Busquets, *El imperio marítimo de la familia Zheng en el contexto del Japón Tokugawa y la China en transición Ming-Qing. Una aproximación a partir de los Hechos de Victorio Riccio*, [w:] *Itinerarios, viajes y contactos Japón-Europa*, ed. P. Garcés, L. Terrón, Berlin: Peter Lang AG, 2012, s. 198, przypis 7.

<sup>50</sup> J. E. Borrao, *The Spanish Experience in Taiwan, 1626 – 1642. The baroque Ending of a Renaissance Endeavor*, Hongkong: Hong Kong University Press, 2010, ss. 62. 234-235.

<sup>51</sup> Ibidem, ss. 234-235.

<sup>52</sup> Odnośniki do tych publikacji w dalszej części rozdziału.

<sup>53</sup> J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomático...*, s. 91-92.

<sup>54</sup> Odwołania w: J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomático...*, ss. 8, 11, 13, 19, 21-22, 26, 30-31, 34-35, 46, 49, 55, 61, 63, 67, 74, 76.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 8, przypis nr 3.

lecz nadal jest to zaledwie jedna strona, gdzie wspomniat o miejscach powstania kroniki i jej owczesnego przechowywania, podal charakterystyke zachowanych kopii.<sup>56</sup> Warte odnotowania jest, ze Gonzalez wymienia az trzy kopie, ktore mialy znajdowac sie w owczas w archiwum prowincjonalnym w klasztorze sw. Tomasza w Manili.<sup>57</sup> Gonzalez korzystat sporo rowniez z dzieła Victorio Riccio w innych swoich prac. Odnosil sie do *Hechos* w swoim monumentalnym dziele dotyczacych historii misji dominikanskich w Chinach<sup>58</sup>, jak rowniez w biografii dominikanina oraz pierwszego biskupa pochodzenia chińskiego Grzegorza Luo Wenzao.<sup>59</sup>

Krótką biografię Victorio Riccio można przeczytać w artykule *The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio* Johna E. Willsa juniora (1936—2017), będącym zapisem referatu wygłoszonego na konferencji "Actes du Colloque International de Sinologie" w 1977 roku.<sup>60</sup> Autor praktycznie całe przemówienie oparł na rękopisie *Hechos* Ricciego, sam referat zaś jest jednym z najczęściej cytowanych w literaturze odnośnie misjonarza. Inną biografię, choć w nieco szerszym kontekście misji katolickich na Dalekim Wschodzie, popęniła włoska badaczka i znawczyni historii Wschodniej Azji Patrizia Carioti w artykule *La missione del domenicano Vittorio Ricci (1621 – 1685) tra Cina, Formosa e Filippine: diplomazia e guerra* opublikowany w 2005 roku w ramach studiów ofiarowanych profesorowi Luigiemu Polese Remaggi.<sup>61</sup> W przeciwieństwie do powyższej publikacji Willsa nie korzystała jednak na potrzeby tego tekstu z

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 84-85.

<sup>57</sup> Archiwum zostało przeniesione do Avila w latach 80. XX wieku, zob. <http://archiprov-avila.org/Historia.html> [dostęp z dn. 21.06.2021]. Niestety, obecnie w archiwum w Avila znajdują się tylko dwie kopie. Żadna z nich nie jest autografem. Pierwotny rękopis zaginął.

<sup>58</sup> J. M. Gonzalez, *Historia de las misiones dominicanas en China: 1632-1700*, Bravo 1964.

<sup>59</sup> J. M. Gonzalez, *El primer obispo chino: padre Lo*, Villava: Editorial OPE, 1966.

<sup>60</sup> J. E. Jr Wills, *The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O. P.*, [w:] *Amoy, Taiwan, and Manila = Les missions aventureuses d'un Dominicain, Victorio Riccio in Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps de Lumières*, Paris: CNRS, 1980, s. 231-243.

<sup>61</sup> Zob. P. Carioti, *La missione del domenicano Vittorio Ricci (1621 – 1685) tra Cina, Formosa e Filippine: diplomazia e guerra*, [w:] *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale 2005, ss. 23-44.

rękopisów *Hechos*, lecz odwoływała się do XIX-wiecznej publikacji dominikanina Tommaso Maria Gentilego, który właśnie między innymi z tego manuskryptu czerpał informacje na temat Ricciego.<sup>62</sup> Carioti o *Hechos* o artykule wspomina tylko raz w przypisie.<sup>63</sup> Znacznie więcej miejsca rękopisowi poświęca włoska badaczka w artykule *The Zheng Regime versus Manchu Empire. Vittorio Ricci (Hechos de) La Orden de Predicadores en el Imperio de China (1676)* w publikacji pokonferencyjnej *Acta Pekinensia: Western Historical Sources for the Kangxi Reign*.<sup>64</sup>

Najnowszy biogram znalazł się w *Dizionario Biografico degli Italiani*, wydanym w Rzymie w 2016 roku, i został napisany przez profesora Eugenio Menegona wraz z obszerną bibliografią, przedstawiającą prawie cały dorobek poświęcony Ricciemu.<sup>65</sup> Autor korzystał także z rękopisu w artykule, opublikowanym na łamach czasopisma „*Monumenta Serica*”, dotyczącym postawy chrześcijan w prowincji Fujian w trakcie najazdu mandzurskiego i zmian dynastycznych.<sup>66</sup> Poświęcił nawet kilka stron krótkiej analizie i podsumowaniu dzieła Ricciego. Dostrzegł, że jest to zapis konfliktów między żywą i dynamiczną społecznością katolików a chińską ludnością, wyznającą tradycyjne religie i kierująca się silnie zakorzenionym obyczajem. Ferment, wywołujący prześladowania i agresję wobec chrześcijan, powodowany był najczęściej sporem o lokalne zwyczaje, których nawróceni na nową „barbarzyńską” religię Chińczycy nie zawsze przestrzegali, kwestionując w ten sposób „odwieczne” rytuały (takie jak kultu przodków) i przyjęte hierarchie płci. Cenną uwagą

---

<sup>62</sup> O tej książce i jego autorze będzie szerzej wspomniane w dalszej części tego rozdziału.

<sup>63</sup> P. Carioti, *La missione del domenicano Vittorio Ricci (1621 – 1685) tra Cina, Formosa e Filippine: diplomazia e guerra*, [w:] *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale 2005., s. 28, przypis 5.

<sup>64</sup> P. Carioti, *The Zheng Regime versus Manchu Empire. Vittorio Ricci (Hechos de) La Orden de Predicadores en el Imperio de China (1676)*, [w:] *Acta Pekinensia: Western Historical Sources for the Kangxi Reign*, Makau: Makau Ricci Institute, 2013, ss. 273-339.

<sup>65</sup> E. Menegon, *RICCI (Riccio), Francesco (in religione Vittorio Giovanni Battista)*, [w:] DBI, t. 87 (2016), ss. 243-246.

<sup>66</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition*, „*Monumenta Serica*” 51 (2003), ss. 335 – 365.



Menegona jest, że sporą część dzieła Ricciego spełnia kryteria hagiografii, opisanych na modłę zachodnią żywotów księży i wiernych świeckich, które w pewnym stopniu oderwane są od „historycznego i społecznego kontekstu” prowincji Fujian w XVII wieku.<sup>67</sup> W przypisie scharakteryzował także sam rękopis i podał przyczyny, dla których nie został on opublikowany.<sup>68</sup>

Jednak najobficiej korzystał z manuskryptu Victorio Ricciego i najobszerniej go opisał w swojej książce *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* wydanej przez Harvard University Press w 2009 roku.<sup>69</sup> Na trzech stronach w części poświęconej źródłom referuje, że dwa podstawowe powody powstania tego dzieła. Według uczonego pierwszym było, wskazane wszak przez samego Ricciego w rękopisie, pragnienie przedstawienia hagiografii duchownych i świeckich katolików w Chinach. Drugim zaś zainspirowanie kandydatów na misje i młodych dominikanów do podążania śladami sławnych misjonarzy, a także – jak przypuszcza historyk – podkreślenie, że fundusze i datki przeznaczane na działalność ewangelizacyjną przynoszą pozytywne efekty.<sup>70</sup> Menegon dodaje jednocześnie, że Riccio zadeklarował unikać „przesady” w prezentowanych w manuskrypcie historiach oraz opisywać je zgodnie z faktami, odżegnując się od „marzeń i konfabulacji”. Autor książki podkreśla, że w pewnej mierze udało się dominikaninowi to zamierzenie zrealizować. Riccio jest bowiem ostrożniejszy w podawaniu faktów niż wcześniejsze prace powstałe pod auspicjami dominikańskiej Prowincji Różańca Świętego. Historyk wskazuje, że starania misjonarza można nazwać

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 337.

<sup>68</sup> Zob. Przypis 1 tego rozdziału.

<sup>69</sup> Zob. E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, ss. 379-382; por. też E. Menegon, *Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638*, w: *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, red. T. Lipiello, R. Malek SVD, Nettetal 1997, s. 219-222.

<sup>70</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, ss. 379-380.

dojrzałą formą „krytycznej historiografii” rozpoczętej przez bollandystów.<sup>71</sup> Sam Riccio wspomniany jest na kartach tej publikacji prof. Menegona wiele razy.<sup>72</sup> *Hechos* jest cytowane wielokrotnie, nierzadko jako główne lub jedyne źródło danej informacji jak w przypadku historii córki katolickiego mandaryna Miao Shixianga (繆士珣), Marii, która postanowiła zostać dziewicą konsekrowaną pomimo planów wydania jej za mąż.<sup>73</sup>

Już XIX-wieczni historycy interesowali się Riccim i jego relacją. Wspomniany wyżej Tommaso Mario Gentili w swojej monumentalnej trzutomowej pracy *Memorie di un missionario domenicano nella Cina* zawarł stosunkowo sporo informacji o Victorio Riccio.<sup>74</sup> Nie jest to praca naukowa, lecz wspomnienia autora, który jako dominikanin wyjechał na misje na Filipiny, rozszerzone o dzieje Zakonu Kaznodziejskiego na Wyspach. Z kolei historyk Jose de Alcazar w swoim dziele *Historia de los dominicos españoles en Oceanía*, dedykowanym młodemu królowi Hiszpanii Alfonsowi XIII (1886 – 1941) i jego matce regentce Marii Krystynie (1858 – 1929)<sup>75</sup>, umieścił przybycie 25 maja 1662 roku do Manili ojca Victorio Riccio jako ambasadora Koxingi zaznaczył jako ważne wydarzenie, które wśród Hiszpanów wywołało poruszenie, a Chińczyków

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 381. Bollandyści to nazwa stowarzyszenia naukowców, początkowo tylko jezuitów, którzy podejmują się redakcji hagiografii świętych w sposób krytyczny i naukowy. Inicjatorem przedsięwzięcia był o. Jean Bolland (1596-1665), flamandzki jezuita (stąd nazwa stowarzyszenia), który kontynuował pracę swojego współbrata z zakonu, o. Herberta Rosweyde (1569-1629), zob. A. Palmieri, *The Bollandists*, „The Catholic Historical Review” IX (1923) nr 3, ss. 341-357; A. Gwynn, *The Bollandists: Past and Present*, „Studies: An Irish Quarterly Review” XXXV (1946) nr 137, ss. 53-62.

<sup>72</sup> Zob. E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, ss. 23, 25, 41, 44, 47, 103, 224, 273, 341, 279-382.

<sup>73</sup> Zob. Ibidem, ss. 301-303.

<sup>74</sup> T. M. Gentili, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, Roma: Tipografia Poliglotta, 1887, v.1: ss. 135-136, 252-269, 279-342, 355-362; t.2: ss. 70-77. W tomie drugim na siedmiu stronach Gentili zaprezentował biografię Riccio.

<sup>75</sup> Regentce w latach 1885 – 1902.

skłoniło do buntu.<sup>76</sup> Jest to już dzieło historyczne, lecz nie naukowe. Autor zaznaczył, że celem książki ma być dydaktyka.<sup>77</sup>

Riccio jako dyplomata i jego relacje ze spotkań z Zhengiem oraz jego działalności jako emisariusza gubernatora Manili wśród zbuntowanej emigracji chińskiej w dzielnicy Parián są najczęściej poruszonym i najlepiej opracowanym zagadnieniem w literaturze współczesnej. Ana Mari Prieto Lucena nie mogła ominąć osoby Victorio Riccio, pisząc swoją monografię o Filipinach w czasach gubernatora Sabiniano Manrique de Lara (1609 – 1679)<sup>78</sup>. Wtedy to bowiem miała miejsce misja dyplomatyczna dominikanina.<sup>79</sup> Pietro Lucena nie powołuje się jednak ani nie wspomina nawet o *Hechos*.<sup>80</sup> Natomiast wspomniany wcześniej Jose Eugenio Borao podjął się napisania artykułu, w którym przedstawił swoje rozważania na temat obrazu Zheng Chenggonga, jaki zostawił nam w Riccio w swoim *Hechos*, a więc posłużył się oryginalnym tekstem rękopisu (przede wszystkim księgi III), obficie go cytując.<sup>81</sup> Autor nie tylko zaprezentował wspomnienia i opinie dominikanina o Koxindze, lecz także to, co misjonarz przekazał o swojej misji dyplomatycznej i powstaniu Chińczyków w Parián w 1662 roku. Borao uznał, że relacja Ricciego może wnieść istotny wkład w „rekonstrukcję historycznej postaci Koxingi”.<sup>82</sup>

Obszerniejszy tekst, w którym szczerze posłużono się *Hechos* jako źródłem dla opisanego konfliktu między mingowskimi lojalistami Zheng Chenggong'a a podbijającymi Państwo Środka Mandżurami pod egidą założonej przez siebie dynastii Qing, napisała Patrizia Carloti (również wspomniana już

---

<sup>76</sup> J. Alcazar, *Historia de los dominios españoles en Oceanía*, Madrid: El Nacional, 1897, ss. 119-120.

<sup>77</sup> Por. J. Alcazar, *Ibidem*, wstęp.

<sup>78</sup> A. M. Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara, 1653 – 1663*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984, ss. 121-123, 138-140.

<sup>79</sup> Sabiniano Manrique de Lara był gubernatorem generalnym Filipin w latach 1653 – 1663.

<sup>80</sup> Por. *Ibidem*, ss. 121-123, 138-140.

<sup>81</sup> Zob. J. E. Borao, *Concideraciones en torno a la imagen de Koxinga vertida por Vicotrio Ricci en Occidente*, "Encuentros en Catay" XI (1997), ss. 48 – 77.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 49.

wcześniej w akapicie na temat biografii Riciego).<sup>83</sup> Już samym tytule autorka podkreśliła jak ważnym źródłem historycznym są niepublikowane manuskrypty dominikanina.<sup>84</sup> Carioti korzystała z angielskiego przekładu Borao<sup>85</sup>, który konsultowała z XIX-wieczną kopią *Hechos* i zauważyła przy okazji, że „ten fascynujący tekst dominikańskiego księdza jest wciąż nieopublikowany i szerzej nieznan”<sup>86</sup>.

Z *Hechos* korzystał, choć w bardzo ograniczonym zakresie, również Miguel Angel San Román w artykule pt. *Luo Wenzao: A Unique Role in the Seventeenth Century Church of China* opublikowanym w pracy zbiorowej pod redakcją Wayinga Gu na temat roli chrześcijaństwa w tradycyjnym społeczeństwie chińskim.<sup>87</sup> Autor tekstu wykorzystywał rękopis Riciego do rekonstrukcji biografii i rozstrzygnięcia kwestii związanych z działalnością pierwszego biskupa pochodzenia chińskiego Gregorio Luo Wenzao. San Román jednak odnosi się do manuskryptu jedynie w dwóch miejscach.<sup>88</sup> Nie stanowi to jego głównego źródła ani nie podaje o nim żadnych informacji.

Jednym z najnowszych tekstów, poświęconych Victorio Riccio, jest artykuł Zhicang Huanga pt. *Victorio Riccio: el primer misionero dominico de Xiamen, 1655 – 1664* opublikowany w pracy zbiorowej *Transocéanos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI - XVIII)* wydanej w pod redakcją Bernala

---

<sup>83</sup> Zob. Ten rozdział, s. 2.

<sup>84</sup> P. Carioti, *The Zheng Regime versus the Manchu Empire. The Significance of Vicotrio Ricci's "(Hechos de) La Orden de Predicadores en el Imperio de China" (1676)*, [w:] *Acta Pekinensia. Western Historical Sources for the Kangxi Reign*, Macao : Macau Ricci Institute, 2013, ss. 273 – 339.

<sup>85</sup> Zob. Ten rozdział, s. 1.

<sup>86</sup> P. Carioti, *The Zheng Regime versus the Manchu Empire...*, s. 273, przypis z gwiazdką do tytułu.

<sup>87</sup> M. A. San Román, *Luo Wenzao: A Unique Role in the Seventeenth Century Church of China*, [w:] W. Gu, *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Leuven: Leuven University Press, 2001, ss. 133-152.

<sup>88</sup> *Ibidem*, ss. 135. 143.

Hernández w 2019 roku.<sup>89</sup> Dane biograficzne na temat dominikanina autor artykułu czerpie w dużej mierze ze wspomnianej pracy *Un misionero diplomático: vida del padre Victorio Riccio* Gonzaleza. Jednak zgodnie z tytułem tekstu Huang skupia się przede wszystkim na działalności Riccio wokół Xiamen i drodze, która go prowadziła do tego miejsca. Xiamen to ważne miasto portowe, leżące w prowincji Fujian. Wybrzeże tej metropolii leży niemal na wprost Peskadorów i centralnego Tajwanu. To właśnie do tego portu przybyli pierwsi Hiszpanie z Filipin, co autor zauważa powołując się na różne źródła dominikańskie.<sup>90</sup> Dużo korzysta i cytuje także rękopis Victorio Ricciego, lecz skupia się przede wszystkim na księdze trzeciej, która przecież opowiada o przygodach ojca Victorio w Xiamen i jego misji dyplomatycznej. Został do niej zmuszony, gdy Zheng Chenggong musiał opuścić to miasto, będące wcześniej jego główną bazą, i dokonując inwazji na Tajwan, przepędził stacjonujących tam Holendrów. Okazjonalnie powołuje się na księgę pierwszą.<sup>91</sup> *Hechos* nie stanowi jednak głównego źródła Huanga, lecz jedno z wielu, które pomagają mu budować obraz pierwszej misji dominikańskiej w Xiamen.

Bardzo dużą rolę w badaniach nad rękopisem Riccio odegrała pani profesor Anna Busquets Alemany z Universitat Oberta de Catalunya. W książce *Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700* opublikowanej w 2016 roku pod redakcją profesora Tonio Andrade oraz profesora Xing Hanga znalazł się także jej rozdział pt. *Dreams in the Chinese Periphery. Victorio Riccio and Zheng Chenggong's Regime*, poświęcony przede wszystkim analizie trzeciej księgi, gdzie opisy misji dyplomatycznej i stosunków chińsko-hiszpańskich stanowią główny przedmiot narracji. Autorka krótko przedstawiła podstawowe informacje na temat rękopisu oraz jego zawartości. Zauważyła, że

---

<sup>89</sup> Z. Huang, *Victorio Riccio: el primer misionero dominico de Xiamen, 1655 – 1664*, [w:] *Transocéanos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI – XVIII)*, Barcelona: Bellaterra, 2019, ss. 147 – 165.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 150-151.

Riccio starał się podkreślać, które informacje pochodzą z jego bezpośredniego doświadczenia, a które zaczerpnięte zostały przez niego od innych autorów. Zaznacza on także stopień wiarygodności prezentowanych treści.<sup>92</sup> Trzeba wskazać, że misjonarz czerpał z różnorodnych źródeł bardzo obficie. Historyczka podaje, że używał do swojej kroniki tekstów chińskich (w tym *Dialogi Konfucjusza*), jak i europejskich, w tym jezuitów (na przykład Martino Martini i Nicolò Longobardo).<sup>93</sup> Busquets wskazała na pewne błędy i nieprawidłowości w jego relacji podboju mandżurskiego. Riccio skupił się ponadto na wydarzeniach, które miały miejsce na południu kraju, choć potrafił poprawnie nakreślić podstawowe fakty, dotyczące przebiegu wojny na północy. Dobrze także – jak podała historyczka – rozumiał proces sinizacji Mandżurów, który dokonał się jeszcze przed najazdem na Państwo Środka. Uważał zresztą, że przejście przez nich kultury chińskiej miało bardzo dobry wpływ na nich i uczyniło z nich ludzi bardziej szlachetnych. Autorka zwróciła uwagę, że narracja Riccio nie jest pozbawiona moralnego osądu. Dominikanin miał podejście bardzo legitymistycznie i surowo oceniał nieposłuszeństwo poddanych dynastii Ming.<sup>94</sup>

Prof. Busquet po generalnej analizie trzeciej księgi, przechodzi do opisanie poszczególnych jej treści, która w dużej mierze stanowi przede wszystkim zapis „osobistych doświadczeń” Riccio aż do wyjazdu z Chin w 1666 roku.<sup>95</sup> Na tej podstawie historyczka konstruuje najpierw dzieje wzbogacenia się rodziny Zheng. Zauważa, że dominikanin skoncentrował się na drodze, która wiodła Zheng Zhilonga, ojca Chenggonga, od chińskiego rybaka niskiego pochodzenia do potężnego zarządcy olbrzymią flotą, dysponującego ogromnym majątkiem. Zdaje się, że w tym celu dobierał Riccio fakty z życia Zhilonga. Jak dostrzegła autorka,

---

<sup>92</sup> A. Busquet, *Dreams in the Chinese Periphery. Victorio Riccio and Zheng Chenggong's Regime*, [w:] *Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700*, red. Andrade T., Hang X., Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016, s. 204.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 205.

<sup>95</sup> Ibidem.

misjonarz nie szczędzi swoich osobistych osądów i potępia korsarza za potrójną zdradę – rodziny, dynastii Ming, a przede wszystkim za porzucenie wiary chrześcijańskiej, którą praktykował za młodu.<sup>96</sup> Według Ricciego, czytamy, Zheng zawdzięczał swoją siłę i bogactwo nie tylko dzięki ogromnej rzeszy ludzi, lecz głównie dzięki szerokim koneksjom handlowym z Europejczykami oraz krajami azjatyckimi. Jego statki były jednocześnie handlowe, jak i wojenne.<sup>97</sup> Za majątnością i potęgą militarną szła władza polityczna. Cesarze dynastii Ming, jak i Mandżurowie starali się okazywać życzliwość rodzinie Zheng, udzielając im tytułów, oficjalnych kompetencji i przysyłając prezenty. Zheng Chenggong, w przeciwieństwie do swojego ojca, pozostał do końca wierny upadającemu chińskiemu klanowi Ming. Od cesarza Longwu z południowej dynastii Ming otrzymał nazwisko cesarskie Zhu (朱) i dlatego, jak tłumaczy historyczka, nazywany był Guoxingye, czyli „pan o cesarskim nazwisku”. Z tej przyczyny w źródłach europejskich Chenggong znany jest jako Koxinga albo Cuesing (Riccio używa tej drugiej formy). Riccio wyjaśnia w rękopisie, że przydomek ten oznacza „syn króla”, ponieważ cesarz Longwu nie miał syna.<sup>98</sup> Busquets stwierdza, że mimo pewnych szczegółów, które podał Riccio, to jednak nie poddał on głębokiej analizie dziejów formowania się organizacji rodziny Zheng. Nic nie wspomina o Li Danie, po którego śmierci w 1625 roku, przejął przecież jego wpływy i flotę. To ważna informacja, bo Zhilong nie budował niczego od zera, lecz zastąpił swojego poprzedniego przywódcę.<sup>99</sup> Dominikanin popełnił też błędy w referowaniu układów Zhenga z Holendrami na Tajwanie, nie poruszył też legalności jego działań w okresie formowania się jego organizacji. Nie wspomniał również o braciach Chenggonga, którzy wszak rywalizowali z nim o schedę po ojcu. Jego samego opisuje jednak dużo szerzej niż Zhilonga.<sup>100</sup> Historyczka

---

<sup>96</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 206-207.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 208.

przedstawia następnie obraz Zheng Chenggonga, jaki wyłania się z rękopisu *Hechos*. Według jej opinii Riccio miał pewną sympatię wobec pirata i podziwiał jego liczne zdolności.<sup>101</sup> Zauważa celnie, że dominikanin był wyraźnie uprzywilejowanym świadkiem działalności Koxingi na Tajwanie. Nie jesteśmy też w stanie wskazać, ile razy Riccio się z nim widział. Możliwe, że pierwsze spotkanie miało miejsce dopiero w 1662 roku, kiedy misjonarz został mianowany oficjalnym ambasadorem Zhenga do Hiszpanów w Manili.<sup>102</sup> Jednak w rękopisie zanotował Riccio, że towarzyszył hiszpańskiemu poselstwu (z don Andres Cueto i Pedro de Vera) do Xiamen w październiku 1656 roku.<sup>103</sup>

Wojna Koxingi z Mandżurami została w manuskrypcie przedstawiona chronologicznie. Busquets cytuje fragment rękopisu, który jasno wskazuje, że Riccio uznawał niejako „słuszność” jego walki o odzyskanie Państwa Środka dla legitymistycznej dynastii Ming, mimo że – jak dodaje historyczka – Zheng Chenggong był początkowo sportretowany przez dominikanina jako „mściwy i okrutny”.<sup>104</sup> Bitwy stoczone między wojskami Koxingi a Mandżurami zostały opisane przez dominikanina bardzo szczegółowo, w tym wyniki konfrontacji, liczba statków i ludzi, a nawet koni. Jako przykład autorka podaje bitwę w dolinie Jangcy w 1659 roku, w której stronnik Mingów został pokonany, mimo wystawienia olbrzymiej armii złożonej ze stu tysięcy uzbrojonych ludzi wspomaganych przez piętnaście tysięcy sampanów<sup>105</sup> z płynącymi na nich ośmioma tysiącami wierzchowców.<sup>106</sup>

Busquets zanotowała dwie misje dyplomatyczne powiązane z ekonomiczną i polityczną przewagą Zheng Chenggonga nad Filipinami, które opisał Victorio

---

<sup>101</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 208. Wills, *Op. Cit.*, s. 247.

<sup>103</sup> A. Busquet, *Dreams in the Chinese Periphery...*, s. 247.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>105</sup> Sampan – niewielki statek lub łódź przeznaczona do żeglugi przybrzeżnej i rzecznej w Azji Wschodniej (głównie Chiny i Malezja). Zazwyczaj budowane z drewna.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 210-211.



Riccio w swoim manuskrypcie.<sup>107</sup> Pierwsza miała miejsce w 1656 roku, kiedy to Koxinga miał być źle, być może intencjonalnie, poinformowany o zachowaniu Hiszpanów w stosunku do kupców chińskich, którzy przyplądali do Manili. Europejscy przybysze mieli jakoby traktować pobratymców Zhenga z wyższością i odmawiać nawet płacenia za towary. Z tego powodu zabronił pod karą śmierci jakiegokolwiek handlu z Hiszpanami. Dominikanin zauważył, że to katastrofa dla Filipin. Manila de facto mogła przetrwać tylko jedynie intratnemu obrotowi z Państwem Środka, skąd pozyskiwano pożądane dobra luksusowe i proch do broni w zamian za płynące szerokimi strumieniami srebro z Meksyku. Stąd gubernator Manrique de Lara posłał wspomniane wcześniej poselstwo złożone z don Andresa Cueto oraz Pedro de Vera Villavicencia. Misja dyplomatyczna była udana, ponieważ udało się odnowić stosunki handlowe.<sup>108</sup>

Druga z nich – według autorki najważniejsza – to właśnie poselstwo Victorio Ricciego do Manili z siedziby Zheng Chenggonga na Tajwanie i w jego imieniu. Misjonarz miał przekonać swoich rodaków do uznania zwierzchności i dominacji Koxingi oraz płacenia mu trybutu. Busquets pokazała dwa powody zawarte w *Hechos*, które według dominikanina miały skłonić potężnego pirata i stronnika dynastii Ming, do wyboru właśnie jego na swojego ambasadora. Wszak jego elekcja do tej misji była ogromnym zaskoczeniem dla wszystkich. Według Ricciego – jak podaje historyczka – Zheng uznał, że Hiszpanie podejdu z większą otwartością do posłańca, który pochodzi z ich kraju. Po drugie dominikanin twierdził, że Koxinga był człowiekiem religijnym i z tej też przyczyny ufał przedstawicielom zakonów.<sup>109</sup> Co bardzo ciekawe, a o czym wspomina Busquets Riccio nie dołączył do swojego dzieła listu Chenggonga do władz w Manili. Możemy go za to przeczytać u innego dominikańskiego misjonarza z Hiszpanii

---

<sup>107</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>109</sup> Ibidem, s. 213.

Domingo Fernandez de Navarrete w wydanej w 1676 roku w Madrycie książce *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*.<sup>110</sup>

Ton przesłania Koxingi i jego groźby przedostały się do opinii publicznej w Manili, która podjęła się ataków i oskarżeń w stronę Chińczyków, zamieszkałych w dzielnicy Parián. Ci z kolei w obawie o własne bezpieczeństwo zaczęli się zbroić i 25 maja 1662 roku wywołali powstanie, zabijając kilku Afrykanów i dwóch Hiszpanów. Gubernator Manrique de Lara poprosił zatem prowincjała dominikanów do wysłania dwóch obeznanych z językiem i obyczajami chińskimi ojców w celu negocjacji z buntownikami. Oddelegowano ojca Ricciego oraz Filipińczyka, ojca José de Madrid. Autor *Hechos* opisał swoją, kolejną już, misję dyplomatyczną w Parián, co Anna Busquets poddaje analizie. Podaje za Riccio, że w Parián miało być prawie dziewięciu tysięcy Chińczyków.<sup>111</sup>

Według wersji wydarzeń ojca Victorio powstańcy zgodzili się zawiesić broń w zamian za wybaczenie gubernatora. Postanowili jednak zatrzymać José de Madrid jako zakładnika do czasu uzyskania potwierdzenia ze strony władz Manili. Gdy dominikanin jeszcze wychodził, to jego towarzysz został zabity wbrew obietnicom. Misjonarz dowiedział się o tym jednak dopiero po tym, jak wyjednał już u de Lary darowanie win dla uczestników rewolty. Ta wiadomość miała go skłonić do rozważenia, czy rzeczywiście odpuszczenie Chińczykom było mądrym posunięciem.<sup>112</sup> Niemniej Riccio zasugerował jednocześnie gubernatorowi Manili, że mieszkańcy Parián, którzy nie są katolikami, powinni zostać wygnani, a ich własność należy przejąć. Po tej decyzji widziano liczne, wypełnione po brzegi, sampany, które odpływały z Filipin.<sup>113</sup> Powrót dominikanina na Tajwan

---

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> A. Busquet, *Dreams in the Chinese ...*, s. 216. Warto dodać, że większość z nich pochodziła z prowincji Fujian czy wręcz samego Xiamen, a więc siedziby i „małej ojczyzny” Koxingi, tym bardziej traktując ich jako własnych poddanych, za których jest odpowiedzialny.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ibidem.

był niezbyt szczęśliwy nie tylko przez fakt, że wracał nie spełniwszy żądań Koxingi, lecz przez wiele złych przygód, jakie spotkały go po drodze – sztorm, atak piratów czy zabobony, które sugerowały chińskim marynarzom, że to transport hiszpańskiego misjonarza sprowadził na nich burzę.<sup>114</sup> Taki skrót z relacji dominikanina podaje Busquets, dodając, że dotarł on na Tajwan, kiedy Zheng Chenggong już nie żył.<sup>115</sup>

Profesor Anna Busquets Alemany popełniła wiele innych tekstów, które w dużej mierze koncentrują się na trzeciej księdze *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*. Jeden z najnowszych skupia się na Victorio Riccim jako dyplomacie przede wszystkim w świetle jego wspomnień w artykule *Entre dos mundos: los misioneros como embajadores entre Filipinas y China durante la Edad Moderna* opublikowanym w książce *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policia en el mundo urbano* wydanej w Santander w 2020 roku.<sup>116</sup> Autorka analizuje zatem relacje dominikanina o ambasadzie handlowej z 1656 roku, jego poselstwa od Zhenga Chenggonga do Manili z 1662 roku oraz negocjacji z buntownikami w Parián w tym samym roku. O misji dyplomatycznej i prowadzonych przez Ricciego negocjacjach pisała również badaczka, korzystając sporo z manuskryptu, w tekście *Por Dios, por el rey y por Koxinga: las negociaciones de Vittorio Riccio* opublikowanym w pracy zbiorowej *Estudios Lingüísticos y Culturales sobre China. Homenaje a Pedro San Ginés Aguilar* pod

---

<sup>114</sup> Co ciekawe, podobne historie miały spotkać innych misjonarzy: Matteo Ricciego czy Michała Boyma, zob. *Relacya Xiędza Michała Boyma Societatis Jesu Misyyonarza z Prowincyi Polskiej o stanie Chryścijaństwa w tamtych kraiach uczyniona w Rzymie Roku 1653*, w: *Epistulae Diversae*, F. Bohomolec SI, 1767.

<sup>115</sup> A. Busquets, *Dreams in the Chinese Periphery...*, s. 218-219.

<sup>116</sup> Konkretnie relacjach Ricciego zawartych w rękopisie zob. A. Busquets, *Entre dos mundos: los misioneros como embajadores entre Filipinas y China durante la Edad Moderna* [w:] *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policia en el mundo urbano*, ed. Tomás A. Mantecón Movellan, Marina Torres Arce, Susana Truchuelo Garcia, Santander 2020, ss. 371-379.

redakcją Javiera Martína Ríosa w 2019 roku.<sup>117</sup> Autorka zauważa, że misjonarz cieszył się dużym zaufaniem tak Koxingi, jak i hiszpańskich władz Manili. Sam zaś będąc wysłannikiem Zhenga jak i Hiszpanów starał się wypełnić swoją misję dobrze i neutralnie, nie zdradzając żadnej ze stron.<sup>118</sup>

Historyczka w dużej mierze korzysta też z rękopisu *Hechos* dla sportretowania początków misji dominikańskiej w Chinach w *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación*, gdzie w przeciwieństwie do poprzednich jej artykułów, odnosi się przede wszystkim do pierwszej księgi manuskryptu.<sup>119</sup> Jej baza źródłowa jest jednak w tym tekście poszerzona o różnorodnych autorów XVII-wiecznych, w tym franciszkanów. Powołuje się na *Hechos* poczynając od wyprawy ojców Angela Cocchi oraz Tomása de Sierry.<sup>120</sup> Na statku, którym płyną dominikanie, dochodzi do wymierzonego w nich spisku. De Sierra został zamordowany, ale ojciec Angel uszedłszy z życiem, wylądował u wybrzeży prowincji Fujian, koło wioski Funing, skąd dalej podążył do miasta Fuzhou. Przed swoją śmiercią, która nastąpiła zaledwie rok po przybyciu do Chin, zdążył założyć dwie misje w miejscowościach Dingtou, nazywanej przez Riccio „Tingteu”, oraz Fu'an. Starczyło mu jeszcze czasu, by przywitać i wprowadzić dwóch misjonarzy, którzy przybyli, by kontynuować rozpoczęte przez niego dzieło. Byli to dominikanin Juan Bautista de Morales oraz franciszkanin Santa María Caballero, których rękopisy oraz listy również przytacza historyczka w artykule.<sup>121</sup>

Historyczka analizuje ona krytykę niektórych niemoralnych obyczajów panujących wówczas w Chinach, które Riccio opisywał z wyraźnym oburzeniem.

---

<sup>117</sup> A. Busquets *Por Dios, por el rey y por Koxinga: las negociaciones de Vittorio Riccio*, [w:] *Estudios Lingüísticos y Culturales sobre China. Homenaje a Pedro San Ginés Aguilar*, Granada: Editorial Comares, 2019, ss. 169-183.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>119</sup> Zob. A. Busquets, *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación*, „Cauriensia” vol. VIII (2014), ss. 191-214.

<sup>120</sup> Zob. Ibidem, s. 205.

<sup>121</sup> Zob. Ibidem, s. 206.

Było to porzucanie niemowląt (na przykład w rzekach) z powodu choroby lub płci noworodka albo z przyczyn ekonomicznych, a także opuszczanie trędowatych przez ich rodziny. Riccio zaznacza, że ta pierwsza praktyka była zakazana prawnie w Państwie Środka, lecz występowała powszechnie. Zgodnie z relacją dominikanina, pierwsi misjonarze z zakonów mendykanckich mieli zajmować się zostawionymi na pewną śmierć niemowlętami oraz trędowatymi.<sup>122</sup> Przechodząc od omawiania początków misji dominikańskiej w prowincji Fujian do prześladowań, jakie spotykały misjonarzy, Busquets sięga również do księgi drugiej i trzeciej rękopisu Victorio Ricciego.<sup>123</sup>

Do *Hechos* prof. Busquets odwoływała się również w artykule *Three Manila-Fujian Diplomatic Encounters: Different Aims and Different Embassies in the Seventeenth Century* z 2019 roku.<sup>124</sup> Omawia w nim trzy spotkania dyplomatyczne Hiszpanów z Manili oraz Chińczyków reprezentowanych Zheng Chenggonga z XVII wieku oraz rolę, jaką odegrał w nich Victorio Riccio. To kolejny przykład wykorzystywania rękopisu dla opisu spraw dyplomatycznych.

Jednak to stosunkowo nieliczne opracowania, w których Riccio i jego rękopis w ogóle się pojawiają. W wielu innych, dla których ze względu na poruszane zagadnienia manuskrypty te byłyby doskonałym źródłem, są one nieobecne. Tak na przykład o dziele Victorio Riccio nie wspominał Edwin Van Kley w swoim artykule *News from China: Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest*, opublikowanym na łamach „The Journal of Modern History” w 1973 roku, a przecież rękopis dominikanina, który był naocznym świadkiem tych wydarzeń, poruszał kwestie mandżurskiego podboju<sup>125</sup>. Autor przytoczył natomiast relację Juana de Palafoxa y Mendozy, który nigdy nie był w

---

<sup>122</sup> Zob. Ibidem, s. 208.

<sup>123</sup> Zob. Ibidem, s. 211.

<sup>124</sup> A. Busquets, *Three Manila-Fujian Diplomatic Encounters: Different Aims and Different Embassies in the Seventeenth Century*, „Journal of Early Modern History” 23 (2019), ss. 442-457.

<sup>125</sup> E. J. Van Kley, *News from China: Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest*, „The Journal of Modern History” vol. 45 nr 4 (1973), ss. 561 – 582.

Chinach i swoje informacje czerpał od innych autorów.<sup>126</sup> Rękopis *Hechos* nie pojawia się praktycznie w monumentalnym wszakże (798 stron) dziele *Los Chinos en Manila (Siglos XVI – XVII)* autorstwa Juana Gila wydanej w 2011 roku.<sup>127</sup> Jak wspomnieliśmy wcześniej Riccio był przecież niezwykle istotnym bohaterem wydarzeń, jakie miały miejsce podczas buntu Chińczyków w Parián w Manili w 1662 roku. Gil pisał zatem o samym Victorio Riccio oraz jego udziale w negocjacjach z powstańcami, lecz nie odwoływał się do *Hechos*, lecz do innych jego pism.<sup>128</sup> Tylko w jednym przypisie zaznaczył, że Domingo de Navarette w jednym ze swoich dzieł wspominał o historii chrześcijaństwa napisanej przez Victorio Ricciego.<sup>129</sup> Najprawdopodobniej chodzi właśnie o *Hechos*. Przypomnijmy, że Ana Pietro Lucena, która napisała książkę o czasach Manrique de Lary, kiedy to powstanie się wydarzyło, a co więcej Riccio przybył przecież z listami pełnymi gróźb od Zheng Chenggonga, również nie wspomina o dominikaninie i jego manuskrypcie. Podobnie wygląda to w przypadku biografii Fernando de Valenzuela pióra Ingacio Ruiza Rodrigueza, a przecież de Valenzuela jest autorem najwcześniejszej kopii *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*, który przepisał podczas swojego pobytu na wygnaniu na Filipinach.<sup>130</sup>

Sam Victorio Riccio bywa sporadycznie wymieniany w niektórych publikacjach, lecz w przeważającej większości są to wzmianki nieistotne dla badań nad rękopisem lub jego postacią w ogóle się nie pojawia.<sup>131</sup> Badacze, którzy jednak

---

<sup>126</sup> Ibidem, s. 570-573.

<sup>127</sup> J. Gil, *Los Chinos en Manila (Siglos XVI – XVIII)*, Macao: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

<sup>128</sup> Zob. Ibidem, ss. 514-527.

<sup>129</sup> Por. Ibidem, s 526, przypis 317.

<sup>130</sup> Zob. I.R. Rodriguez, *Fernando de Valenzuela: Orígenes, ascenso y caída de un Duende de la Corte del Rey Hechizado*, Madid: Dykinson 2008.

<sup>131</sup> W pracach w języku polskim Victorio Riccio nie pojawia się praktycznie wcale. O. Marek Miławicki OP w swoim artykule na temat dominikanów w prowincji Fujian zaznaczył jedynie, że „Wiktor Ricci” przybył do Xiamen 1 lipca 1655 roku i był pierwszym misjonarzem, który tam pracował, por. M. Miławicki, *Dominikanie w prowincji Fujian*, „Chiny dzisiaj” VIII, 2 (2013), s. 50. Niektóre prace nie cytują rękopisu *Hechos*, ale korzystają z listów wysłanych

sięgnęli do manuskryptów *Hechos*, zgodnie stwierdzają, że jest to źródło dla badań nad Azją Wschodnią w XVII wieku niezwykle ważne, które może pomóc historykom w wypełnieniu wielu luk i nadać szerszy kontekst kwestiom już w nauce opracowanym. Tonio Andrade i Xing Hang we wstępie do przytaczanej tutaj pracy zbiorowej *Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700* nazwali go nawet “wspaniałym” (wonderful).<sup>132</sup>

Osobiście odwiedziłem Makau i Avila, gdzie pracowałem nad zachowanymi kopiami rękopisu, lecz nie znalazłem autografu Ricciego. Doktorantka profesor Anny Busquets Alemany odwiedziła archiwa w Manili i również nie napotkała tam śladu po pierwotnym tekście *Hechos*. Dlatego praca nad rękopisem wymaga nie tylko badań źródłowych, lecz także poszukiwania autografu, który w pełni uwiarygodni dostępne dzisiaj kopie.

### 1.3. Historia autografu i zachowanych kopii

*Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* zachowało się w trzech kopiach rękopiśmiennych. Pierwsza to autograf Ricci'ego ukończony w 1667 roku w domu zakonnym dominikanów w San Juan del Monte (obecnie City of San Juan pod Manilą), która niestety zaginęła. Jeszcze w latach 50. XX wieku musiała znajdować się w archiwum prowincjonalnym dominikanów w Manili, skoro ulokował ją tam Jose Maria Gonzáles w swojej biografii autora *Hechos* z tamtego okresu<sup>133</sup>. Jednak nie ma go tam od wielu lat, a poszukiwania badaczy zainteresowanych oryginalnym rękopisem (w tym Anny Busquet Alemany, Eugenio Menegon'a oraz moje) nie przyniosły żadnego skutku. Możliwe, że autograf zaginął podczas przeniesienia archiwum Prowincji Różańca Świętego z

---

przez Riccio. Dla przykładu zob. T. Alberts, *Conflict and Conversion. Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, New York: Oxford University Press, 2013, s. 174.

<sup>132</sup> „The long and wonderful manuscript Riccio left behind”, por. T. Andrade, H. Xing, *Op. Cit.*, s. 15.

<sup>133</sup> J. M. Gonzáles, *Un misionero diplomático...*, s. 84.

Manili do klasztoru św. Tomasza w Ávila w Hiszpanii, które miało miejsce pod koniec lat 80. ubiegłego wieku<sup>134</sup>. Gdziekolwiek manuskrypt się znajduje, nie ma go na pewno ani w Manili ani w Ávila. Co dla nas najważniejsze, wszystkie kopie uważane były za tekst autentyczny przez badaczy, którzy mieli jeszcze szczęście czytać autograf.

Drugi rękopis to kopia, najprawdopodobniej autografu Riccio, wykonana przez Fernanda de Valenzuelę (1636–1692) i znajduje się w archiwum Prowincji Różańca Świętego w Ávila. Warto nieco przyjrzeć się postaci kopisty, która w kontekście dzieła tak poważnego jak *Hechos* może budzić pewne wątpliwości. De Valenzuela był szlachcicem niezbyt wysokiego pochodzenia i nie otrzymał starannej edukacji.<sup>135</sup> Swoją pozycję zawdzięczał jedynie królowej-regentce Mariannie Austriackiej (1634–1696)<sup>136</sup>, której był jednym z faworytów tzw. *validos*.<sup>137</sup> W latach 70. XVII wieku uzyskał dominującą pozycję w królewskim pałacu El Pardo w Madrycie.<sup>138</sup> W 1677 roku został zesłany na wygnanie do Manili. Z aresztu wydostał się dopiero w 1688 roku. Nie wiadomo, dlaczego podjął się on kopiowania dzieła dominikanina ani jak trafiło ono do fortu San Felipe, gdzie go więziono. W dość skromnej literaturze mu poświęconej nic nie wspomina się o tym jego dokonaniu.<sup>139</sup> Jedyłą wskazówką pozostaje jego podpis pod XVII-wieczną kopią.

Widać, że Valenzuela popełniał liczne błędy przy kopiowaniu. W tekście występuje bowiem wiele skreśleń, a poprawki nanoszone są na marginesie.

---

<sup>134</sup> <http://archiprov-avila.org/Historia.html>, dostęp z dnia 14.05.2020.

<sup>135</sup> S. Z. Mitchell, *Mariana of Austria and Imperial Spain: Court, Dynastic, and International Politics in Seventeenth-Century Europe*, Miami: University of Miami Scholarly Repository, 2013, s. 281.

<sup>136</sup> Na jej temat można poczytać w: S. Z. Mitchell, *Queen, Mother, and Stateswoman: Mariana of Austria and the Government of Spain*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2019.

<sup>137</sup> Szerzej o *validos* zob. J. H. Elliott, L. Brockliss, *El Mundo de los Validos*, Madrid: Taurus, 1999.

<sup>138</sup> S. Z. Mitchell, *Mariana of Austria and Imperial Spain...*, s. 283.

<sup>139</sup> Jedyńa jego biografia: I.R. Rodríguez, *Fernando de Valenzuela: Orígenes, ascenso y caída de un Duende de la Corte del Rey Hechizado*, Madrid: Dykinson, 2008.



Podobnie czynił, gdy ominął w trakcie przepisywania jakieś słowo czy nawet całe zdanie. Istnieje też możliwość, że ktoś inny poprawiał dodatkowo kopię Valenzueli, ponieważ niektóre dopiski naniesione zostały wyraźnie innym atramentem. Istnieje prawdopodobieństwo, że takich korekt dokonał autor trzeciej kopii z XIX wieku. Wersja ta zawiera bowiem zawiera tekst ciągły, uwzględniający wszystkie dopiski i poprawki na marginesach. Nieznany twórca kopii XIX-wiecznej zapewne korzystał z obu rękopisów – autografu Ricciego i jego XVII-wiecznej kopii. Sporządził także spis treści, którego nie ma w wersji Valenzueli.

W XX w. anonimowi dominikanie przepisali na wewnętrzny użytek obie kopie rękopisu drukiem. Jeden z nich poczynił to na maszynie do pisania, drugi na komputerze, a potem wydrukował. Poza literówkami, nie zawierają one błędów i są literalnym przepisaniem dzieła Ricciego. Zawierają więc nieuwspółcześniony zapis słów tak, jak one prezentują się w rękopisach. Jedyna poważna różnica dotyczy adnotacji na marginesie w wersji Valenzueli, które umieszczono w tekście ciągłym, podobnie jak to zrobił kopista z XIX wieku.

Dzieło *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* składa się z trzech ksiąg. Pierwsza ma 32 rozdziały i skupia się na przedstawieniu cywilizacji Chin, dziejów chrześcijaństwa w tym kraju oraz początkach misji dominikańskich przed najazdem Mandżurów. Druga zawiera 24 rozdziały i opowiada o dziejach ewangelizacji Państwa Środka przez dominikanów oraz o wojnach w trakcie zmian dynastycznych. Trzecia księga składa się z 30 rozdziałów i są to przede wszystkim osobiste wspomnienia samego autora. Każdy rozdział ma numerowane akapity. Możemy bez wątpienia powiedzieć, że *Hechos* to w dużej mierze zbiór hagiografii, ukazujący wielkie dokonania dominikanów w Chinach oraz świętość miejscowych katolików, którzy przeciwstawiają się diabłu. Słusznie zauważył prof. Eugenio Menegon, że rękopis ukazuje swoistą walkę

dobra ze złem.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists ...*, s. 337.

## Rozdział 2

### Świat, w którym powstał rękopis

Pierwsze kontakty handlowe mieszkańców dzisiejszej Europy z Azją Wschodnią sięgają zapewne jeszcze czasów, które wymykają się pod wieloma względami źródłom pisany. Antyk znał trzy drogi pośredniego kontaktu tak dalekich od siebie terenów. Był to szlak morski łączący porty nad Morzem Czerwonym z Indiami, gdzie wymieniano się towarami z najodleglejszych krain.<sup>141</sup> Na przykład do egipskiego portu Berenike przyływały statki z takich indyjskich portów jak Barygaza (dzisiaj Bharuch), Muziris czy Nelcynda, które załadowane były towarem pochodzącym nawet z Jawy.<sup>142</sup> Drugi szlak przechodził przez Iran i łączył porty Zatoki Perskiej z placówkami Azji Południowej oraz kierował się lądem w stronę Azji Centralnej, gdzie przez Baktnię sięgał także do Chin. Trzecia droga podążała stepami Azji Północnej i Środkowej, gdzie trybuty i bogate podarki podarowywane przez chińskich władców nieobliczalnym Xiongnu (prawdopodobnie Hunowie) za pomocą handlu, okupów i wymiany darów między wodzami plemion docierały daleko na Zachód.<sup>143</sup>

O Chinach ("Thina") wspominał już napisany przez nieznanego autora na przełomie I i II w. n.e. grecki *Periplus Morza Erytrejskiego*.<sup>144</sup> Najwcześniejsza chińska wzmianka o 大秦 (Daqin), identyfikowanym z Cesarstwem Rzymskim

---

<sup>141</sup> R. Tomber, *Indo-Roman trade: the ceramic evidence from Egypt*. "Antiquity" 74 (2000), ss. 624 – 631.

<sup>142</sup> P. Frankopan, *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*, Warszawa: Grupa Wydawnicza Foksal 2018, s. 36.; W. Z. Wendrich, R. S. Tomber, S. E. Sidebotham, J. A. Harrell, R. T. J. Cappers, R. S. Bagnall, *Berenike Crossroads: the Integration of information*, [w:] "Journal of the Economic and Social History of the Orient", vol. 46, n. 1 (2003), ss. 46-87.

<sup>143</sup> R. McLaughlin, *Rome and the Distant East: Trade Routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, London: Hamblendon PR 2010, s. 85; A.T. Olmstead, *Dzieje imperium perskiego*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1974.

<sup>144</sup> H. Uhlig, *Jedwabny szlak. Kultury antyku między Chinami a Rzymem*, Katowice: Książnica 2007, s. 131.

pojawiają się I w. n.e.<sup>145</sup> W drugiej połowie tego wieku Państwo Środka zdołało poskromić państwa leżące w Turkiestanie Wschodnim.<sup>146</sup> Kierujący chińską ekspansją na zachód generał Ban Chao (32 – 102) wysłał w 97 roku swojego posła o imieniu Gan Ying do Rzymu. Mimo że prawdopodobnie nie dotarł on nigdy do Imperium Rzymskiego, to zdołał jednak zebrać więcej informacji o fascynującym Chińczyków wielkim zachodnim państwie.<sup>147</sup> Wygląda jednak na to, że to Rzymianom wkrótce udało się pojawić w Chinach. W 166 roku cesarz Huan (146 – 168) miał osobiście przyjąć kupców rzymskich, którzy dopłynęli na Archipelag Malajski, a stamtąd przez Tajlandię przybyli do Państwa Hanów. Przedstawili się oni jako oficjalni posłowie cesarza Marka Aureliusza Antoninusa (161 – 180), którego chińscy skrybowie zapisali jako "Antun". Nieobeznani z systemem trybutarnym Rzymianie ofiarowali Synowi Niebios nieszczerze hojne dary, co Chińczykom kazało przypuszczać, że poprzednie informacje o wielkim bogactwie Daqin były przesadzone, współczesnym historykom zaś nasunęło podejrzenie, że owi kupcy nie byli żadnymi posłami i chcieli jedynie pod przykrywką dyplomacji ubić dobry interes. W każdym razie źródła zachodnie z tego okresu nie wspominają o żadnej oficjalnej misji wysłanej do Chin.<sup>148</sup>

Nie jest znany dokładny czas pojawienia się chrześcijaństwa w Państwie Środka.<sup>149</sup> Po raz pierwszy mocno zakorzeniło się za pośrednictwem Kościoła

---

<sup>145</sup> Skrupulatną relację źródeł na ten temat zob. M. Żuchowska, K. Sarek, *Da Qin i Fulin. Obraz Zachodu w źródłach chińskich z I tysiąclecia n.e.*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2017. Angielski szkic tłumaczenia online „Krótkiej historii Wei”, gdzie znajduje się jeden z pierwszych dokładniejszych opisów Daqin zob., H. Yu, *The Peoples of the West*, J.E. Hill (tłum.) <https://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/weilue.html> [Dostęp z dn. 01.07.2023]

<sup>146</sup> J.K. Fairbank, D. Twitchett, ed., *The Cambridge History of China*, vol. I: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 415.

<sup>147</sup> M. Żuchowska, K. Sarek, *Op. Cit.*, ss. 105-114.

<sup>148</sup> R. McLaughlin, *Op. Cit.*, s. 133-134.

<sup>149</sup> Weifan Wang (1927-2015), profesor protestanckiego Seminarium Teologicznego w Nanjing, doszukiwał się pierwszych śladów chrześcijaństwa w Chinach w III, a nawet w I wieku, zob. W. Wang, *Tombstone Carvings from AD 86. Did Christianity Reach China In the First Century?*, [https://www.echo.fr/wp-content/uploads/2021/06/WONG-tombstone-carvings-from-ad-86\\_Christianity-in-China.pdf](https://www.echo.fr/wp-content/uploads/2021/06/WONG-tombstone-carvings-from-ad-86_Christianity-in-China.pdf) [dostęp z dn. 16.09.2024].

Wschodu (dawniej powiedzielibyśmy, że w wersji nestoriańskiej)<sup>150</sup> w VII wieku, choć istnieją świadectwa wcześniejszej obecności chrześcijan w tym kraju. Już w na początku IV wieku Arnobiusz z Sicca (260 – 326) miał pisać o misjonarzach, którzy ewangelizują w Chinach.<sup>151</sup> W 550 roku słyszymy o mnichach, którzy przebywają w Chinach i biorą udział w handlu jedwabiem do Bizancjum. Najstarsza znana oficjalna misja, której przewodniczył kapłan Alopen, miała miejsce w 635 roku w cesarskim mieście Chang'an (dzisiejsze Xi'an) za rządów Taizonga (599 – 649) z tolerancyjnej dynastii Tang.<sup>152</sup> Wiemy o tym z informacji wyrytej w językach chińskim i syryjskim na słynnej steli z Xi'an, którą ufundowano 7 stycznia 781 roku, gdy patriarchą Kościoła Wschodu był Tymoteusz I, a w Chinach panował cesarz Dezong (779 – 805). Tekst monumentu skomponowany został przez perskiego mnicha o imieniu Jingjing, znany też jako Adam (być może był arcybiskupem).<sup>153</sup> Chrześcijaństwo – przynajmniej

---

<sup>150</sup> Nestorianizm to doktryna oparta na poglądach Nestoriusza (ok. 380-451), potępionych na soborze w Efezie w 431 roku. Doktryna ta rozdzielała dwie natury Chrystusa – boską i ludzką – jako odrębne. Od jakiegoś czasu jednak neguje się pogląd, że Kościół w Chinach w czasach dynastii Tang wyznawał nestorianizm. Matteo Nicolini-Zani wskazuje na przykład, że Kościół Wschodu, który dotarł do Chin, jest błędnie definiowany jako nestoriański. Po drugie, zdaniem badacza chrześcijańskie teksty z Państwa Środka z tego okresu nie prezentują w żaden wyraźny sposób teologii nestoriańskiej, zob. M. Nicolini-Zani, *The Luminous Way to the East. Texts and History of the First Encounter of Christianity with China*, New York: Oxford University Press, 2022, ss. 59-60. Wielu badaczy, mimo świadomości, że była to wersja chrześcijaństwa różna od nestorianizmu, wciąż używała terminu „nestorianizm” w odniesieniu do chińskiego chrześcijaństwa za panowania Tangów, ponieważ utrwalił się na tyle, że łatwo wówczas zrozumieć, jaki temat jest poruszany w ramach danych badań czy konferencji, zob. R. Malek (ed.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Abingdon: Routledge, 2022. s. 12; F.S. Drake, *Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty (618-907)*, Monumenta Serica, 1936-1937, s. 293-340; A. Buerke, *Das Nestorianer-Denkmal von Sian-fu einer Neuübersetzung*, w: (Festchrist) Vermittung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, Schöneck 1971, s. 125-143.

<sup>151</sup> J. Konior, *Historia Kościoła w Chinach. Wyzwania, obawy i nadzieje (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków: Wydawnictwo M, 2019, epub, rozdz. 2.

<sup>152</sup> J. P. Jenkins, *The Lost History of Christianity The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia--and How It Died*, San Francisco: HarperOne 2008, ss. 64-65.

<sup>153</sup> S. F. Toshikazu, *Translating Biblical Text into Chinese: The Pioneer Venture of the Nestorian Missionaries*, "The Bible Translator" 59/3 (2008), s. 114. Obszernie o steli pisał już Y. P. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, Toronto: The Macmillan Co, 1916; S.N.C. Leu, *Places of Nestorian Presence, Ways of Dissemination: Continental and Maritime „Silk roads” in China*,

oficjalnie – zostało osłabione w Chinach w wyniku prześladowań obcych religii, jakie miały miejsce w 845 roku.<sup>154</sup> Podczas nich stela zaginęła, a odkryli ją dopiero katoliccy misjonarze na początku XVII wieku.<sup>155</sup> Świadectwem żywotności Kościoła Wschodu w Państwie Środka są również tak zwane Dokumenty Jingjiao<sup>156</sup>, znalezione wraz z wieloma innymi manuskryptami w jaskiniach Mogao w pobliżu Dunhuang w prowincji Gansu przez taoistycznego mnicha Wang Yuanlu (ok. 1849 – 1931) na początku XX wieku.<sup>157</sup>

Kościół katolicki pojawił się w Chinach w XIII wieku w ramach poselstw dyplomatycznych i misji chrystianizacyjnych wysyłanych do Mongołów. Przełomowa wyprawa dwóch Franciszkanów Jana di Piano Carpini i Benedykta Polaka w latach 1245-1247 zatrzymała się w Karakorum, lecz już ekspedycja pod przewodnictwem Jana di Montecorvino dotarła do Pekinu w 1294 roku.<sup>158</sup> O przysłanie katolickich misjonarzy do Chin miał prosić papieża mnich z Kościoła Wschodu Rabban Bar Sauma (1225 – 1294), przebywający w Europie jako ambasador Argun-chana (1258 – 1291), władcy Ilchanatu w Persji szukającego na Zachodzie sojuszu przeciw muzułmanom na Bliskim Wschodzie.<sup>159</sup> Kubilaj-

---

w: *Etapen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globalization in the History of Christianity*, hrsg. K. Koschorke, Wiesbaden 2012, s. 39-58.

<sup>154</sup> R. Foltz, *Religions of the Silk Roads. Premodern Pattern of Globalization*, Londyn: Palgrave Macmillan 2010, s. 70.

<sup>155</sup> O historii odkrycia i interpretacji steli z Xi'an zob. M. Keevak, *The Story of a Stele. China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916*, Hong Kong: Hong Kong University Press 2008.

<sup>156</sup> 景教 – tak też nazywano chrześcijaństwo w tym czasie.

<sup>157</sup> Dokumenty zostały przetłumaczone i opublikowane wraz z komentarzem przez Y. P. Saeki, *Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: Toho Bunkwa Gakuin: Academy of Oriental Culture 1951; M. Palmer, *Jesus Sutras. Rediscovering the Lost Religion of Taosit Christianity*, London: Piatkus 2001; Palmer twierdził, że w tym czasie w Chinach powstała synkretyczna religia oparta o chrześcijaństwo, taoizm i buddyzm; V. Liščák, *Early Chinese Christianity in the Tang Empire: on the Crossroads of two Cultures*, [w:] *Art, Architecture and Religion Along the Silk Roads*, ed. K. Parry, Turnhout: Brepols 2009, ss. 103 – 125.

<sup>158</sup> O poselstwie Jana di Piano Carpini oraz Benedykta Polaka wraz z tłumaczeniami na język polski ich relacji zob. Ed. J. Strzelczyk, *Stolica Apostolska a świat mongolski w XIII wieku*, Poznań: „Abos” 1993.

<sup>159</sup> R. Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, New Jersey: Rutgers University Press 1970, ss. 373-375; M. H. Laurent, *Rabban Saumâ, ambassadeur de l'Il-Khan Argoun, et la cathédrale de Veroli*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 70/70 (1958), ss. 331-

chan (1215 – 1294), rządzący wówczas Państwem Środka cesarz z mongolskiej dynastii Yuan, był bowiem zainteresowany różnymi religiami i tolerancyjny wobec nich.<sup>160</sup> Na jego dworze zawitał także słynny Marco Polo (1254 – 1324)<sup>161</sup>, który otrzymał od Wielkiego Chana misję dyplomatyczną do władców Europy oraz towarzyszył księżniczce Kōkōchin w drodze do Persji, gdzie miała poślubić wspomnianego wcześniej Argun-chana.<sup>162</sup> Chrześcijańska Europa powoli odkrywała istnienie innych światów, które niektórym wciąż wydawały się niemal fantastyczne. Wielu ówczesnych nie wierzyło w relacje Marco Polo, a jego najbliżsi mieli błagać go na łożu śmierci, żeby wyjawiał prawdę na temat swoich podróży. Przychodziły jednak kolejne sprawozdania pisane przez podążających na Wschód zakonników.<sup>163</sup> Kubilaj-chan zmarł co prawda przed przybyciem misjonarzy, lecz pod tolerancyjną egidą jego następców katolicyzm mógł prężnie się rozwijać. Jego ekspansja została zahamowana ustanowieniem dynastii Ming w 1368 roku. Dwieście lat później, Kościół łaciński miał ponownie się tam pojawić, a to za sprawą portugalskich i hiszpańskich wypraw morskich.

To Portugalczycy stali się pionierami odkrywania dla Europy Dalekiego Wschodu i Pacyfiku oraz morskiego handlu z tymi odległymi i egzotycznymi rejonami. Dziejowa ekspedycja Vasco da Gamy (ok. 1460 – 1524) wyruszyła w sierpniu 1497 roku, by w maju 1498 roku wylądować w malabarskim Kalikacie (dzisiaj Kozhikode), bogatym dzięki morskiemu handlowi mieście rządzonym

---

365.

<sup>160</sup> Ed. J. D. Langlois, *Op. Cit.*, s. 272; por. L. Gumilow, *Śladami cywilizacji wielkiego stepu*, Warszawa 1973.

<sup>161</sup> Por. Marco Polo, *Opisanie świata*, przeł. A.L. Czerny, Warszawa 1975; *Chine, Europe, Amérique. Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, ed. Shenwen Li, Les Presse de L'Université Laval, Quebec 2009.

<sup>162</sup> Wspomniana przez Marco Polo tajna podróż księżniczki Kōkōchin, nie zapisana w oficjalnych chińskich annałach, jest jednym z najpoważniejszych argumentów świadczących o prawdziwości relacji weneckiego kupca. Zob. F. W. Cleaves, *A Chinese Source Bearing on Marco Polo's Departure from China and a Persian Source on his Arrival in Persia*, "Harvard Journal of Asiatic Studies" 36 (1976), ss. 181-203.

<sup>163</sup> Jak słynna relacja Odoryka de Pordenone (ok. 1280 – 1331), który zastąpił Jana di Montecorvino na katedrze arcybiskupa Chanbałyku (Pekin).

przez hinduistycznego władcę noszącego tytuł Zamorina.<sup>164</sup> Już na wybrzeżach wschodniej Afryki luzytańscy żeglarze spotkali się z wrogością muzułmańskich państw, którzy przeczuwali zbliżające się przetasowania na starożytnych szklakach kupieckich. Jedynie szejk Meline (dzisiaj Malindi) przyjął ich życzliwie, widząc w nich szansę na przeciwstawienie się ekspansji Mombasy.<sup>165</sup> Tam też spotkali pilota, Ahmada ibn Majida (ok. 1432 – 1500), który pomógł im nawigować w dalszej trasie.<sup>166</sup> Załoga Da Gamy nie została dobrze przyjęta w Kalikacie, więc po kilku konfliktowych sytuacjach odpłynęła bez pozostawienia w mieście swoich przedstawicieli handlowych.<sup>167</sup> Udało się natomiast zakupić trochę pieprzu i korzeni od lokalnej niemuzułmańskiej ludności, która nastawiona była wobec przybyszy przyjaźnie.<sup>168</sup> Jednak jednym z najważniejszych wydarzeń dla przyszłości portugalskiej przygody było przejście szpiega władcy Goa, który dostał się na statek w trakcie potyczki z indyjskimi korsarzami, i przyjęcie go na służbę dla króla Manuela I Szczęśliwego (1495 – 1521) jako człowieka obeznanego w sprawach Indii. Był on Żydem pochodzącym najprawdopodobniej z Poznania, który ochrzcił się oraz przyjął imię i nazwisko rodowe Gaspar da Gama.<sup>169</sup> Portugalscy „odkrywczy” Indii powrócili w 1500 roku, otwierając swoim następcom szlaki do dalekiej Azji. Następne wyprawy portugalskie zaowocowały założeniem wielu faktorii w Afryce i Indiach, lecz najdonioślejsze osiągnięcia

---

<sup>164</sup> S. Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia 1500-1700*, Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd, 2012, s. 19. O dziejach Zamorinów zob. K.V. Krishna Ayyar, *Zamorins of Calicut: From the Earliest Times to A D 180.*, Calicut: Norman Printing Bureau, 1938. Praca jest dostępna online: <https://archive.org/details/TheZamorinsOfCalicut/page/n3/mode/2up> [Dostęp z dn. 29.06.2023].

<sup>165</sup> M. Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1992, s. 199; por. J. Kieniewicz, *Portugalczyki w Azji w XV-XX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków, Gdańsk 1976; J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2003.

<sup>166</sup> B. W. Diffie, G. D. Winius, *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, s. 180.

<sup>167</sup> F. Fernández-Armesto, *Pathfinders. A Global History of Exploration*, New York: W. W. Norton & Company, 2007, rozdz. 5, EPUB.

<sup>168</sup> B. W. Diffie, G. D. Winius, *Op. Cit.*, s. 182.

<sup>169</sup> M. Małowist, *Op. Cit.*, ss. 205-206.



miał Affonso de Albuquerque (1453 – 1515), drugi Wicekról Indii portugalskich, który zdobył Goa (1510) oraz Malakkę (1511), będące bardzo ważnymi portami w handlu morskim korzeniami z Dalekiego Wschodu. Z samej Malakki już bardzo blisko do wysp korzennych, gdzie Portugalczycy zaczęli budować swoje twierdze.

Portugalczycy szybko postanowili nawiązać stosunki z Chinami, lecz te pierwsze poselstwa okazały się całkowicie nieudane. Ambasadorem króla Portugalii został Tomé Pires (1465 – 1524/1540), aptekarz i autor rewelacyjnego traktatu *Suma Oriental*.<sup>170</sup> To zapewne właśnie to dzieło, znane już dobrze na dworze w Lizbonie, skłoniło Manuela do powierzenia mu tej misji. Wyruszył na flotylli dowodzonej przez Fernao Peresa de Andrade (?-1552), która po wielu przygodach dotarła do Kantonu we wrześniu 1517 roku.<sup>171</sup> Portugalczycy błyskawicznie przekonali się, że nie mają odpowiedniej wiedzy i umiejętności, by prowadzić negocjacje z tak trudnym partnerem jak chińscy mandaryni. Piresowi pozwolono zejść na ląd dopiero po miesiącu, aż rok zaś musiał czekać na pozwolenie na wjazd do Pekinu, by złożyć cesarzowi tradycyjny trybut i zyskać pozwolenie na legalny handel z Państwem Środka.<sup>172</sup> Nielegalne pojedyncze transakcje miały bowiem miejsce już wcześniej za pośrednictwem portugalskiej osady Tamão u wybrzeży dzisiejszego Hongkongu, założonej w 1514 roku. Poseł nie tylko wrócił ze stolicy z niczym, lecz na dodatek został w Kantonie aresztowany wraz z towarzyszami.<sup>173</sup> Uważano ich bowiem za przedstawicieli piratów, którzy zajęli Malakkę, uznawaną za wasalę Chin.<sup>174</sup> Pires zmarł w Państwie Środka. Nie wiadomo czy już wkrótce w niewoli czy po wielu latach,

---

<sup>170</sup> B. W. Diffie, G. D. Winius, *Op. Cit.*, s. 228.

<sup>171</sup> J. E. Wills Jr, J. Cranmer-Byng, W. J. Peterson Jr, J. W. Witek, *China and Maritime Europe, 1500-1800. Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 26.

<sup>172</sup> B. W. Diffie, G. D. Winius, *Op. Cit.*, s. 384.

<sup>173</sup> D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, s. 8.

<sup>174</sup> J. E. Wills Jr, J. Cranmer-Byng, W. J. Peterson Jr, J. W. Witek, *Op. Cit.*, s. 28.

jako ożeniony z Chinką przymusowy imigrant.<sup>175</sup> Kolejnej nieudanej próby podjął się w 1522 roku Martin Affonso de Mello Coutinho (ok. 1480 – 1523), lecz pod Tamão napadła ich chińska flota, zmuszając do ucieczki, a sam portugalski port przestał istnieć.<sup>176</sup>

Nieformalny handel nadal jednak kwitł przy sporym udziale lokalnych władz, niektórych mandarynów i bogatych rodzin, które czerpali spore zyski z tego przepływu dóbr odbywającego się poza systemem.<sup>177</sup> Istniało około 30 punktów rozlokowanych między Kantonem a Zhangzhou, do których przyplýwali portugalscy kupcy. W okolicy miasta Ningbo już chwile po bitwie pod Tamão, zapewne przy cichej aprobacie lokalnych urzędników, rozwijała się osada Shuangyu, która początkowo służyła jako okazjonalna placówka handlowa, wkrótce stała się jednym z największych punktów handlu i piractwa.<sup>178</sup> Korsarze i całe grupy nielegalnych kupców stawali się coraz bardziej zuchwali i penetrowali nie tylko wyspy znajdujące się w prowincji Zhejiang czy Fujian, lecz – używając Shuangyu jako ośrodka przerzutu – docierali coraz bardziej w głąb kontynentu, w tym do dawnej stolicy Chin – Nanjing.<sup>179</sup> W 1547 roku Chińczycy postanowili podjąć bardziej zdecydowaną walkę z szerzącym się coraz bardziej piractwem. Cesarz Jiajing wyznaczył generała Zhu Wana (1494–1550) jako Wielkiego Koordynatora Obrony Wybrzeża w prowincjach Zhejiang i Fujian, by

---

<sup>175</sup> Więcej zob. L. Madureira, *Tropical Sex Fantasies and the Ambassador's Other Death: The Difference in Portuguese Colonialism*, „Cultural Critique” 28 (1994), ss. 149-173.

<sup>176</sup> B. W. Diffie, G. Winius, *Op. Cit.*, s. 385.

<sup>177</sup> F. W. Mote, D. Twitchett (ed.), *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644* (vol. VII, part 1, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 490.

<sup>178</sup> R. J. Antony, *The Golden Age of Piracy in China, 1520-1810. A Short History with Documents*, Lanham: Rowman&Littlefield, 2022, s. 15.

<sup>179</sup> J. K. Chin, *Merchants, Smugglers, and Pirates: Multinational Clandestine Trade on the South China Coast, 1520-50*, [w:] *Elusive Pirates, Pervasive Smugglers. Violence and Clandestine Trade in the Greater China Seas*, R. J. Antony (ed.), Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010, s. 47. Wielu piratów, głównie pochodzących z Japonii i Chin, rabowało nie tylko miejscowości na wybrzeżach, lecz nawet te położone wzdłuż rzeki Jangcy w głębi kontynentu. Nazywano ich zbiorczo „japońskimi piratami” (*wokou*), mimo że skład etniczny był zróżnicowany, z bardzo dużym udziałem Chińczyków, zob. J. E. Wills Jr, J. Cranmer-Byng, W. J. Peterson Jr, J. W. Witek, *China and Maritime Europe...*, s. 34.

rozprawił się z korsarzami. Już w 1548 roku całkowicie zniszczył Shuangyu.<sup>180</sup>

Szybko jednak urzędnicy dostrzegli, że przybysze z Zachodu mogą być bardzo pomocni w powstrzymaniu korsarzy, czego dowiodły działania Portugalczyków w obronie bezpieczeństwa i swobody handlu na kolejnej nielegalnej faktorii założonej na wyspie Shangchuan. W 1557 roku Portugalczycy, oficjalnie za zgodą władz w Kantonie, osiedlili się na niewielkim półwyspie w Delcie Rzeki Perłowej, na którym jeszcze przed przybyciem żeglarzy z Półwyspu Iberyjskiego wzniesiono świątynie A-Ma ku czci bogini mórz Mazu (媽祖).<sup>181</sup>

Tak powstało wielokulturowe miasto, jeden z najważniejszych europejskich ośrodków handlu na Dalekim Wschodzie oraz centrum kształcące i wysyłające misjonarzy pod opieką króla Portugalii do wielkich cywilizacji Orientu. W 1567 roku cesarz Longqing (1567 – 1572) oficjalnie poluzował restrykcje nałożone na handel i pozwolił na prywatną działalność kupiecką na wschodzie i południu, na czym skorzystały nie tylko państwa regionu i Portugalczycy, lecz także osiedlający się na Filipinach Hiszpanie oraz zdobywający powoli międzynarodowe rynki Holendrzy.<sup>182</sup>

Nieco później Portugalczycy zainteresowali się Japonią, choć pierwszych Japończyków, którzy przyплыли handlować do Malakki, spotkali już w 1511

---

<sup>180</sup> R. J. Antony, *Op. Cit.*, s. 16. Niebawem Shuangyu zostało zastąpione przez inne centrum nielegalnego handlu w porcie Yuegang, zob. X. Hang, *Conflict and Commerce in Maritime East Asia. The Zheng Family and the Shaping of the Modern World, c.1620-1720*, Cambridge: Cambridge University Press 2015, s. s. 30.

<sup>181</sup> J. Porter, *Macau : The Imaginary City : Culture and Society, 1577 to Present*, Boulder: Westview Press, 1996 s. 40-41. Kult Mazu, zwanej także Tianhou, czyli Cesarzową Nieba (天后), powstał w prowincji Fujian, lecz drogą morską rozprzestrzenił się na inne rejony Chin, zob. H. Clark, *The Religious Culture of Southern Fujian, 750–1450: Preliminary Reflections on Contacts across a Maritime Front*, „Asia Major” vol. 19 (2006), s. 218.

<sup>182</sup> B. Tremml-Werner, *Spain, China and Japan in Manila. Local Comparisons and Global Connections*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015, s. 63. Istniały jednak pewne restrykcje, m.in. kapitanowie chińskich statków musieli posiadać odpowiednie licencje, zakazywano eksportu niektórych strategicznych surowców, zob. s. R. von Glahn, *Fountain of Fortune. Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*, Berkeley: University of California Press, 1996, s. 118.

roku.<sup>183</sup> Osadnicy z Europy najpierw weszli w kontakty z archipelagiem Riukiu, który wówczas był królestwem niezależnym od Japonii, płacącym trybut Chinom.<sup>184</sup> Tradycyjnie uznaje się, że pierwszymi Europejczykami, którzy pojawili się w Japonii byli Fernão Mendes Pinto (1509 – 1583) i jego nieznanego z imienia towarzysz jako członkowie załogi rozbitków. Ich uszkodzony statek dobił do wybrzeży wyspy Tanegashima 23 września 1543 roku. Obecność dwóch dziwnie wyglądających ludzi wywołało takie poruszenie, że jeszcze tego samego dnia daimyō wyspy Tanegashima Tokitaka (1528 – 1579) został powiadomiony o tajemniczym okręcie rozbitym u przylądka Kadokura.<sup>185</sup>

W tym czasie Japonia przeżywała okres silnego rozbitcia politycznego. Realnej władzy nad całym terytorium państwa nie miał ani marionetkowy cesarz Go-Nara (1526 – 1557), który musiał przez lata odkładać swoją intronizację z powodu braku funduszy na pokrycie kosztów ceremonii, ani shogunowie z rodu Ashikaga, których świetność odchodziła w przeszłość. Kraj podzielony był na w praktyce niezależne księstwa należące do daimyō, pozostających w różnych stosunkach władzy i zależności, a przez to pogrążony też w ciągłej wojnie domowej.<sup>186</sup> Co prawda już kilka lat później Oda Nobunaga (1534 – 1582) rozpoczął dzieło jednoczenia Japonii, lecz dopiero Toyotomi Hideyoshi (1537 – 1598) władał nad prawie całym terytorium Kraju Kwitnącej Wiśni w 1590 roku.<sup>187</sup>

W czasach rywalizacji między konkurującymi ze sobą daimyō, przywiezione przez Portugalczyków muszkiety, bardzo zainteresowały młodzieńczego, bo 15-letniego Tokitakę. Postanowił on wykorzystać nowe możliwości, by odbić pobliską wyspę Yakushimę z ręki rywala. Wtedy to

---

<sup>183</sup> Na tym międzynarodowym targu interesy robili kupcy niemal z całej Azji – od Persów i Arabów po Japończyków, zob. B. W. Diffie, G. Winus, *Op. Cit.* s. 255.

<sup>184</sup> Na temat tego królestwa można poczytać w: M. Akamine, *The Ryukyu Kingdom. Cornerstone of East Asia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017.

<sup>185</sup> O. G. Lidin, *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*, Kopenhaga: NIAS Press, 2002, ss. 1-2.

<sup>186</sup> Ch. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, London: Cambridge University Press, 1951, ss. 41-43.

<sup>187</sup> J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1984, s. 240.

najprawdopodobniej po raz pierwszy w dziejach Japonii zastosowano broń palną w walce. Nowy oręż błyskawicznie zyskał na popularności, a “barbarzyńscy z Południa”, jak nazwano Portugalczyków, stali się mile widzianymi gośćmi przez niektórych daimyō, liczących na zyskowną współpracę z Europejczykami.<sup>188</sup>

Hiszpanie pojawili się w Azji trochę później, jako że Krzysztof Kolumb (1451 – 1506) starając się dotrzeć do Indii od strony zachodniej, dopłynął do Ameryki, to tam przede wszystkim koncentrowała się działalność Królów Katolickich. Taki też podział świata ustaliły między sobą te dwa iberyjskie królestwa na mocy traktatu w Tordesillas w 1494 roku.<sup>189</sup> Było jednak tylko kwestią czasu aż Hiszpanie pojawią się na Pacyfiku, a ich perłą orientu okazały się Filipiny. Pionierską wyprawę pod egidą Karola I (1500 – 1558) poprowadził jednak Portugalczyk, Ferdynand Magellan (1480 – 1521). Dla samego dowódcy skończyła się ona tragicznie, lecz to ta ekspedycja uchodzi za pierwszą, która opłynęła świat dookoła. Dokładną relację z podróży zostawił nam Antonio Pigafetta (1491-1531), wenecki uczonec, który sam opłacił swoje miejsce na statku.<sup>190</sup> Wyprawa Magellana dobiła do brzegów Cebu na Filipinach wiosną 1521 roku. Wówczas archipelag ten podzielony był na małe organizmy polityczne zwane barangay, na których czele stali władcy określani mianem datu, radzowie lub sułtanowie. Liczyły one średnio od 30 do 100 rodzin.<sup>191</sup> Istniały lokalne hierarchie pomiędzy datus, ale nie było żadnego dominującego ośrodka, który mógłby scalić ze sobą jakieś większe terytorium, a najprawdopodobniej nie

---

<sup>188</sup> O. G. Lidin, *Op. Cit.*, ss. 3-4.

<sup>189</sup> Linia podziału przebiegała ok. 2000 km. na zachód od Wysp Zielonego Przylądka. W strefie portugalskiej znalazły się tereny Brazylii, stąd wielu historyków przypuszcza, że Portugalczycy wiedzieli o tej części Ameryki Południowej, chociaż nie zachowały się żadne dokumenty, które by o tym bezpośrednio świadczyły, zob. s. M. C. Eakin, *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, ss. 86-87.

<sup>190</sup> Jego relację z tej podróży wydawano już wiele razy na różne języki. W języku polskim zob. A. Pigafetta, *Relacja z wyprawy Magellana dookoła świata*, Gdańsk: Novus Orbis, 1992.

<sup>191</sup> P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *State and Society in the Philippines*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, s. 27; L. A. Newson, *Conquest and Pestilence in the Early Spanish Philippines*, Honolulu: University of Haawai'i Press, 2009, s. 12.

było wśród rdzennej ludności też takiej woli.<sup>192</sup> Największymi etnosami Filipin byli Wisajowie zamieszkujący głównie południową i środkową część archipelagu oraz ludność tagalog, osiadła na wyspie Luzon.

Magellan zaczął nawiązywać przyjazne relacje z poszczególnymi wodzami. Na Cebu radza Humabon przyjął chrzest wraz z poddanymi mu mieszkańcami. Odmówił jednak sojuszu z Hiszpanami datu pobliskiej wysepki Mactan, Lapu-Lapu, który przeszedł do legendy i stał się symbolem obrony pierwotnej kultury Filipin niczym saski Widukind. Magellan postanowił rozwiązać spór zbrojnie. Jednocześnie pewnych swoich sił odrzucił propozycję pomocy ze strony Humabona, chcąc przy okazji udowodnić militarną potęgę chrześcijan. Całkowita katastrofa została przypieczętowana śmiercią Magellana w bitwie.<sup>193</sup> Sam Humabon błyskawicznie porzucił nową religię, by dyplomatycznie zatrzeć złe wrażenie. Chociaż z wyprawy do ojczyzny powrócił tylko jeden statek „Victoria” dowodzony przez Sebastiana del Cano (1476 – 1526), to jednak jej owoce Karol I mógł uznać za stosunkowo udane. W drodze powrotnej bowiem zawinięto na Moluki, czyli Wyspy Korzenne, przywożąc ze sobą ogromne zapasy przypraw i korzeni, a nowopoznany archipelag sprawiał obiecujące wrażenie.<sup>194</sup> Dlatego już w 1524 roku Korona hiszpańska usiłowała dojść z Portugalią do porozumienia w sprawie wysp na Pacyfiku. Interpretacje traktatu z Tordesillas bowiem nie rozstrzygały satysfakcjonująco nowej sytuacji.

Jednak kolejne ekspedycje wysyłane przez koronę hiszpańską nie tylko nie przynosiły rezultatu, lecz kończyły się katastrofą. Finansowana w dużej mierze przez kastylijskich i niemieckich bankierów wyprawa siedmiu statków pod dowództwem Juana Garcíi Jofre de Loaysy, któremu towarzyszył ocalały z przedsięwzięcia Magellana Sebastian del Cano, nie dotarła nawet na Moluki. Sami stojący na czele załogi Loaysa i Cano zginęli na morzu. Podobnie pływająca

---

<sup>192</sup> P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *Op. Cit.*, s. 33.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>194</sup> D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe: The Century of Discovery* (vol. 1), t. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1965, s. 116.

z Meksyku ekspedycja przyniosła śmierć jej kapitanowi Álvaro de Saavedrze. Jak na ironię losu, w obu tych przypadkach resztkom ocalałej załogi pomogli Portugalczycy. Karol I zrezygnowany podpisał z Portugalią traktat w Saragossie, w którym w zamian za 350 tysięcy dukatów zrzekł się Moluków i zgodził na wyznaczenie linii podziału na Pacyfiku na 297,5 mil na wschód od Wysp Korzennych.<sup>195</sup>

Jednak kilku awanturników nadal zapuszczało się w te rejony, w tym Ruy Lopez de Villalobos (ok. 1500 – 1546), który w 1543 r. odwiedził wyspę Leyte.<sup>196</sup> On to nazwał cały archipelag Filipinami na cześć księcia Filipa (późniejszego króla Filipa II: 1555 – 1598).<sup>197</sup> Podróżnik zmarł na wyspie Ambon w archipelagu Moluków, gdzie przyjął ostatnie namaszczenia z rąk słynnego Franciszka Ksawerego (1506 – 1552).<sup>198</sup>

Udało się założyć kolonię na Filipinach dopiero w 1565 roku flocie Miguela Lópeza de Legazpi (1502 – 1572) wysłanej przez Filipa II. Król pod wpływem myśli hiszpańskich dominikanów<sup>199</sup> zlecił zdobywcy Filipin, aby Hiszpanie na nowych ziemiach unikali krwawego podboju, nie powtarzając niektórych sytuacji z czasów konkwisty Meksyku i Peru. Przybysze z Europy mieli respektować życie i własność tubylców, żyć między nimi w pokoju i używać siły tylko, gdy zostaną przez nich zaatakowani.<sup>200</sup>

Rzeczywistość szybko jednak zweryfikowała próby unikania rozlewu krwi.

---

<sup>195</sup> H. Kamen, *Empire: How Spain Became World Power 1492-1763*, New York: Harper Perennial 2004, s. 199.

<sup>196</sup> L. A. Newson, *Op. Cit.*, s. 63.

<sup>197</sup> K. Nadeau, *The History of the Philippines*, Westport: Greenwood Press, 2008, s. 22.

<sup>198</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 200.

<sup>199</sup> Chodzi przede wszystkim o profesora uniwersytetu w Salamance, Francisco de Vitorię (1483-1546) oraz Bartolomé de Las Casasa (zm. 1566). Vitoria podczas wykładów w Salamance w 1539 r. dał nową wykładnię terminu *ius gentium*, odnosząc go do prawa naturalnego obejmującego wszystkie narody, bez względu na religię. Las Casas był bardziej radykalny i uważał, że Indianie powinni żyć w swoich wioskach pod władzą swoich wodzów, a Hiszpanie w Nowym Świecie winni żyć z pracy rąk własnych, zob. J. H. Parry, *Morskie Imperium Hiszpanii*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1983, ss. 124-130.

<sup>200</sup> J. L. Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1959, s. 8.

Początkowo około 2000 osadników osiedliło się na wyspie Cebu, znanej Hiszpanom od czasów Magellana. Nie był to jednak zbyt dobry punkt do zamieszkania. Przybysze cierpieli z głodu, ubóstwa, chorób i trudnych warunków klimatycznych. Dlatego zaczęto szukać lepszego miejsca. Uwagę konkwistadorów przykuła barangay Maynila<sup>201</sup>, która już od stuleci stanowiła ośrodek wymiany handlowej. W tamtym czasie było to małe królestwo zarządzane przez dwóch muzułmańskich radzów związanych z sułtanatem Brunei (na wyspie Borneo), którym udało się podporządkować miejscowych datus. W 1570 roku 90 Hiszpanów przy pomocy 300 Wizajów usiłowało zdobyć Maynilę, lecz bitwa zakończyła się ich porażką. Dopiero rok później lokalni datus postanowili dobrowolnie oddać miasto w ręce Europejczyków.<sup>202</sup>

Odtąd Manila stanowiła najważniejszy hiszpański przyczółek w Azji, ważne centrum handlowe, które zrewolucjonizowało lokalny rynek, oraz bazę wypadową dla misjonarzy przybyłych pod opieką Króla Katolickiego. Za srebro płynące ogromnymi ilościami na galeonach z Acapulco kupowano nie tylko przedmioty zbytku jak jedwab czy porcelana, lecz także produkty żywnościowe i surowce do budowy broni.<sup>203</sup> Manila stała handlem i była ważnym węzłem łączącym niemal cały świat w ramach, co w literaturze nazwano mianem proto-globalizacji.<sup>204</sup> Luksusowe towary z Chin oraz przyprawy korzenne z Moluków kupowane za srebro z Acapulco cieszyły się w Europie ogromnym uznaniem, z kolei kukurydza sprowadzana z Ameryki uchroniła niektóre rejony Państwa Środka od klęsk głodu.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Do dzisiaj w języku filipińskim nazwa Manili to Maynila.

<sup>202</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, ss. 201-202.

<sup>203</sup> Ch. H. Parker, *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400–1800*, New York: Cambridge University Press, 2010, s. 103. W latach 1500-1800 nawet 80 % światowego srebra było wydobywane w Ameryce Łacińskiej, por. D. O. Flynn, A. Giraldez, *Silk for Silver: Manila-Macao Trade in the 17th Century*, „Philippines Studies” 44/1 (1996), ss. 55-56. Rocznie przez Pacyfik przepływało ok. 25000-50000 kg. srebra, zob. B. Tremml-Werner, *Op. Cit.*, s. 127.

<sup>204</sup> Zob. A. G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History*, New York: W. W. Norton & Company, 2002, ss. 6-8.

<sup>205</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 213.



Bez srebra z Meksyku kolonizacja Filipin najprawdopodobniej skończyłaby się dużo szybciej. Hiszpanie bowiem nie byli skłonni do pracy fizycznej, Korona już nie przydzielała prawa do *encomiendy* tak chętnie jak dawniej – przeciwnie starała się ją ograniczać, a płody ziemi bez inwestycji w zwiększenie skuteczności produkcji nie były wystarczające. Z przypraw znajdował się tam jedynie cynamon, a próby wydobywania złota szybko zarzucano z powodu braków siły roboczej.<sup>206</sup> Należy także dodać, że podróż z Nowej Hiszpanii do Manili była najdłuższą nieustanną żeglugą, trwającą około 6 miesięcy. Zachowało się wiele dramatycznych opowieści o zaginionych i rozbitych statkach.<sup>207</sup>

Dlatego też Filipiny pozostały swoistym zaściankiem hiszpańskiego imperium, gdzie nieliczni mieli zamiar osiadać na stałe, jeśli w ogóle chcieli przybywać. Sama Manila miała opinię miasta niebezpiecznego z powodu silnych i niszczycielskich trzęsień ziemi (najbardziej dotkliwe miało miejsce w 1645 r.), powtarzających się powstań mniejszości chińskiej oraz holenderskich napadów.<sup>208</sup> Sytuacja była na tyle krytyczna, że w 2 połowie XVII wieku Korona zaproponowała całkowitą amnestię wszystkim więźniom, którzy zgodzą się zamieszkać i pracować na rzecz hiszpańskiej monarchii na Filipinach. Mimo królewskich zachęt i obietnic chętnych zgłosiło się niewiele. Siła militarna tej garstki Hiszpanów nie stanowiła prawie żadnego zagrożenia dla azjatyckich krajów ani nie zapewniała realnego bezpieczeństwa. Manila istniała tylko dzięki temu, że Chiny i Japonia życzliwie tolerowały hiszpańskie osadnictwo na Filipinach, które i tak było bardzo ograniczone.<sup>209</sup> Z tej przyczyny mówienie o "podboju" Filipin w perspektywie pierwszych wieków obecności hiszpańskiej na

---

<sup>206</sup> Ibidem, ss. 214-215.

<sup>207</sup> B. Tremml-Werner, *Op. Cit.*, s. 129.

<sup>208</sup> J. Mesquida Oliver, *La población de Manila y las capellanías de misas de los españoles: libro de registros, 1642-1672*, „Revista de Indias” 70/249 (2010), s. 472. Autor zauważa, że w XVII wieku liczba ludności hiszpańskiej sukcesywnie spadała, by dopiero pod koniec stulecia się odnawiać, zob. Ibidem, s. 471.

<sup>209</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 220.

Wyspach można jednak uznać za pewne uproszczenie. Poza Manilą i kilkoma osadami, jeśli już widziano Hiszpanów, to zazwyczaj byli do misjonarze, często niejako wbrew sobie zaciągnięci do pełnienia roli kolonialnych urzędników.<sup>210</sup> W zdecydowanej większości starali się oni także bronić interesów autochtonów. Do króla Hiszpanii napływały listy duchownych ze skargami na niektórych encomenderos.<sup>211</sup>

W celu zbierania podatków i egzekwowania obowiązkowych prac zdemontowywano barangays i przesiedlano ludność do cabeceras, czyli małych miasteczek położonych wzdłuż rzek, których centrum stanowił plac z kościołem, stanowiącym jednocześnie jedyny kamienny budynek w okolicy – symbol dominacji kolonialnej.<sup>212</sup> Tym datu, którzy dobrowolnie poddali siebie i swoje społeczności, nadano przywileje. Zwolnieni oni byli z trybutu i *repartimiento* (na Filipinach określanego jako *Polos y Servicios*), obejmującego 40 dni w roku oraz to oni zajmowali się zbieraniem należności na rzecz stosunkowo nielicznych encomenderos i Korony.<sup>213</sup>

Im dalej jednak od Manili i nielicznych osad hiszpańskich, tym zależność od "zdobywców" była mniejsza i przychodziła później. Ci, którzy nie chcieli się dostosować, uciekali nieraz w góry i niedostępną dżunglę. Północno-zachodnie obszary wyspy Luzon pozostawały w praktyce niedostępne dla Hiszpanów z powodu trudnych warunków terenowych oraz wrogości tubylców. Kolejne ekspedycje wojskowe kończyły się fiaskiem, a misjonarze, którzy wyprawiali się na te tereny, nierzadko znajdowali śmierć męczeńską.<sup>214</sup> Z kolei na południu

---

<sup>210</sup> L. A. Newson, *Op. Cit.*, s. 27.

<sup>211</sup> Listami w obronie rdzennych mieszkańców do Filipa II zastąpił pierwszy biskup Manili Domingo de Salazar (1512-1594), zob. P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *Op. Cit.*, s. 55. Artykuł na ten temat: M. Olle, *Domingo de Salazar:: Primer obispo de Manila y defensor de los pobladores de las islas Filipinas*, „Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura” 19 (2013), ss. 43-50.

<sup>212</sup> P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *Op. Cit.*, s. 53.

<sup>213</sup> J. L. Phelan, *Op. Cit.*, s. 122; P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *Op. Cit.*, s. 62.

<sup>214</sup> J. L. Phelan, *Op. Cit.*, s. 140.

jeszcze w XIX wieku muzułmanie na Mindanao dawali opór Europejczykom.<sup>215</sup> Stąd ich przybycie nie wpłynęło na populację rdzennej ludności. W 1600 roku na Luzon i Visayas miało mieszkać około 900 tysięcy ludzi<sup>216</sup>, czyli ok. 5 osób na kilometr kwadratowy.<sup>217</sup> Obecność gości z Zachodu (a właściwie ze Wschodu dla Filipińczyków) nie wywołała także ekonomicznego szoku, ponieważ gospodarka Filipin pracowała swoim dawnym trybem i była oparta przede wszystkim na ryżu.<sup>218</sup> Pszenica nie chciała rosnąć w tym klimacie, więc sprowadzano ją z Japonii.<sup>219</sup> Podobnie hodowla bydła nie rozpowszechniła się, a krajowcy woleli jeść ryby.<sup>220</sup>

Szansę dla siebie w związku z nowymi porządkami w Manili znaleźli Chińczycy z południowych prowincji Państwa Środka, a szczególnie ludność Hakka z prowincji Fujian, którzy już wcześniej przyplływali tam w celach handlowych.<sup>221</sup> Jeszcze przed osadnictwem hiszpańskim ich mała grupa mieszkała w tym mieście.<sup>222</sup> Natomiast to dalekosiężny handel i srebro uczyniły dla nich to miejsce szczególnie atrakcyjnym.<sup>223</sup> Po przybyciu Hiszpanów liczba

---

<sup>215</sup> K. Nadeau, *Op. Cit.*, s. 38.

<sup>216</sup> Newson szacuje liczbę 905,460 na rok 1600, zob. L. A. Newson, *Op. Cit.*, s. 256.

<sup>217</sup> Powierzchnia obu regionów to ok. 160 000 km.<sup>2</sup>, por. Y. Boquet, *The Philippine Archipelago*, Berlin: Springer, 2017, s. 15.

<sup>218</sup> M. N. Pearson, *The Spanish 'Impact' on the Philippines, 1565-1770*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 12/2 (1969), s. 173.

<sup>219</sup> Mąka pszenna była łatwo dostępna w południowej Japonii. Już w pierwszym transporcie z Hirado, który przyplłynął do Manili w 1587 r. znalazła się pszenica, zob. B. Tremml-Werner, *Op. Cit.*, s. 158.

<sup>220</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 205.

<sup>221</sup> A. García-Abásolo, *La Audiencia de Manila y los chinos de Filipinas. Casos de integración en el delito*, [w:] R. M. Martínez de Codes, J. L. Soberanes Fernández, *Homenaje a Alberto de la Hera*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, s. 339. Cała książka dostępna jest online na stronie uniwersytetu – <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/11461> [dostęp z dn. 25.09.2024].

<sup>222</sup> W czasie przybycia wojsk Legazpiego do Manili w 1571 r. miało tam mieszkać 40 rodzin chińskich, por. J. Gil, *Op. Cit.*, s. 19.

<sup>223</sup> Chińczycy handlowali nie tylko z Manilą. Według niektórych świadectw w XVI w. przyplływali również do środkowych i południowych Filipin, w tym na Cebu i Mindanao. Według Scotta, o ile obecność towarów chińskich jest bezdyskusyjna, o tyle obecność samych Chińczyków nie zawsze taka oczywista, ponieważ Wisajowie generalnie mieli tendencje do określania obcokrajowców „Chińczykami”, por. W. H. Scott, *Barangay: Sixteenth-Century*

chińskich osadników zaczęła gwałtownie rosnać. Już w 1586 roku ich populacja w Manili wynosiła około 10 tysięcy osób, podczas gdy liczba Hiszpanów oraz metysów liczyła ok. 800 osób.<sup>224</sup> Nic dziwnego, że wzbudziło to poważne zaniepokojenie wśród władz miasta, które zdecydowały się wydzielić dla imigrantów z Państwa Środka specjalną strefę. W 1581 r. gubernator Gonzalo Ronquillo (zm. 1583) zbudował miejsce zwane *Parián* obok twierdzy, skąd łatwiej można było kontrolować tę stosunkowo ogromną społeczność. Odtąd nie tylko zobligowano Chińczyków do prowadzenia interesów w *Parián*, lecz także nałożono podatek od zajmowanego miejsca na handel.<sup>225</sup> Z wielką nieufnością czy wręcz niechęcią na ogromną rzeszę przybyszów z Chin patrzyli także autochtoni oraz przybysze z innych krajów. Regularnie dochodziło do krwawych powstań ludności chińskiej oraz jej pogromów. Miały one miejsce w latach 1603, 1639, 1662, 1686 i 1762.<sup>226</sup> W tłumieniu buntów i rzeziach na Chińczykach licznie uczestniczyli rdzenni Filipińczycy. Jednak już po pierwszym tumulcie w 1603 roku<sup>227</sup> zauważono, że znaczny ubytek społeczności chińskiej negatywnie odbija się na funkcjonowaniu Manili. To oni bowiem wykonywali praktycznie wszystkie rzemieślnicze prace i zajmowali się handlem. Miało zabraknąć nie tylko licznych przedmiotów codziennego użytku, lecz nawet pożywienia. Nie na długo jednak, ponieważ jeszcze w 1 połowie XVII wieku liczba imigrantów z Chin przekroczyła 20 tysięcy.<sup>228</sup> Społeczność ta okazała się jednym z kluczowych

---

*Philippine Culture and Society*, Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1995, ss. 74-75.

<sup>224</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 207. W 1603 r. Chińczyków w Manili miało być już między 25000 a 30000, zob. A. García-Abásolo, *Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas. Siglos XVI y XVII*, [w:] L. Cabrero (ed.), *España y el Pacífico, Legazpi*, t. 2, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, s. 235.

<sup>225</sup> J. Gil, *Op. Cit.*, ss. 142-143.

<sup>226</sup> B. Tremml-Werner, *Op. Cit.*, s. 310.

<sup>227</sup> To bodajże najlepiej udokumentowane powstanie oraz wynikająca z tego masakra Chińczyków w źródłach tak hiszpańskich, jak i chińskich. Szczegółowy opis krwawych wydarzeń w 1603 roku, zob. J. E. Borao, *The massacre of 1603: Chinese perception of the Spaniards in the Philippines*, „Itinerario” 23/1 (1998), ss. 22-39.

<sup>228</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 208.

elementów kolonii. Niemniej ważne były relacje z potężnym państwem, z którego oni przybywali.

W tym czasie Chiny i władająca nimi dynastia Ming, ustanowiona przez zbuntowanego chłopca<sup>229</sup> w 1368 roku, przeżywały poważny kryzys, który nie był tak widoczny na pierwszy rzut oka. Cesarz Wanli rządzący od 1572 roku (do 1620) właściwie całkowicie zamknął się w sprawach Zakazanego Miasta, a realną władzę sprawowali w jego imieniu nie tylko urzędnicy, lecz także wyemancypowana grupa potężnych eunuchów pałacowych, których wpływy sięgały daleko poza Pekin, a których majątki zbyt łatwo się powiększały.<sup>230</sup> Nie znaczy to, że kraj nie funkcjonował. Mimo wielu problemów i czyhających z niemal wszystkich stron zagrożeń dom panujący utrzymał się do 1644 roku w stolicy, a na południu rodzina Ming próbowała swoich sił jeszcze do 1662.<sup>231</sup> Od północy zagrażali im zjednoczeni przez Nurhacziego (1559 – 1626) Mandżurowie, którzy w końcu ustanowili w Chinach nową dynastię Qing, wschodnie i południowe wybrzeża plądrowali piraci, a w pobliżu pojawili się Europejczycy. Ci ostatni jednak, zarówno Portugalczycy i Hiszpanie, byli przydatni w zwalczaniu korsarzy, którzy rośli wciąż w potęgę.

Jeden z nich Li Dan (李旦, zm. 1625) zdobył ogromną pozycję w półświatku nielegalnego kupiectwa i zaczął narzucać swoje zwierzchnictwo innym grupom piratów. Założył swoje bazy na Tajwanie, gdzie w Tayouan miał porto przeładunkowy, oraz w Hirado, gdzie stał się liderem miejscowej społeczności chińskiej.<sup>232</sup> Pozycję osiągnął dzięki embargu, jakie Chiny nałożyły na handel z Japonią. Obostrzenia nie zostały zdjęte mimo pozwoleń, jakie

---

<sup>229</sup> Zhu Yuanzhang (朱元璋, 1328 – 1398), który przybrał cesarskie imię Hongwu (洪武).

<sup>230</sup> J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut 1996, ss. 126-127.

<sup>231</sup> Więcej o tzw. południowej dynastii Ming zob. L. A. Struve, *The Southern Ming, 1644 – 1662*, New Haven: Yale University Press, 1984.

<sup>232</sup> Li Dan jest barwnie nazywany w źródłach europejskich. Portugalczycy oraz Hiszpanie nazywali go „Rey de China” (Król Chin), Holendrzy „Captain China” (Kapitan Chiny), a Anglicy Andrea Dittis, por. J. E. Borao, *The Spanish Experience in Tawian...*, s. 138.

Cesarstwo udzieliło kupcom na prowadzenie działalności z innymi krajami.<sup>233</sup> Kiedy na początku XVII wieku ród Tokugawa, który dokończył dzieło jednoczenia Japonii i objął w niej panowanie, zaostrzył przepisy handlowe, Li Dan i jego dwaj bracia jako nieliczni otrzymali pozwolenie prowadzenie interesów pod opieką shoguna.<sup>234</sup> Monopolizacja handlu z Japonią przyciągnęła wielu piratów, którzy dobrowolnie zdecydowali się przyłączyć do błyskawicznie rosnącej floty Li Dana.

Wśród nich był Zheng Zhilong (1604 – 1661), za młodu ochrzczony w Makau jako Nicholas Gaspard<sup>235</sup>, który po śmierci mistrza w 1625 roku rozprawił się z opozycją i przejął jego korsarski interes, stając się nowym liderem grupy Li Dana.<sup>236</sup> Sprzymierzył się z Holendrami na Tajwanie oraz płądrował wybrzeża prowincji Fujian. Wśród miejscowej biedoty zyskał famę chińskiego Robin Hooda, który napada bogatych, a ubogich karmi. Między innymi dzięki tej sławie w obliczu głodu, jaki wówczas dotknął prowincję Fujian, udało mu się rekrutować tysiące rybaków i chłopów. Zheng postanowił jednak iść inną drogą niż Li Dan i poprosił władze chińskie o przebaczenie, które uzyskał, otrzymując w 1628 roku mianowanie na Admirała Sił Patrolujących i zadanie walki z piractwem.<sup>237</sup> Jego flota nie grabiła już tylko dla zysku, lecz także walczyła dla cesarza i z legalnym glejtem pozbywała się wszelkiej konkurencji. Chiny ze swojej strony znalazły w potężnych i niebezpiecznych korsarzach sojuszników, których

---

<sup>233</sup> Jak wspominaliśmy, w 1567 roku cesarz Longqing zezwolił chińskim kupcom, którzy otrzymali licencje i płacili podatki na morski handel zagraniczny, z wyłączeniem Japonii, która władzom w Pekinie wydawała się zbyt „przyjazna” piratom. Obcokrajowcy nadal nie mogli formalnie schodzić na ląd, chyba że przybyli w celu złożenia tradycyjnego „trybutu”, uznającego Chiny za „nadrzędną” cywilizację, por. T. Andrade, *The Company's Chinese Pirates: How the Dutch East India Company Tried to Lead a Coalition of Pirates to War against China, 1621–1662*, „Journal of World History” 15/4 (2005), s. 419. O systemie trybutarnym oraz jego spuściznie we współczesnej dyplomacji Państwa Środka zob. S. Niewiński, *System trybutarny i jego dziedzictwo we współczesnej dyplomacji Chińskiej Republiki Ludowej*, „Wschodnioznawstwo” 17 (2023), ss. 313 – 331.

<sup>234</sup> W. Zheng, *War, Trade and Piracy in the China Seas (1622-1683)*, Boston: Brill, 2013, s. 31.

<sup>235</sup> Znany też jako Nicolas Ycuan (Iquan).

<sup>236</sup> A. Busquets, *Dreams in the Chinese Periphery...*, s. 207.

<sup>237</sup> R. J. Antony, *Op. Cit.*, s. 27.

wówczas tak bardzo potrzebowały. Bezradni wobec zewnętrznych zagrożeń Mingowie powierzali Zheng Zhilongowi coraz wyższe stanowiska w zamian za interwencję na wybrzeżach Fujian oraz przeciw Mandżurom w Korei. Z obawy przed najeźdźcami z północy powierzono mu nawet pod dowództwo wszystkie siły prowincji Fujian.<sup>238</sup>

W 1636 roku Zheng Zhilong dokonał zjednoczenia wszystkich flot pod swoją banderą, przewodząc niemal wszystkim piratom plądrującym wybrzeża Oceanu Indyjskiego i kontrolując zdecydowaną większość chińskiego handlu morskiego.<sup>239</sup> W praktyce 90 procent chińskich statków pływających po morzach Azji Wschodniej uznawało zwierzchnictwo rodziny Zheng, a później bezpośrednio jego syna Zheng Chenggonga (1624 – 1662).<sup>240</sup> Gdy Mandżurowie opanowali Pekin (1644) i Nanjing (1645) Zhilong postanowił poddać się nowym władarzom Chin, licząc zapewne na nowe przywileje i zaszczyty.<sup>241</sup> Pomylił się bardzo, ponieważ dynastia Qing zdecydowała się go aresztować i potraktować jako kartę przetargową wobec potężnej rodziny Zheng, która w większości pozostała wierna Mingom.<sup>242</sup> Kandydatów do przejęcia schedy po ojcu było trzech, lecz to Chenggong okazał się zwycięzcą w tej rodowej rywalizacji.<sup>243</sup> W 1650 roku wrócił do rodzinnego Xiamen z prowincji Guangdong, wsławiony sukcesami w walkach i z silną armią. Nikt z krewnych nie mógł już mu się przeciwstawić.<sup>244</sup>

Pod władzą Zheng Chenggonga prowincja Fujian stała się ważnym centrum oporu wobec Mandżurów. W 1651 roku osobiście asystował dworowi ostatniego

---

<sup>238</sup> P. Carioti, *The Zhengs' Maritime Power in the International Context of the 17th Century Far Eastern Seas: The Rise of a "Centralised Piratical Organisation" and Its Gradual Development into an Informal "State"*, „Ming Qing Yanjiu” 5 (1996), ss. 38-39.

<sup>239</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>240</sup> T. Andrade, X. Hang, *Op. Cit.*, s. 11.

<sup>241</sup> R. J. Antony, *Op. Cit.*, s. 28.

<sup>242</sup> P. Carioti, *The Zhengs' Maritime Power...*, s. 42.

<sup>243</sup> Biografię Zheng Chenggonga napisała P. Carioti, *Zheng Chenggong*, Neapol: Ist Universitario Orientale, 1995.

<sup>244</sup> P. Carioti, *The Zhengs' Maritime Power...*, s. 41. Do zajęcia Xiamen mieli go namówić kupcy z Anhai, których interesy były zagrożone, por. W. Zheng, *Op. Cit.*, s. 150.

cesarza południowej dynastii Ming Yongli (永曆, 1646 – 1662) i nadzorował jego kampanię wojenną. Qingowie zaniepokojeni olbrzymimi wpływami syna niegdysiejszego pirata starali się negocjować używając jako karty jego ojca, który wciąż jako zakładnik pozostawał uwięziony w Pekinie. Chenggong stawiał jednak sprawę jasno, czego symbolem było przemianowanie nazwy miasta Xiamen na Simingzhou (思明州), czyli prefekturę ku honorowi [domu] Ming.<sup>245</sup>

Zheng Chenggong stał się dla Chińczyków mieszkających na emigracji, także dla tych w Manili, swoistym symbolem chińskiej jedności i opiekunem, który jest w stanie swym pobratymcom zapewnić pomoc w obliczu ewentualnych kontrowersji z Europejczykami i innymi Azjatami, a takie – jak już wspominaliśmy – zaczęły się pojawiać choćby na Filipinach. Walczące ze sobą dynastie Ming i Qing nie były w stanie im przyjść z pomocą. Ta pierwsza bowiem nie miała na to sił, ta druga zaś nie interesowała się przedstawicielami podbijanego państwa, którzy żyją poza jego granicami. Zheng kontrolował też cały system podatków i ceł w podlegających mu terenach. Żaden okręt nie mógł prowadzić handlu z Chinami bez jego zgody.<sup>246</sup> Dobrze wiedział, że europejskie kolonie i faktoria w ogromnej mierze zależą od wymiany towarowej z Państwem Środka. Embargo było potężną bronią w jego ręku. W latach 1656 i 1657 Hiszpanie z Manili i Holendrzy, którzy jakiś czas temu osiedli na Tajwanie, wysyłali swoich dyplomatów, by negocjować zniesienie zakazu handlu.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> T. Andrade, *The Rise and Fall of Dutch Taiwan, 1624–1662: Cooperative Colonization and the Statist Model of European Expansion*, „Journal of World History” 17/4 (2006), s. 446. Możliwe, że Koxinga jednocześnie odwołał się do dawnej nazwy miasta Xiamen, zob. M. Wataru, *Japan and China: Mutual Representations in the Modern Era*, New York: palgrave macmillan, 2000, s. 115.

<sup>246</sup> P. Carioti, *The Zhengs' Maritime Power...*, s. 43.

<sup>247</sup> X. Hang., *Conflict and Commerce...*, s. 119. Dla Hiszpanów w Manili sytuacja była tak krytyczna, że w imieniu króla Andrés Cueto i Pedro de Villavicencia wypłynęli podczas monsunu, co ze względu na sztormy wiązało się z ogromnym ryzykiem, por. A. Busquets, *Three Manila-Fujian Diplomatic Encounters...*, 446. Więcej o misji holenderskiej zob. T. Andrade, *How Taiwan became Chinese...*, rozdz. 11, wersja online książki: <http://www.gutenberg.org/andrade/andrade11.html> [dostęp z dn. 28.09.2024].



Jednak opór Zhenga był z góry skazany na przegraną. W bitwie pod Nanjing w 1659 roku jego wojska zostały rozgromione przez Mandżurów, lecz utrzymał się w Fujian. Pekin, chcąc go wyrzucić z tej strategicznej prowincji, podjął się spektakularnej akcji masowego przesiedlania ludności z wybrzeży Chin i 88 wysepek, znajdujących się w pobliżu Fujian.<sup>248</sup> Wiosną 1661 roku Zheng dokonał inwazji na Tajwan, skąd przegonił Holendrów i ustanowił *de facto* niezależne królestwo.<sup>249</sup> Cesarz Yongli bowiem został zmuszony do ucieczki do Birmy, której władca wkrótce wydał go Mandżurom na śmierć.<sup>250</sup> Wierny poddany dynastii Ming starał się podtrzymać całkowitą niezależność ekonomiczną i polityczną od qingowskich Chin. Jego dwór i system urzędniczy był oparty na konfucjańskich i mingowskich wzorcach. Wspierał rolnictwo i wewnętrzny rozwój na wyspie Formozie.<sup>251</sup> Prowadził też suwerenną i agresywną dyplomację. W 1662 roku za pośrednictwem o. Victorio Riccio wysłał do Manili pełen gróźb list, w którym nakazywał Hiszpanom podporządkowanie się jego władzy oraz płacenie trybutu. W razie odmowy hiszpańskie Filipiny miały zostać zniszczone.<sup>252</sup> Po tym co stało się z Holendrami na Tajwanie, wiadomość ta brzmiała wyjątkowo groźnie. Na szczęście dla Hiszpanów Zheng Chenggong zmarł jeszcze tego samego roku. Jego państewko przetrwało do 1683 roku, kiedy to Zheng Keshuang (1681 – 1683) poddał się qingowskiemu admirałowi Shi Lang (1621 – 1696).<sup>253</sup> Tajwan po raz pierwszy w historii został włączony do Chin kontynentalnych i stał się jego integralną częścią.

Hiszpanie wcześniej podjęli nieudaną próbę kolonizacji na Isla Hermosa, jak nazywali Tajwan. Plany podboju powstawały już pod koniec XVI wieku.<sup>254</sup>

---

<sup>248</sup> P. Carioti, *The Zhengs' Maritime Power...*, s. 47.

<sup>249</sup> R. J. Antony, *Op. Cit.*, s. 28.

<sup>250</sup> T. Brook, *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, ss. 255-256.

<sup>251</sup> P. Carioti, *The Zhengs' Maritime Power...*, s. 48.

<sup>252</sup> A. M. Prieto Lucena, *Op. Cit.*, s. 123.

<sup>253</sup> W. Cheng, *Admiral Shi Lang's Secret Proposal to Return Taiwan to the VOC*, [w:] *Sea Rovers...*, s. 290.

<sup>254</sup> J. E. Borao, *The Spanish Experience in Taiwan...*, s. 40.

Dopiero jednak założenie przez Holendrów Fort Zeelandia (dzisiejszy Tainan) na południowo-zachodnim wybrzeżu wyspy w 1624 roku, zmobilizowało Hiszpanów do działania. Gubernator Manili Fernando de Silva (1625 – 1626) podjął decyzję o zasiedleniu północnej części Tajwanu i zbudowaniu uzbrojonych faktorii w Jilong i Danshui. Nie tylko dla przeciwwagi wobec holenderskich baz na południu, lecz także z powodu złota i siarki, które można było kupić od plemion na północy, a które niedostępne były na południu.<sup>255</sup>

Tajwańska przygoda skończyła się szybko. Faktorie na północy nie okazały się szczególnie zyskowe, a sprawiały jedynie dodatkowe obciążenie dla Manili, która wówczas nie mogła sobie pozwolić na pokrywanie nieprzynoszących oczekiwanego zwrotu inwestycji. Mieszkający tam Hiszpanie cierpieli na niedostatek, czasem wręcz przymierali głodem. Już w 1637 roku nowy gubernator Manili Sebastián Hurtado de Corcuera (1635 – 1644), który zresztą od samego początku był wrogiem zasiedlania Tajwanu, nakazał opuścić i rozmontować twierdzę Dianshui oraz przenieść wszystko do Jilong (Keelung)<sup>256</sup>, gdzie zostawiono jedynie 125 Hiszpanów i niewielką grupkę filipińskich żołnierzy.<sup>257</sup> Holendrzy skorzystali z okazji i zdobyli słabo obstawiony fort Jilong w 1642 roku.<sup>258</sup>

Zasiedlanie Tajwanu zbiegło się z kryzysem ekonomicznym, jakiego doświadczało całe imperium hiszpańskie. Ponadto Manila traciła możliwość handlu z Japonią, skąd sprowadzano pszenicę i wiele surowców, służących do produkcji broni. Stosunki ekonomiczne z Krajem Kwitnącej Wiśni często były problematyczne. Toyotomi Hideyoshi wspierał co prawda handel, ale chciał to robić tylko na swoich warunkach. Pomiędzy 1591 a 1593 rokiem wysłał do Manili groźby, które przeraziły Hiszpanów, potrzebujących towarów z Japonii i nie będących w stanie się obronić w razie inwazji. Hideyoshi sugerował, że podbije

---

<sup>255</sup> T. Andrade, *How Taiwan became Chinese...*, rozdz. 4, 6-8.

<sup>256</sup> Hiszpanie zbudowali tam fort o nazwie San Salvador.

<sup>257</sup> Ibidem, rozdz. 5, 7-8.

<sup>258</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 395.

Filipiny, jeśli Hiszpanie nie będą płacić trybutu.<sup>259</sup> Trzy lata później miało dość do bulwersującego incydentu. U wybrzeży Sikoku rozbił się hiszpański okręt „San Felipe”, którego dobra przejął shogun.<sup>260</sup> Manila nie posiadała żadnych narzędzi politycznych ani militarnych, żeby wyegzekwować zwrot zrabowanego majątku.

Wraz z dojściem do władzy w Japonii Tokugawy Ieyasu (1598 – 1605), który zaczął faworyzować handel z Hiszpanami, sytuacja się odmieniła. W latach 1600 – 1635 Manila cieszyła się dość udanymi relacjami z shogunatem Tokugawa, choć ich sympatia do obcokrajowców stopniowa malała.<sup>261</sup> W latach 30. Tokugawa Iemitsu niemal całkowicie odizolował kraj, a Hiszpanie i Portugalczycy w ogóle nie mogli przyplýwać do Japonii. Shogunat pokazał to bardzo dobitnie, gdy 4 sierpnia 1640 roku w Nagasaki ścięto 61 członków portugalskiej załogi, a 13 odesłano, by opowiedzieli o tym w Makau.<sup>262</sup> Samym Japończykom zaś surowo zabroniono opuszczać Japonię. Na sztucznej wyspie Dejima w pobliżu Nagasaki pozwolono handlować jedynie limitowanej liczbie okrętów holenderskich i chińskich.<sup>263</sup>

Holendrzy wyrosli na niebezpiecznych konkurentów dla status quo stworzonego przez potęgę iberyjskie. Kiedy Portugalia i Hiszpania mierzyły się z kryzysem spowodowanym nadmiarowym napływem kruszców, co doprowadziło do gwałtownego spadku ich wartości, a Korona kastylijska na dodatek zadłużyła się na ogromne sumy z powodu toczonych wojen i licznych inwestycji (90 procent jej dochodów w latach 1621-1640 miało iść na spłaty długów oraz

---

<sup>259</sup> B. Tremml-Werner, *Op. Cit.*, s. 194.

<sup>260</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 217.

<sup>261</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>262</sup> G. Elison, *Deus destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Asian Center, 1988, s. 193.

<sup>263</sup> Dla Holendrów wiązało się to z licznymi upokorzeniami i trudnościami. Byli oni zmuszeni na przykład do tzw. fumie, czyli deptania obrazów chrześcijańskich, por. J. Tubielewicz, *Op. Cit.*, s. 286.

operacje wojskowe)<sup>264</sup>, Niderlandy uzyskiwały niezależność, formowały własną tożsamość i przygotowywały grunt pod przyszłe podboje. W XVI wieku były to prowincje należące do Hiszpanii, w których jednak popularność zdobywał protestantyzm, a nakładanie coraz to wyższych podatków na pokrycie rosnącego zadłużenia Korony, przyczyniło się do antyhiszpańskich i antykatolickich powstań. W efekcie 7 północnych prowincji, będących w sojuszu na podstawie unii utrechckiej z 23 stycznia 1579 roku<sup>265</sup>, dwa lata później ogłosiło niepodległość, wypowiadając formalnie królowi hiszpańskiemu posłuszeństwo. Wiernie Filipowi II pozostały prowincje południowe. Tak powstała Republika Zjednoczonych Prowincji, oparta na dominacji mieszczańskiej oligarchii i zarządzana przez Stany Generalne, których decyzje musiały być podejmowane jednogłośnie przez deputowanych wszystkich, w praktyce niezależnych, prowincji.<sup>266</sup> Konflikty zbrojne trwały jeszcze z przerwami do 1648 roku, kiedy Hiszpania uznała oficjalnie niepodległość Holandii i jej zamorskie posiadłości.<sup>267</sup>

Pod koniec XVI wieku w Niderlandach zainicjowano wiele prywatnych przedsięwzięć dla prowadzenia handlu transoceanicznego. Powstało wiele kompanii, które rywalizowały ze sobą czasem w sposób bezwzględny, co skłoniło Stany Generalne do wysunięcia propozycji ich zjednoczenia. Przy skłonności tamtejszych kupców do wolnego handlu, a więc i silnej niechęci wobec jakiegokolwiek monopolu, negocjacje trwały dość długo, ale ostatecznie 20 marca 1602 roku założono Zjednoczoną Kompanię Wschodnioindyjską. Niemal 20 lat później powstała Kompania Zachodnioindyjska, która koncentrowała się na działalności w Ameryce i Afryce Zachodniej, a także na wojnie z imperium

---

<sup>264</sup> M. Barbaruk, *Hiszpański „kryzys XVII wieku”*, „Kultura – Historia – Globalizacja” nr 8 (2010), ss. 24-25.

<sup>265</sup> P. Geyl, *The Revolt of the Netherlands 1555-1609*, London: Ernest Benn Limited, 1980, s. 170.

<sup>266</sup> C. R., Boxer, *Morskie Imperium Holandii*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1980, s. 26-27.

<sup>267</sup> H. Kamen, *Spain, 1469-1714: A Society of Conflict*, Harlow: Pearson Longman, 2005, s. 222.

hiszpańskim.<sup>268</sup> Koloniom i faktoriom iberyjskim Kompania Wschodnioindyjska zagroziła nie tylko posiadłościami na Tajwanie i zdobyciem monopolu na handel z Japonią, lecz przede wszystkim podbojem i zakładaniem emporiów w Indiach, na Archipelagu Malajskim i wyspach Indonezji (warto podkreślić siedzibę w Batawii, czyli dzisiejszej Dżakarcie), a zwłaszcza na Molukach.<sup>269</sup>

W ciągu XVII wieku urosła kolejna protestancka potęga – imperium Wielkiej Brytanii. Walka toczyła się nie tylko przy pomocy ognia dział i agresywnej konkurencji handlowej, lecz także propagandy, której wyżyny skuteczności osiągnęła właśnie monarchia angielska. Po całej Europie krążyły pamflety przeciwko protestantom lub katolikom, nazywanych papistami. Każde z wyznań powtarzało z trwogą pogłoski o prawdziwych lub wymyślonych prześladowaniach, jakie miały spotykać ich współwyznawców w państwach opanowanych przez nieprzyjazną denominację. *Krótką relacją o wyniszczeniu Indii* Bartolomé de las Casasa<sup>270</sup> została przez protestanckie kraje odpowiednio użyta. Dzieło to tłumaczone na wiele języków służyło do potwierdzania antyhiszpańskiej propagandy, przedstawiającą monarchię iberyjską jako nieludzkie, okrutne i fanatyczne imperium, kontrolowane przy pomocy bezwzględnej inkwizycji i zniewalaniu umysłów przez Kościół katolicki.<sup>271</sup> Ta czarna legenda Hiszpanii silnie zakorzeniła się w umysłach Europejczyków

---

<sup>268</sup> C. R. Boxer, *Morskie Imperium Holandii...*, s. 36-38.

<sup>269</sup> Holendrzy dążyli do monopolizacji handlu przyprawami. Prowadziło to również do lokalnych konfliktów w potęgami iberyjskimi. Hiszpanie atakowali Mokuki, Holendrzy zaś Filipiny, por. R. Parthesius, *Dutch Ships in Tropical Waters: The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia 1595-1660*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, s. 37.

<sup>270</sup> Dostępny jest przekład polski wydany przez wydawnictwo W drodze w 1988 roku.

<sup>271</sup> D. Castro, *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham: Duke University Press, 2007, ss. 171-173. Więcej o wpływie dzieła Las Casasa na czarną legendę zob. J. Lawrence, *Spanish Conquest, Protestant Prejudice: Las Casas and the Black Legend*, London: Critical, Cultural and Communications Press, 2020. Oczywiście *Krótką relacją o wyniszczeniu Indii* nie była przyczyną szerzenia czarnej legendy, lecz jej narzędziem. Antyhiszpańska propaganda istniała już wcześniej i rozwijała się w czasie. Problem antyhispanizmu został przestudiowany w: Y. Rodríguez Pérez, A. Sánchez Jiménez, H. den Boer (ed.), *España ante sus críticos: las claves de la Leyenda Negra*, Vervuert: Iberoamericana, 2015.

i w kulturze popularnej przetrwała do dzisiaj.<sup>272</sup>

Rozdział niezwyklej epepei ewangelizacyjnej na Dalekim Wschodzie otwiera wspomniany już wcześniej baskijski jezuita Franciszek Ksawery, który osobiście przyjaźnił się z założycielem Towarzystwa Jezusowego.<sup>273</sup> Nie bez powodu jest nazywany „Apostołem Indii”. Za przyczyną jego tytanicznej pracy apostołskiej nawróciło się na katolicyzm wielu mieszkańców Indii, Cejlonu, Indonezji, Malakki czy Japonii.<sup>274</sup>

Jego pierwsze poczynania w Indiach, mimo że przynoszące dla Kościoła rzesze nowych chrześcijan, nie zapowiadały jednak przyszłej metody apostołskiej, polegającej na inkulturacji i akomodacji chrześcijaństwa, której stał się prekursorem i wzorem dla następnych pokoleń misjonarzy. Indie napawały Ksawerego swoistym przerażeniem i odrazą. Widział lokalną religijność przede wszystkim jako diabelskie manifestacje. Chrzczył w sposób masowy, nie chcąc poznać lepiej miejscowej kultury ani nie pogłębiając duchowości neofitów.<sup>275</sup> Oburzały go także praktyki kolonizacyjne i niskie standardy moralne osiedlających się i handlujących w Indiach Portugalczyków, o czym raczył w sposób bezpośredni i bezkompromisowy informować króla Jana III Pobożnego (1521 – 1557).<sup>276</sup> Z Malakki donosił o zaangażowaniu w przesady tak nowo ochrzczonych miejscowych katolików, jak i tych „starych”, którzy przybyli z Portugalii. Dostrzegał, że kolonizacja wcale nie zapewnia chrystianizacji.<sup>277</sup>

---

<sup>272</sup> Dla jej przeciwwagi powstała i „biała legenda”, która czasem w sposób karykaturalny wręcz przedstawia podbój hiszpański jako bohaterski zryw i niesienie pomocy np. meksykańskim Indianom ciemienionym przez Azteków.

<sup>273</sup> Ksawery nazywał Loyolę „ojcem jego duszy” albo „padre in visceribus Christi unico”, por. F. Conrod, *From the Roman Baroque to the Indian Jungle: Francis Xavier's Letters from Goa, or the Construction of a God*, „Laberinto Journal” 6 (2012,) s. 91.

<sup>274</sup> B. W. Diffie, G. D. Winius, *Op. Cit.*, s. 336. Na samej wyspie Ambon w archipelagu Moluków, gdzie działał Franciszek Ksawery, w latach 60. XVI wieku miało być ok. 70 000 chrześcijan, por. Sh. de Silva Jayasuriya, *The Portuguese in the East: A Cultural History of Maritime Trading Empire*, London: Tauris Academic Studies, 2008, s. 78.

<sup>275</sup> F. Conrod, *Op. Cit.*, s. 86.

<sup>276</sup> Ibidem, ss. 97-98.

<sup>277</sup> T. Alberts, *Op. Cit.*, s. 55.

Jednym z jego pierwszych celów będzie zatem uzyskanie pewnej niezależności od świeckich władz portugalskich. Pełna emancypacja misji nie była raczej możliwa, ponieważ misjonarze mogli funkcjonować głównie dzięki systemowi padroado, wsparciu cywilnego rządu oraz sile i korzyściach ekonomicznych, jakie on mógł reprezentować i przynieść miejscowym władcom i kupcom.<sup>278</sup>

Przełomowa okazała się jego podróż do Japonii. Jeszcze w Malakce spotkał nawróconego Japończyka Anjirō, który przyjął chrześcijańskie imię Paul de Santa Fé.<sup>279</sup> Zafascynował się opowieściami o jego ojczyźnie, gdzie mieszkali ludzie głodni wiedzy i o otwartych umysłach.<sup>280</sup> Jezuitę dodatkowo zmotywowały do działania gorące zapewnienia Anjirō, że w jego kraju wielu nawróciłoby się na wiarę chrześcijańską. W towarzystwie trzech japońskich neofitów i katechumenów – Pawła, Antoniego i Jana – oraz dwóch hiszpańskich współbraci Cosme de Torresa (1510 – 1670) i Juana Fernandez de Oviedo (1526 – 1567) dobił 15 sierpnia 1549 roku do brzegów Kagoshimy, rodzinnego miasta Anjirō, w prowincji Satsuma. Misjonarze zostali ciepło przyjęci przez miejscowego daimyo Shimazu Takahisę (1514 – 1571), który początkowo otoczył opieką ich działalność apostolską, lecz później – podobno pod wpływem mnichów z buddyjskiej sekty Shingon, do której należał – zakazał konwersji na chrześcijaństwo pod karą śmierci.<sup>281</sup> Franciszek odwiedził Hirado, Yamaguchi (gdzie odprawiono pierwszą bożonarodzeniową Mszę w Japonii), Bungo i Kyoto.<sup>282</sup> Mimo różnych przeszkód stawianych przez niektórych daimyo i

---

<sup>278</sup> Korona miała prawo do proponowania kandydatów na urzędy kościelne w swoich koloniach. W zamian miała obowiązek wysyłać godnych zaufania misjonarzy i wspierać finansowo miejscowy Kościół, por. D. F. Lach, *Op. Cit.*, s. 230.

<sup>279</sup> To pierwszy znany z imienia japoński chrześcijanin.

<sup>280</sup> B. W. Diffie, G. D. Winius, *Op. Cit.*, s. 395.

<sup>281</sup> T. Miki, *The Influence of Western Culture on Japanese Art*, "Monumenta Nipponica" 19/3-4 (1964), ss. 146-147.

<sup>282</sup> Opis pobytu Franciszka Ksawerego w Japonii można znaleźć w rozdziale 12. „Francis Xavier in Japan” cytowanej tu już książki O. G. Lidinina: *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*. Szczegółowa i klasyczna biografia tego misjonarza zob. G. Shurhammer, *Francis*

niechętnych mu mnichów buddyjskich, Japonia okazała się wdzięcznym miejscem ewangelizacji. Na początku XVII wieku mogło być tam nawet kilkaset tysięcy katolików<sup>283</sup>, wielu księży, liczne kościoły i kaplice oraz chrześcijańskie szpitale i szkoły. Franciszek Ksawery był pewien podziwu wobec Japończyków, chwalił ich cnoty i twierdził, że w sposób naturalny są skłonni do przyjmowania chrześcijaństwa.<sup>284</sup> Pierwsze edykty antychrześcijańskie zaczął wydawać już Toyotomi Hideyoshi, a XVII wiek stał się czasem okrutnych prześladowań. Wyrzucono wszystkich zachodnich misjonarzy, a japońskich chrześcijan mordowano wraz z sąsiadami, którzy na nich nie donieśli.

Wytrwałość i gotowość do poświęceń tamtejszych neofitów potwierdzała ogromną skuteczność pracy prowadzonej przez jezuitów. Ogromną gorliwość można było znaleźć także wśród warstw wyższych. Ukon Takayama (1552 – 1615), który na chrzcie otrzymał imię Justo, czyli Sprawiedliwy. Był on zaangażowany po stronie Hideyoshiego w proces jednoczenia Japonii. W kraju, gdzie bezwzględnie przelewano krew wrogów, zapisał się jako wojownik stosunkowo łagodny i starający się minimalizować okrucieństwo wojny. Wezwany przez shoguna, by wybrał chrześcijaństwo albo majątek i przywileje, zdecydował się na stanowcze zachowanie wiary. Jego rodzina została pozbawiona majątku i tytułów, a w 1614 roku skazana na banicję. Dotarł do Manili, gdzie został gorąco przyjęty. Zmarł tam z wycieńczenia ciężką i niebezpieczną podróżą w 1615 roku.<sup>285</sup> Przez 250 lat, aż do epoki Meiji i otwarcia Japonii na świat zewnętrzny w 1865 roku, nie było tam żadnych misjonarzy, a jednak wiara

---

*Xavier: His Life, His Time*, t. 1-4, Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982. Polską biografię napisał S. Cieślak, *Św. Franciszek Ksawery*, Kraków: WAM, 2005.

<sup>283</sup> Szacunki są bardzo różne i generalnie wahają się od ok. 300 000 do 750 000 katolików, chociaż niektóre ówczesne źródła jezuickie podają nawet dwa miliony, ale nie istnieją żadne dowody, które potwierdzałyby taką liczbę, por. C. R. Boxer, *Christian Century in Japan...*, ss. 320-321.

<sup>284</sup> M. Bodkin, *Xavier in Japan*, „Studies: An Irish Quarterly Review” 41/163-164 (1952) s. 290.

<sup>285</sup> Został beatyfikowany jako męczennik za wiarę w 2007 roku w Rzymie. Jego biografię można przeczytać w: J. Laures, *Two Japanese Christian Heroes: Justo Takayama Ukon and Gracia Hosokawa Tamako*, Tokyo: Bridgeway Press, 1959.



przetrwała. Jednym z pierwszych misjonarzy, który wtedy przybył do Kraju Kwitnącej Wiśni był ks. Bernard Petitjean (1829 – 1884). Znalazł tam katolików, których w całej Japonii okazało się być wówczas około 50 tysięcy.<sup>286</sup>

Innym dowodem skuteczności metody jezuickiej były dwie delegacje, sfinansowane i wysłane przez nawróconych daimyo, do Europy. Pierwszy raz w dziejach Japończycy pojawili się na Starym Kontynencie, później przybyli tam ponownie dopiero pod koniec XIX wieku. Pionierem był nawrócony jeszcze przez Franciszka Ksawerego konwertyta znany jako Bernard Japończyk (zm. 1557), który przybył do Lizbony w 1552 roku, studiował w Coimbrze i spotkał się na audiencji z papieżem w Rzymie.<sup>287</sup>

Pierwsze z dwóch bardziej formalnych poselstw miało miejsce w latach 1582 – 1590 i odbyło się z inicjatywy Alessandro Valignano (1539 – 1606), który nadzorował Towarzystwo Jezusowe w Azji. Pieniądze wyłożyło trzech chrześcijańskich samurajów Arima Honurobu (1567 – 1612), Omura Sumitada (1533 – 1587) oraz Otomo Sorin (1530 – 1587). Wyznaczono czterech młodych studentów kolegium jezuickiego w Nagasaki, którym przewodniczył Mancio Ito (1569 – 1612). Wiceprowincjał Valignano pragnął osiągnąć dwa cele. Po pierwsze chciał zaprezentować owoce misji jezuickich i rozwiać ewentualne wątpliwości, co do rzetelności relacji słanych przez misjonarzy do Europy. Po drugie zamierzał wzbudzić w tych czterech młodych Japończykach zachwyt wobec kultury i bogactwa Starego Kontynentu oraz pokazać im, że w tak potężnych królestwach chrześcijaństwo jest religią panującą. Przybysze spotkali się z europejskimi monarchami i wieloma wpływowymi osobami, a także dwoma papieżami Grzegorzem XIII (1572 – 1585), który przywitał ich z wielką pompą, i Sykstusem V (1585 – 1590), który zwiększył nawet wsparcie finansowe dla misji w Japonii o połowę.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> K. M. Doak (ed.), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japan Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011, ss. 10-11.

<sup>287</sup> D. F. Lach, *Op. Cit.*, s. 672.

<sup>288</sup> Więcej o tym pierwszym poselstwie: D. Massarella, *Envoy and Illusions: The Japanese*

Następna wyprawa była jednocześnie pierwszą oficjalną ambasadą, której przewodniczył Hasekura Tsunenaga (1571 – 1622), i dotarła do Europy w 1613 roku. Miano debatować o wzajemnym handlu w Madrycie oraz tradycyjnie spotkać się na audiencji u papieża. Misja dyplomatyczna nie przyniosła jednak żadnych realnych skutków, ponieważ po powrocie Hasekury, Japonia wchodziła powoli w okres izolacji, a chrześcijan brutalnie prześladowano.<sup>289</sup>

Już Franciszek zorientował się, że wiele idei, które rozprzestrzeniają się po Azji Wschodniej ma swoje źródło w Chinach, a przynajmniej stamtąd one płyną. Dlatego planował się tam dostać, lecz zmarł u bram Państwa Środka na wyspie Shangchuan w nocy z 2 na 3 grudnia 1552 roku.<sup>290</sup> Przez prawie 30 kolejnych lat liczni misjonarze usiłowali rozpocząć misję w Chinach, lecz bezskutecznie. W 1565 roku dominikanin Francisco Perez stanął nawet przed obliczem władz kantońskich, które życzliwie przyjęły go na audiencji. Nie uzyskał jednak pozwolenia na głoszenie nauk. Po nim jeszcze 49 misjonarzy (24 jezuitów, 22 franciszkanów, 2 augustianów i 1 dominikanin) bez powodzenia podjęło się tego – jak się wówczas zdawało – niemożliwego zadania.<sup>291</sup>

Pionierem w ewangelizacji Państwa Środka nie był, a przynajmniej nie tylko, Matteo Ricci (1552 – 1610), choć to on właśnie przetań najwięcej szlaków i osiągnął oszałamiające, w warunkach wysublimowanej i pewnej siebie starożytnej cywilizacji, rezultaty. To Michele Ruggieri (1543 – 1607) sforsował tę niedostępną bramę. Sukcesy tych dwóch jezuitów, jak zresztą wielu innych misjonarzy stosujących metodę akomodacyjną w Azji, nie byłyby zapewne możliwe bez wizjonerstwa i śmiałości Alessandro Valignano. On dostrzegł

---

*Embassy to Europe 1582–90, De Missione Legatorvm Iaponensium, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591, "The Journal of the Royal Asiatic Society" 15/3 (2005), ss. 329-350.*

<sup>289</sup> C. R. Boxer, *Christian Century in Japan...*, s. 314.

<sup>290</sup> J. Konior, *Historia Kościoła w Chinach...*, rodz. 4.2.

<sup>291</sup> A. K. Wardęga, *From Macao up to Beijing (1582-1583 till 1610) – Matteo Ricci and Euro-Jesuit enterprise in China: Portrait of a Jesuit, [w:] Following Matteo Ricci*, M. Miazek-Męczyńska, A. W. Mikołajczak, P. Zając OMI (ed.), Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2012, s. 15.

potrzebę i wartość sumiennego studiowania lokalnych języków oraz kultury.<sup>292</sup>

Ruggieri gorliwie wziął się do nauki mandaryńskiego i zwyczajów chińskich. Był jednak zniesmaczony faktem, że niektórzy jego współpracownicy nie mieli takiego zapału, a może nawet nie widzieli sensu w tego typu studiach. To właśnie na jego prośbę Valignano skierował do Makau Ricciego. Ruggieri podjął szereg prób i rozmów z władzami w Kantonie, które urzeczony jego umiejętnością mówienia w ich języku i dzięki życzliwości namiestnika, zezwoliły jezuitom osiąść. Jezuita stał się pewnego rodzaju celebrytą, ponieważ Chińczycy nie wiedzieli nikogo o takiej aparycji, na dodatek usiłującego mówić w ich języku. Po kilku miesiącach, wraz ze zmianą zarządcy prowincji, Ruggieri musiał powrócić do Makau, lecz już wkrótce w 1582 roku ofiarowano misjonarzom nie tylko stałe pozwolenie na pobyt w Chinach, lecz także rezydencję przeznaczoną na kościół i mieszkanie w Zhaoqing.<sup>293</sup> Tym razem Ruggieri zabrał swojego protegowanego Ricciego, który okazał się być najważniejszą postacią słynnego jezuickiego interludium w Chinach.<sup>294</sup>

Początkowo, chcąc przystosować się do miejscowej kultury, misjonarze przywdziali szaty buddyjskich mnichów.<sup>295</sup> Szybko zorientowali się jednak, że buddyzm, choć praktykowany przez niższe warstwy społeczne, to jednak nieszczerze jest szanowany wśród mandarynów, a sami mnisi traktowani byli przez społeczeństwo z pewną rezerwą i pogardą. Ricci dostrzegł, że musi się stać jednym z tych konfucjańskich mandarynów, przed którymi dotychczas musieli w upokorzeniu klękać. Nie tylko nosił ich strój, lecz także przyjął ten specyficzny

---

<sup>292</sup> A. C. Ross, *Alessandro Valignano, SJ*, „Missiology: An International Review” 27/4 (1999), s. 507.

<sup>293</sup> L. M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: The Belknap Press, 2007, ss. 31-32.

<sup>294</sup> Przejąłem sformułowanie z polskiego tłumaczenia cytowanej tu już książki Fairbanka. „Jezuickie interludium” wydaje mi się metaforą ciekawą, choć podlega dyskusji, czy trafną, zob. J. K. Fairbank, *Op. Cit.*, ss. 136-137.; Polską biografię Matteo Ricciego napisał J. Konior SJ, *Matteo Ricci*, Kraków: WAM, 2013.

<sup>295</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 33.

tryb życia.<sup>296</sup> Valignano, co tylko poświadcza jego otwartość i przenikliwość umysłu, zezwolił mu na łagodniejsze traktowanie ślubu ubóstwa, a nawet noszenie się w lektykach. Nakazał też Ricciemu przetłumaczenie Czteroksięgu konfucjańskiego na łacinę i dalsze studiowanie konfucjańskich klasyków.<sup>297</sup> Dzięki tym wszystkim zabiegom Ricci wszedł do grona szanowanych uczonych, z którymi prowadził publiczne i prywatne dysputy.

Chińczycy doceniali erudycję Ricciego oraz jego znajomość matematyki i astronomii. Pomocne też okazały się urządzenia, które ze sobą przywiózł, takie jak astrolabia czy zegary, a które podarowywał wielkim osobistościom, jeszcze bardziej zjednując sobie ich życzliwość i ciekawość.<sup>298</sup> W końcu zdobywał wiedzę u tak wielkich myślicieli epoki jak wybitny teolog Rober Bellarmin (1542 – 1621) czy matematyk i astronom Christoforus Clavius (1538 – 1612), który znalazł się w gronie uczonych opracowujących reformę kalendarza na zlecenie papieża Grzegorza XIII (czyli dzisiejszego kalendarza gregoriańskiego).<sup>299</sup> Ten gwałtowny postęp naukowy, który od jakiegoś czasu dokonywał się w świecie chrześcijańskim, stał się idealnym zasiewem pod glebę ceniących wiedzę krajów Dalekiego Wschodu. Ricci stworzył też fascynującą Chińczyków mapę świata, której centrum nie była Europa, lecz Chiny. W taki sposób była ona zrozumiała dla uznających się za centrum świata Chińczyków i nie gorszyła ich.<sup>300</sup> Ricci dokonywał w ten sposób głębokiej inkulturacji, na którą składał się nie tylko zwykły szacunek wobec odmiennej kultury, lecz także szczerą nią zachwyty. Jednocześnie ta inkulturacja dotyczyła przede wszystkim konfucjanizmu w

---

<sup>296</sup> Ibidem, ss. 43-44.

<sup>297</sup> A. C. Ross, *Op. Cit.*, ss. 510-511.

<sup>298</sup> Przyjaźń i wzajemny szacunek były bardzo ważnym elementem metody Ricciego. Oczywiście ostatecznym celem było przeprowadzenie Chińczyków do chrześcijaństwa, nie międzykulturowy dialog, por. L. Sacco, *Matteo Ricci and the Metaphor of the Bridge between Civilizations. Some Critical Remarks*, „Storia, Antropologia e Scienze del Liguaggio” Anno XXXIV, fasc. 1 (2019), s. 82-83.

<sup>299</sup> R. Po-Chia Hsia, *Op. Cit.*, s. 14; M. Fontana, *Op. Cit.*, ss. 8-9.

<sup>300</sup> M. Miazek, *Matteo Ricci i jezuicka metoda...*, s. 11.

swojej klasycznej postaci, wykluczając taoizm i buddyzm. Ricci, Li Madou (利瑪竇), chciał pokazać, że idee chrześcijaństwa już istniały w Państwie Środka, a neokonfucjanizmowi zarzucał wypaczenie „starożytnej wiary w osobowego Boga”.<sup>301</sup>

Jako pierwszy ochrzczony został jednak nie uczony mandaryn, lecz schorowany żebrak, którego rodzina wyrzuciła na ulice.<sup>302</sup> To były jeszcze czasy nęskadowania buddyjskich mnichów. Apostolstwo wśród elit okazało się zadaniem czasochłonnym i żmudnym, ale wkrótce zaczęło przynosić wyczekiwane owoce, jak również potężnych protektorów, dzięki którym misjonarze mogli zbliżyć się do samego dworu, a młody Kościół w Chinach wzrastał w siłę. Wśród nich najważniejsi byli chyba Xu Guangqi (1562–1633), postawiony potem na czele ministerstwa rytów, jednego z sześciu ministerstw w rządzie Chin, i Li Zhizao (1565–1630), z którymi jezuita tłumaczył na język mandaryński zachodnie teksty, w tym *Elementy* Euklidesa.<sup>303</sup> Ricci zyskał dostęp do samych szczytów hierarchii Państwa Środka i po wielu staraniach przyjechał do Pekinu 24 stycznia 1601 roku, by tam zamieszkać.<sup>304</sup> Nigdy nie ujrzał cesarza Wanli, lecz władca z ciekawości oglądał z ukrycia jezuitę, gdy ten naprawiał w pałacu cesarskim zegar, przyniesiony wcześniej w prezencie. Zmarł otoczony sławą 11 maja 1610 roku. Ricci zostawił trwały ślad nie tylko wśród chińskich katolików, lecz także w kulturze Państwa Środka. Dość powiedzieć, że za rządów cesarza Qianlonga (1735 – 1796), który rozkazał niszczyć “nieprawowierne” książki, napisane po chińsku dzieło Ricciego *O przyjaźni* (交友论) oraz przekład *Elementów* Euklidesa zostały w 1736 roku zaliczone w poczet najważniejszych

---

<sup>301</sup> J. Duraj SJ, *Becoming Chinese with the Chinese: the Missionary Contribution of Matteo Ricci*, *Diskursus* 20/1 (2024), ss. 36-37.

<sup>302</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 34.

<sup>303</sup> *Ibidem*, s. 52; R. Po-Chia Hsia, *Op. Cit.*, s. 252.

<sup>304</sup> M. Fontana, *Op., Cit.*, s. 185. Ten uroczysty przyjazd odnotowały oficjalne kroniki domu Ming, zob. M. Miazek, *Mateo Ricci i jezuicka metoda...*, s. 13.

dzieł opublikowanych w Chinach.<sup>305</sup> Traktat *O przyjaźni* zawierał zinterpretowane w duchu konfucjańskim fragmenty dzieł św. Augustyna, Seneki, Cyserona czy Erazma z Rotterdamu.<sup>306</sup>

Jezuici odważnie weszli do świata niemal na oścież otwartego dzięki staraniom Matteo Ricciego. Misjonarze byli przyjmowani do pracy na dworze jako astronomowie i uczeni. Potrafili w ten sposób osiągać oszałamiające sukcesy. Ostatni cesarz południowej dynastii Ming Yongli – być może dzięki namowom swojego kanclerza katolika Pang Tianshou (zm. 1657) – poprosił Portugalczyków z Makau o pomoc wojskową w walce z Mandżurami. Przesłano trzysta osób wraz z działami. Wśród delegacji znalazł się ojciec Andreas Koffler, który przyczynił się do konwersji i ochrzcił w 1648 roku członków rodziny cesarskiej. Syn cesarza przyjął bardzo symboliczne imię Konstantyn (zm. 1662), pierwsza żona Wang Xiaoganguang (zm. 1662) Anna, zaś cesarzowa matka Zhaosheng również znamienne Helena (1578 – 1669).<sup>307</sup> Konwersja samego Yongli jest dyskusyjna. Natomiast widział on z pewnością ewentualne korzyści ze ściślejszego sojuszu z Europejczykami, poparte na dodatek perspektywą odgórną katolicyzacji całych Chin. Na tym chrześcijańskim dworze pojawił się także inny jezuita, Polak węgierskiego pochodzenia, Michał Boym (1612 – 1659)<sup>308</sup>. Został mianowany ambasadorem dynastii, wiozącym napisane przez cesarzową Helenę i kanclerza Pang Tianshou na żółtym jedwabiu i czerwonym papierze listy do papieża Innocentego X (1644 – 1655), generała Towarzystwa Jezusowego Francesco Piccolominiego (1582 – 1651), doży oraz signorii Republiki św. Marka (Wenecji) oraz króla Portugalii.<sup>309</sup> W poselstwie towarzyszyło mu dwóch chińskich

---

<sup>305</sup> M. Fontana, *Op., Cit.*, s. 293.

<sup>306</sup> M. Miazek, *Mateo Ricci i jezuicka metoda...*, s. 12.

<sup>307</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 112; P. Pelliot, *Michel Boym*, "T'oung Pao" 31/1-2 (1934), ss. 108-109; C. von Collani, *A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia*, "Monumenta Serica" 59 (2011), ss. 335-336.

<sup>308</sup> O błędnie czasem podawanej dacie narodzin Boyma w 1614 roku zob. Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 84.

<sup>309</sup> E. Kajdański, *Michał Boym – ambasador Państwa Środka*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1999, s. 98.

katolików – Andrzej i Józef.<sup>310</sup> Chociaż faktyczne cele tego poselstwa do dzisiaj pozostają niejasne, to możemy założyć, że chodziło o zmanifestowanie przejścia dynastii Ming na katolicyzm oraz uzyskanie wsparcia chrześcijańskich monarchii w walce z Mandżurami. Jakikolwiek były zamierzenia tej misji, prawie żadne nie zostało w pełni zrealizowane.<sup>311</sup>

Problemy pojawiły się już w emporiach portugalskich, w których słychać było coraz śmielsze głosy o zawarciu sojuszu z domem Qing.<sup>312</sup> Mało kto bowiem wierzył już w zwycięstwo Mingów, a poparcie dla złej opcji mogłoby mieć katastrofalne skutki dla stosunków handlowych z Chinami. Zamknięcie się Japonii było już wystarczającym ciosem. Należy także dodać, że wśród samych jezuitów istniał rozłam w tej sprawie. Tacy misjonarze jak Johann Adam Shall von Bell (1591 – 1666), który już chwilę po zajęciu Pekinu przez Mandżurów został mianowany dyrektorem Urzędu Astronomicznego, a później także otrzymał tytuł mandaryna, czy Martino Martini (1614 – 1661), poseł Towarzystwa Jezusowego w sprawie stosowanej przez ten zakon metod ewangelizacyjnych, byli przekonani, że to dynastia Qing będzie przyszłością Państwa Środka.<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1985, s. 139.

<sup>311</sup> Na domiar złego Boym trafił na skomplikowaną sytuację polityczną w Europie. Stolica Apostolska w konflikcie między Habsburgami a Francją popierała tę pierwszą stronę. Zapewne nie orientując się w ówczesnych realiach, Bym poprosił w Wenecji o wstawiennictwo francuskiego dyplomaty Rene d'Argesona (1623-1700), co negatywnie odbiło się na jego opinii w oczach papieża i kurii rzymskiej, zob. M. Kałuski, *Michał Boym – Polak ambasadorem chińskim*, „Studia polonijne” 24 (2003) , ss. 63-64. O liczbie i determinacji nieprzyjaciół ambasady jezuita świadczy chociażby paszkwil wysłany do Rzymu, w którym anonimowy autor podpisany jako „Servus Ecclesiae”, kwestionował prawdziwość poselstwa Michała Boyma, zob. K. Dziedzic, *Geneza zespołu archiwalnego ARSI Jap. Sin. 77. Legatio P. Boym 1650-1664*, [w:] *Studia Boymiana*, A. W. Mikołajczak, M. Miazek (ed.) Gniezno: Wydawnictwo Collegium Europaeum Gnesnense, s. 88-89. Analizę tekstu paszkwilu zob. M. Maciejewska M., *"Litterae Servi Ecclesiae" w sprawie poselstwa Michała Boyma SI*, [w:] *Boym et cetera*, red. A. W. Mikołajczak, M. Miazek-Męczyńska, R. Dymczyk, Poznań: Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015, s. 106 – 124.

<sup>312</sup> Portugalskie Goa Michał Boym musiał opuszczać potajemnie po spędzeniu tam długich miesięcy, zob. P. Pelliot, *Op. Cit.*, s. 115.

<sup>313</sup> Martini w liście do Athanasiusa Kirchera z 21 lutego 1664 roku wskazywał nawet, że Michał Boym nie ma zbyt wielkiej wiedzy na temat konfliktu między Mingami a Qingami, zob. APUG 567: P. A. Kircher, *Misc. Epist. XIII*, f. 252 rv, tłum. M. Miazek-Męczyńska; por. B.M.

Jezuici mogli spierać się na tematy polityczne, lecz byli sojusznikami w kwestii, która rozpaliała umysły zaangażowane w dzieła misyjne na całym świecie przez cały XVII wiek. Była to kontrowersja związana z tzw. „rytami chińskimi i malabarskimi”, czyli akomodacją lokalnych zwyczajów i obrzędów do chrześcijaństwa, stosowaną przez jezuitów. Matteo Ricci i jego następcy nie tylko przyjmowali strój i etykietę mandarynów, lecz również pozwalali uczestniczyć neofitom w tradycyjnych ceremoniach na cześć Konfucjusza, przodków oraz Nieba, które uznawali za formę kultu cywilnego, nie religijnego, a więc nie będących bałwochwalstwem.<sup>314</sup> W celu znalezienia odpowiedniego słowa na Boga sięgnęli do idei Nieba (*Tian* 天), bezosobowej siły, która rządzi światem i nadaje dynastiom oraz władcom mandat (*tianming* 天命) do rządzenia Państwem Środka. Dla Chińczyków historia zataczała pewne kręgi. Niebo „powoływało” cesarza, odznaczającego się wyjątkowo wysokimi standardami moralnymi. Stworzona przez niego dynastia powoli upadała moralnie, tracąc mandat, co objawiało się nie tylko demoralizacją elit i urzędników, lecz także problemami ekonomicznymi i katastrofami naturalnymi. Wówczas Niebo „wyznaczało” nowego władcę i nową dynastię.<sup>315</sup> Zaadaptowano ten termin jako *tianzhu* (天主), czyli Pan Niebios. Do dzisiaj *tianzhujiao* (天主教 Nauka Pana Niebios) to nazwa

---

Biermann, *War Martino Martini Chinesischer Mandarin*, w: Martino Martini (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert, red. R. Malek i A. Zingerle, Monumenta Serica, Nettetal: Steyler Verlag, Sankt Augustin 2000, s. 217-222; N. Golvers, *Michael Boym and Martino Martini: A Contrastive Portrait of two China Missionaries and Mapmakers*, Monumenta Serica, 2011, nr 59, s. 259-271; K. Sikora, „Brevis Relatio” Michała Boyma a „De Bello Tartarico Historia” Martina Martiniego, *Seria Sino-latinica*, w: Studia boymiana, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek, Gniezno 2004, s. 125-126; *Martino Martini (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*, red. R. Malek i A. Zingerle, Monumenta Serica, Nettetal: Steyler Verlag, Sankt Augustin 2000.

<sup>314</sup> M. Miazek, *Mateo Ricci i jezuicka metoda...*, s. 14.

<sup>315</sup> K. Sarek, *Z Mandatu Nieba. Podstawy sprawowania władzy politycznej w dawnych i współczesnych Chinach*, [w:] E. Zajdler (ed.), *Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2011, 286-287.



katolicyzmu w języku chińskim.<sup>316</sup>

Mimo że nomenklatura również była dyskutowana, to głównymi zagadnieniami tego gorącego sporu były kwestie obrzędowe i świadome ukrywanie niektórych elementów nauczania Kościoła, które mogłyby wywołać zgorzzenie wśród społeczeństwa chińskiego. Jezuici pozwalali neofitom na czynną partycypację w ceremoniach ku czci Konfucjusza jako świętego mędrca (*sheng ren*) w każdy pierwszy i piętnasty dzień miesiąca w dedykowanych jemu świątyniach.<sup>317</sup>

Jezuici weszli w zadziwiający sojusz z niektórymi neokonfucjanistami przeciw buddyzmowi i ludowym zabobonom, który jednak był trochę inaczej rozumiany przez obie strony. Ci pierwsi bowiem widzieli Konfucjusza niemal jako proroka zapowiadającego Ewangelię, ci drudzy zaś uważali, że nauki misjonarzy mogą pomóc powrócić do pierwotnych nauk mistrza Kong.<sup>318</sup>

Zezwalano również na kult przodków, którym ofiary zobowiązani byli składać synowie. Robiono to zazwyczaj przed specjalnymi tabliczkami z inskrypcjami *lingwei* (靈位), mogącymi sugerować jakoby dusza zmarłego w tych przedmiotach przebywała.<sup>319</sup> To stwarzało dwa problemy. Po pierwsze czy składający ofiary oczekiwali wdzięczności i błogosławieństw ze strony przodków, co byłoby oczywistą idolatrią. Po drugie czy wierzono, że we wspomnianych tabliczkach rzeczywiście bytują duchy zmarłych, co też stanowiłoby przeszkodę w perspektywie chrześcijańskiej. Jezuici stali na stanowisku, że oba przypadki nie zachodzą, a wszystkie te obrzędy mają znaczenie świeckie, umacniają tradycyjne więzi społeczne i stanowią swoisty przekaznik tradycji z pokolenia na pokolenie.

---

<sup>316</sup> P. Rule, *The Chinese Rites Controversy: Confucian and Christian Views on the Afterlife*, „Studies in Church History” 45 (2009), s. 283.

<sup>317</sup> J. Lin, *Chinese Literati and the Rites Controversy* [w:] *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, D. E. Mungello (ed.), Sankt Augustin: Monumenta Serica, 1994, s. 75.

<sup>318</sup> X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. 239.

<sup>319</sup> P. L. Gutiérrez, *Christianity and Chinese Rites Controversy: Spirit Tablets in 17<sup>th</sup> Century*, „Journal of Chinese Studies” 1/1 (2012), s. 75.

Tak to też przedstawili w specjalnym liście do cesarza Kangxi (1661 – 1722), w którym prosili go o opinię w tej sprawie. Zadowolony cesarz potwierdził, że takie jest właściwe, chińskie rozumienie tych rytuałów i zwyczajów.<sup>320</sup> Zresztą Kangxi wydał w 1692 roku edykt tolerancyjny dla Kościoła, dając mu właściwie pełną wolność działania.<sup>321</sup>

Jezuici mieli jednak dopuszczać także praktyki, których nijak nie dałoby się pogodzić z ortodoksją katolicką, nie mówiąc już o nieekspozowaniu krzyża czy posągów z Maryją. Stosowano też teologiczne i liturgiczne kombinacje, które mogą się dziś wydawać się dość groteskowe. W celu ominięcia kłopotliwej sytuacji z dotykaniem czoła kobiet podczas namaszczenia chrzcielnego, misjonarze zaczęli używać specjalnych ryłców.<sup>322</sup> Jeszcze dziwniejsze i bardziej kontrowersyjne manewry zaczęli stosować jezuici w Indiach (tzw. „ryty malabarskie”), spośród których najśłynniejszy był Roberto de Nobili (1577 – 1656). Zakonnicy, chcąc nie tracić swojej pozycji jako przedstawiciele kast wyższych przez fizyczny kontakt z pariasami, mieli podawać im komunię świętą za pomocą długiego kija. Również z powodu społeczeństwa kastowego misjonarzy w Maduraj dzielono na dwie grupy. Jedna z nich mogła prowadzić działalność duszpasterską także wśród warstw niższych.<sup>323</sup>

Wielkimi przeciwnikami „rytów chińskich” stali się przede wszystkim przedstawiciele zakonów żebraczych, którzy podnieśli międzynarodowy skandal i apelowali do samego Rzymu o zajęcie zdecydowanego stanowiska. Pierwszą

---

<sup>320</sup> G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985, s. 41-42.

<sup>321</sup> A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2001, s. 35-36.

<sup>322</sup> G. King, *Christian Women of China in the Seventeenth Century*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*, J. G. Lutz (ed.), Bethlehem: Lehigh University Press, 2010, s. 63.

<sup>323</sup> D. Agmon, *Conflicts in the Context of Conversion: French Jesuits and Tamil Religious Intermediaries in Madurai, India*, [w:] *Intercultural Encounter: Jesuit Mission in South Asia, 16th-18th Centuries*, A. Amaladass, I. G. Zupanov (ed.), Bangalore: Asian Trading Corporation, 2014, s. 184. O kontrowersjach wokół misji Nobilego zob. J. Pyz, *Roberto de Nobili SJ i misja w Maduraju w latach 1606-1656*, „Annales Missiologici Posnanienses” 24 (2019), ss. 59-74.

negatywną opinię wraz z potępieniem wydała Kongregacja Rozkrzewiania Wiary 12 września 1645 roku na podstawie skarg misjonarzy przekazanych oficjalnie papieżowi Innocentemu X przez dominikanina Juana Bautista Moralesa (1597 – 1664).<sup>324</sup> Towarzystwo Jezusowe przeciwstawiło się tej – jak uważali oni – niesprawiedliwej decyzji i jedenaście lat później uzyskali częściowe uchylenie zakazu. Papież Aleksander VII (1655 – 1667) patrzył dużo bardziej przychylnym okiem na jezuitów i ich metody niż jego poprzednik na Stolicy Piotrowej. To on, jako przyjaciel Athanasiusa Kirchnera<sup>325</sup>, po kilku latach oczekiwania przyjął Boyma.<sup>326</sup> Wysłuchał także i poparł Martiniego w sprawie kontrowersji o ryt, podpisując nowy dekret z 23 marca 1656 roku, zezwalający na uczestniczenie chińskich chrześcijan w niektórych tradycyjnych ceremoniach pod określonymi warunkami.<sup>327</sup>

Za czasów jego następców Klemensa IX (1667 – 1669) i Klemensa X (1670 – 1676) kongregacje rzymskie odmawiały ponownego rozpatrywania tej kwestii i zajmowania zdecydowanego stanowiska. Święte Oficjum w 1669 roku oświadczyło, że przedmiot sporu nie stanowi kwestii teologicznej i powinien być rozstrzygany w Chinach.<sup>328</sup> Przeciwnicy takiej formy akomodacji nie dawali jednak za wygraną i nieustannie apelowali do Rzymu. Najbardziej aktywnym wrogiem „rytów chińskich” był hiszpański dominikanin Domingo Fernández Navarrete (1610 – 1689), który napisał wybitnie antyjezuicki traktat *Tratados*

---

<sup>324</sup> G. Minamiki, *Op. Cit.*, ss. 25-28.

<sup>325v</sup> M. Fatica, *Athanasius Kircher, Ermete Trismegisto i geroglifici egizi e i caratteri cinesi*, w: *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini* (Napoli, 6-7 Novembre 2007), red. Pasquale Arfé, Irene Caiazzo Lacombe, Antonella Sannino, Turnhout, Brepols 2011, s. 507-542; E. Jarmakowska, „*China Illustrata*” Athanasiusa Kirchera wobec badań naukowych Michała Boyma, w: *Studia Boymiana*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek, Gniezno 2004, s. 185-205; K. Targosz, *Polscy korespondenci Atanazego Kirchera i ich wkład w jego dzieło naukowe*, w: „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*”, seria A. Historia Nauk Społecznych, Warszawa 1968, z. 12, s. 135-145.

<sup>326</sup> J. Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w.*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013, s. 269.

<sup>327</sup> G. Minamiki, *Op. Cit.*, ss. 29-30.

<sup>328</sup> P. Rule, *Op. Cit.*, 294-295.

*historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, wydany po raz pierwszy w Madrycie 1676 roku, a później tłumaczony na wiele europejskich języków i szeroko rozpowszechniany.<sup>329</sup> Cieszył się poparciem wśród współpracowników. Niektórzy z nich pisząc własne kroniki i relacje z Chin, chętnie umieszczali w nich treść dekretu z 1645 roku. Podobnie zresztą zrobił Victorio Riccio w *Hechos*.

Przez chwilę wydawało się, że jezuita i mendykanci doszli do porozumienia, gdy ponad 20 misjonarzy z trzech różnych zakonów zostało uwięzionych w Kantonie w wyniku walk frakcyjnych wśród mandżurskiej elity po śmierci cesarza Shunzhi (1643 – 1661). Zdecydowali się wykorzystać ten czas na przedyskutowanie dzielących ich kwestii. Na przełomie 1667 i 1668 roku przebywający w areszcie domowym zakonnicy podpisali wspólną deklarację, składającą się z 42 artykułów oraz aprobującą pod pewnymi warunkami „ryty chińskie” i uznającą kult Konfucjusza za świecki i polityczny. Jednym z sygnatariuszy był wspomniany wyżej zaciekły wróg jezuitów i ich metody Domingo Navarrete, który mimo to po uwolnieniu z jeszcze większym zaangażowaniem zwalczał taktykę akomodacyjną.<sup>330</sup>

Do ostatecznego rozstrzygnięcia na niekorzyść Towarzystwa Jezusowego doszło za sprawą papieskiego legata Charlesa Maigrota de Tournon (1668 – 1710), który wpłynął na potępienie praktyk jezuitów nie tylko w Chinach, lecz także w Indiach. Dekret *Cum Deus Optimus* z 20 listopada 1704 roku za pontyfikatu Klemensa XI (1700 – 1721) zakazywał „rytów chińskich”, lecz na początku pozostał niejawnym z obawy przed reakcją Pekinu. Charles de Tournon został przez cesarza przyjęty bardzo życzliwie i nie przekazał mu kontrowersyjnej treści dekretu. Kiedy Kangxi, tak początkowo przyjazny chrześcijaństwu, dowiedział się o utajnionym dekreście, kazał zatrzymać legata i wysłał kilku jezuitów do Rzymu, którzy mieli wyjaśnić tę niezręczną sytuację. Nie przyniosło to jednak

---

<sup>329</sup> Doktorat na temat tego dzieła napisała A. Busquets, „*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*” (1676) de Domingo Fernández de Navarrete: el texto y sus fuentes, Barcelona: Universidad Pompeu Fabra (PhD diss.), 2007.

<sup>330</sup> G. Minamiki, *Op. Cit.*, ss. 32-34.

żadnego pozytywnego skutku, bo Klemens XI w 1715 roku potwierdził zakaz bullą *Ex Illa Die*.<sup>331</sup> Sam Tournon zmarł w areszcie domowym w Makau w 1710 roku jako kardynał.<sup>332</sup>

Niezadowolony Kangxi, który przecież już wcześniej mocą własnego autorytetu potwierdził jezuicką wersję podejścia do tradycyjnych ceremonii włączanych w ramy Kościoła w Chinach, uznał dokument papieski za głębokie nieporozumienie i butę jakiegoś przywódcy religijnego z Zachodu. Zabronił szerzenia chrześcijaństwa innego niż w „wersji Matteo Ricciego” w 1621 roku.<sup>333</sup> W praktyce uniemożliwiło to dalszą legalną działalność misyjną, ponieważ papież Benedykt XIV bullami *Ex quo singulari* (1642) oraz *Omnium Sollicitudinum* (1744) uznał sprawę za zamkniętą i zabronił dalszych dyskusji na ten temat.<sup>334</sup> Już następca Kangxi na Smoczym Tronie Yongzheng (1723 – 1736) zainicjował represje wobec chińskich chrześcijan.

Mimo że przedstawiciele innych zakonów niż jezuici stosowali inną taktykę i pracowali przede wszystkim wśród warstw niższych, to również osiągnęli imponujące rezultaty, choć powodujące społeczny ferment i niezadowolenie dużej części elit. Neokonfucjański uczoney Zhang Boxing (1652 – 1725) był zgorszony faktem, że w placówkach misyjnych prowadzonych przez dominikanów mężczyźni i kobiety modlą się wspólnie oraz nie praktykują tradycyjnych obrzędów.<sup>335</sup> To wokół Zakonu Kaznodziejskiego, do którego należał przecież Victorio Riccio, pojawiały się napięcia, kończące się czasem męczeńską śmiercią, jak w przypadku świętego 15 stycznia 1648 roku Francisisco Capillasa (1607 – 1648).<sup>336</sup>

---

<sup>331</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 197.

<sup>332</sup> P. Rule, *Op. Cit.*, s. 299.

<sup>333</sup> R.R. Ellie, *They Need Nothing: Hispanic-Asian Encounters of the colonial Period*, Toronto: University of Toronto Press, 2012, s. 69.

<sup>334</sup> T. Alberts, *Op. Cit.*, s. 204.

<sup>335</sup> E. Menegon, *Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 109.

<sup>336</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins & Friars...*, s. 98.

Dominikanie pojawili się w Chinach dopiero w 1632 roku, ponieważ od wydanej 18 stycznia 1585 roku przez Grzegorza XIII bulli *Ex Pastoralis Officio* Towarzystwo Jezusowe miało wyłączne prawo do ewangelizacji Państwa Środka pod portugalskim systemem padroado.<sup>337</sup> Monopol jezuitów oraz luzytańskiej kurateli był stopniowo przełamany. Paweł V (1605 – 1621) pozwolił wszystkim misjonarzom, jakkolwiek chcieli drogą, ewangelizować w Chinach i w Japonii. Ostatecznie potwierdził to w 1634 roku bullą *Ex Debito Pastoralis officii* papież Urban VIII (1623 – 1644).<sup>338</sup>

Zakonnicy hiszpańscy przybywali do Chin z Manili i koncentrowali swoją działalność na prowincji Fujian, skąd też na Filipiny masowo emigrowali Chińczycy. Tam więc duchowni mieli już pierwszą styczność z kulturą i językami Państwa Środka. Misjonarze, którzy wyruszali do pracy z Hiszpanii musieli liczyć się z długą, niebezpieczną i wyczerpującą podróżą. Wielu decydowało się zostać w Meksyku, a nieliczni śmiałkowicie zjawiali się w Chinach nawet po dwóch latach ciężkiej przeprawy przed dwa oceany. Koszt podróży jednego misjonarza był ogromny i nie było takie pewne, że choroby nie zmogą go w drodze.<sup>339</sup> Dominikańską Prowincję Różańca Świętego z główną siedzibą w Manili zainicjował o. Domingo de Salazar (1512 – 1594), który na prośbę króla Filipa II został przez papieża Grzegorza XIII w 1579 roku mianowany biskupem Manili.<sup>340</sup>

Salazar włączył się w szeroki nurt dominikańskich obrońców rdzennej ludności i krytyki hiszpańskiego systemu *encomienda*.<sup>341</sup> Na Filipinach stał się „rzecznikiem ludności rdzennej wobec cywilnych władz kolonii oraz wobec

---

<sup>337</sup> A. Busquets, *Primeros pasos...*, s. 194.

<sup>338</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>339</sup> Ze względu na kombinację wiatrów i monsuny była to najniebezpieczniejsza żegluga, por. F. Fernández-Armesto, *Pathfinders: A Global History of Exploration*, New York: W. W. Norton & Company, 2007, s. 149.

<sup>340</sup> M. Ollé, *Op. Cit.*, s. 45. Jego biografię napisał

<sup>341</sup> W 1582 roku wysłał słynny list w obronie rdzennych Filipińczyków do Filipa II, zob. C. H. Lee, *Domingo de Salazar's Letter to the King of Spain in Defense of the Indians and the Chinese of the Philippine Islands (1582)*, [w:] *The Spanish Pacific...*, ss. 37-52.

Korony”.<sup>342</sup> Prawdą jest, że w XVI wieku papieństwo kilkakrotnie oficjalnie wystąpiło przeciwko niewolnictwu oraz grabieży mienia ludności z podbitych przez Hiszpanów terenów i encomiendzie. Paweł III (1534 – 1549) w bulli *Sublimis Deus* z dnia 2 czerwca 1537 roku potępił takie praktyki na terenach Ameryki. Dołączył także list apostolski *Pastorale Officium* datowany na 29 maja 1537 roku i adresowany do arcybiskupa Toledo kardynała Juana Pardo de Tavera (1472 – 1545), w którym nakładał ekskomunikę *latae sententiae* na każdego kto zniewalał Indian lub rabował ich własność.<sup>343</sup> Odnośnie potępienia brania do niewoli Filipińczyków oraz nakazu zwrotu zabranego im mienia i odpowiedniego zadośćuczynienia wypowiedział się papież Grzegorz XIV w bulli *Cum Sicuti* z 18 kwietnia 1591 roku.<sup>344</sup>

Nie miało to jednak większego wpływu na kolonie hiszpańskie, ponieważ tamtejszy Kościół był niemal całkowicie podporządkowany Koronie, a wszelkie płynące z Rzymu dokumenty poddawane cenzurze. Władca zakazał publikacji bulli papieża Pawła III na terenie Indii hiszpańskich.<sup>345</sup> Trzeba wszelako zaznaczyć, że część duchowieństwa świeckiego była dużo mniej gorliwa w zwalczaniu encomiendy niż ich zakonni współbracia, a nie raz sama z niej chętnie korzystała. Karol V zresztą wymusił na Pawle III wycofanie ekskomuniki z *Pastorale Officium*, chociaż sam usiłował zabronić niewolenia Indian dekretem z 1530 roku, z którego wycofał się po czterech latach.<sup>346</sup> Korona bowiem próbowała uporządkować kłopotliwą moralnie sytuację encomiendy. Pierwsze wysiłki w tym celu zainicjowane między innymi przez kardynała Francisco Jiménez de Cisneros (1436 – 1517) jeszcze za panowania króla Ferdynanda

---

<sup>342</sup> M. Ollé, *Op. Cit.*, s. 46.

<sup>343</sup> L. Hanke, *El Papa Paulo III y los Indio de América*, „Revista Universidad Pontificia Bolivariana” 4/14 (1940) s. 360-362.

<sup>344</sup> G. J., Mañón Garibay, *Ética y conquista: el discurso de justificación de la esclavitud*, „Revista Mexicana De Historia Del Derecho” 1/28 (2013), s. 70.

<sup>345</sup> J. H. Parry, *Op. Cit.*, s. 166.

<sup>346</sup> G. Gutiérrez, *Las Casas: in search of the Poor of Jesus Christ*, New York: Orbis, 1993, 305, 308-310.

Aragońskiego (1452 – 1516) zaowocowały prawami z Burgos w 1512 roku, które nakładały liczne ograniczenia i obowiązki na encomenderos. Zdaje się, że nie były one szczególnie przestrzegane ani nie przyniosły spodziewanych skutków.<sup>347</sup> Z kolei artykuły 31 i 35 w tak zwanych *Leyes Nuevas* ustanowionych 20 listopada 1542 roku *de facto* znosiły encomiendę. Wszystkie encomiendy miały przejść na własność Korony: te należące do osób prawnych ze skutkiem natychmiastowym, będące w rękach prywatnych zaś po śmierci właściciela.<sup>348</sup> Ogromny wpływ na podjęcie takich decyzji administracyjnych mieli dominikanie ze słynnym Bartolomé de las Casasem (1484 – 1566).<sup>349</sup>

Próby limitowania wszechwładzy encomenderos spotykały się oczywiście z oporem. Co ciekawe, pomimo początkowych sporów z encomenderos wszystkie zakony operujące w Nowej Hiszpanii wysłały delegację w obronie encomiendy po ogłoszeniu *Leyes Nuevas*. Zakonnicy bowiem zorientowali się, że system może być pomocny w dziele ewangelizacji.<sup>350</sup> Monarchia była więc w podwójnie trudnym położeniu. Po pierwsze to za pośrednictwem osadników hiszpańskich płynęły do kraju bogactwa, będące podstawą jego ówczesnej potęgi. Oni zaś czuli się szczególnie zasłużeni jako zdobywcy nowych ziem i dochodów dla państwa, domagając się wdzięczności ze strony króla. Po drugie Korona nie miała dostatecznych środków, by skutecznie kontrolować terytoria oddalone od centrum imperium o wiele miesięcy żeglugi. Królowie Hiszpanii szli więc na pewne ustępstwa, choć stopniowo realizowali likwidację niewolniczego systemu. Już w XVI wieku ograniczono w większości encomiend prawa ich właścicieli jedynie do zbierania trybutów, wyłączając jakkolwiek przymusową pracę Indian. Pod

---

<sup>347</sup> F. Kubiaczyk, *Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: encomienda, repartimiento i niewolnictwo*, „Studia Europaea Gnesnensia” 4 (2011), s. 26.

<sup>348</sup> J. H. Parry, *Op. Cit.*, s. 167.

<sup>349</sup> Las Casas może być pierwszym autorem, który użył sformułowania prawa człowieka („derechos humanos”) w odniesieniu do wszystkich istot ludzkich, por. K. Pennington, *Bartolomé de las Casas*, [w:] *Great Christian Jurists in Spanish History*, R. D. Oslé, J. Martínez-Torrón (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2018, s. 109.

<sup>350</sup> J. H. Parry, *Op. Cit.*, s. 151.



koniec XVII wieku *encomienda* praktycznie przestała istnieć, choć jej pozostałości trwały jeszcze w niektórych miejscach.<sup>351</sup> Nieco odmiennie sytuacja wyglądała w rejonach kolonizowanych przez Hiszpanów już w 2 połowie XVI wieku, takich jak Filipiny, gdzie wpływ *encomiendy* był znacznie mniejszy, a uprawnienia ich właścicieli dużo bardziej ograniczone. Filip II zresztą odmawiał ich przyznawania z wyjątkiem pierwszych osadników, którzy otrzymali je jeszcze od Legazpiego.<sup>352</sup>

Włoch Angelo Cocchi był pierwszym dominikaninem, który rozpoczął regularną pracę misyjną w Chinach. Został wysłany przez gubernatora Tajwanu wraz z kilkoma innymi braćmi oraz małym oddziałem wojskowym do prowincji Fujian, by negocjować prawa handlowe. Ich okręt został zaatakowany przez piratów, co przetrwało tylko kilka osób. Cocchi z paroma ocalałymi dotarł do miasta Fuzhou prawdopodobnie na początku 1632 roku.<sup>353</sup> Lokalne władze hiszpańskie wysłały transport po rozbitek, lecz dominikaninowi dzięki pomocy pewnego chińskiego lekarza udało się zostać w Chinach i założyć pierwsze misje w Dingtou i Fu'an.<sup>354</sup>

W 1633 roku przybyli do Fujian dominikanin Juan Bautista Morales, wspomniany już jako wielki przeciwnik jezuickiej akomodacji, oraz franciszkanin Antonio de Santa Maria Caballero (1602 – 1669).<sup>355</sup> Wkrótce pojawili się kolejni przedstawiciele tych dwóch zakonów, które zgodnie ze sobą współpracowały w dzieje ewangelizacji Chin. Misjonarze zetknęli się z wieloma problemami społecznymi, którymi starali się w miarę swoich dość małych

---

<sup>351</sup> Ibidem, s. 169.

<sup>352</sup> H. Kamen, *Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, Warszawa: Bellona, 2008, s. 224.

<sup>353</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins & Friars...*, s. 36.

<sup>354</sup> A. Busquets, *Primeros pasos...*, s. 206. Będziemy analizować te pierwsze kroki dominikanów w Chinach z perspektywy Victorio Riccio w kolejnych rozdziałach. Nie był on oczywiście bezpośrednim świadkiem tych wydarzeń, lecz usłyszał o nich od współbraci oraz przeczytał w pozostawionych przez nich relacjach. Niemniej, interesuje nas spojrzenie na te wydarzenia jakie miał autor *Hechos*.

<sup>355</sup> Ibidem, s. 198.

możliwości, zaradzić. Powszechna była praktyka porzucania lub zabijania noworodków, szczególnie płci żeńskiej.<sup>356</sup> Ludzie trędowaci lub zostawieni przez rodziny z powodu choroby, która nie tylko uniemożliwiała wkład w utrzymanie domu, lecz także stanowiła poważne obciążenie, bywali często wyrzucani bez żadnej pomocy poza nawias społeczeństwa.

Już ci pierwsi misjonarze z Zakonów Żebraczych byli zszokowani działalnością niektórych jezuitów. Trzeba bowiem dodać, że metoda akomodacyjna przez nich stosowana była zróżnicowana pod względem radykalizmu inkulturacji. To ci pierwsi dominikańscy misjonarze pokroju Moralesa podnieśli alarm i sprowokowali burzliwą debatę trwającą prawie 100 lat. Jezuiti mogli z kolei zarzucić mendykantom, że ich działania wywołują napięcia społeczne i nastawiają niektóre miejscowe władze chińskie negatywnie do chrześcijaństwa, w którym widziały źródło tych konfliktów. Na przykład już kilka lat po założeniu misji w Fuan pewien nadgorliwy 16-letni młodzieniec rozbił posązek mocno czczonego lokalnego bóstwa, co sprowokowało ludność do zburzenia kościoła, a nie mogący zaradzić problemowi gubernator wygnał misjonarzy z miasta.<sup>357</sup> Nie jeden raz kończyło się to prześladowaniami, które udawało się niwelować dzięki wpływom jezuitów. Paradoksalnie więc te dwie skonfliktowane w sprawie rytów chińskich strony w pewien sposób się uzupełniały i potrzebowały się nawzajem. Dominikanie zresztą także stosowali pewne formy inkulturacji. Nie bez powodu to dominikanin Gregorio Luo Wenzao (1616 – 1691), pochodzący właśnie z Fu'an, został pierwszym chińskim biskupem mianowanym przez papieża Innocentego XI w 1679 roku.<sup>358</sup> Niektóre metody

---

<sup>356</sup> W Chinach praktyka ta istniała od najwcześniejszych dziejów. Już dynastie Qin (255–206 p.n.e.) i Han (206 p.n.e. – 220 n.e.) starały się temu zaradzić, wprowadzając zakazy, lecz wydaje się, że urzędnicy raczej tolerowali te przestępstwa i rzadko wymierzali kary. Nawet konfucjaniści byli raczej skłonni oskarżać władzę o brak zapewnienia odpowiednich warunków ekonomicznych niż rodziców pozbawionych wystarczających środków do życia, zob. D. E. Mungello, *Drowning Girls in China: Female Infanticide since 1650*, Lanham: Rowman & Littlefield, INC., 2008, s. 5.

<sup>357</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins & Friars...*, ss. 65-66.

<sup>358</sup> M. A. San Román, *Luo Wenzao...*, s. 139.

zastosowane na Filipinach, zaskakująco przyjęły się w Chinach, co stało się jednym z głównych filarów – oprócz mandarynów z Towarzystwa Jezusowego – rozkwitu Kościoła w Państwie Środka.

W tradycyjnych społecznościach Filipin istniał od dawna silnie rozwinięty szamanizm, którym zajmowały się również kobiety nazywane *babaylan* (*baylan*) w języki Wisajów lub *catalonan* w tagalog. Przekazywana z matki na córkę funkcja cieszyła się wysokim prestiżem w filipińskich społecznościach.<sup>359</sup> Nie tylko kontaktowały się one z duchami i bóstwami, lecz także zajmowały się ziołolecznictwem i leczeniem chorób. Ich pozycja w społeczeństwie została zachwiana wraz z przybyciem chrześcijaństwa. Wywołało to konflikty z szamankami, które nie chciały porzucić swoich ról.<sup>360</sup> Być może to legło u podstaw Instytutu Dziewic, określanych mianem *beatas* (błogosławione), który powstał z inicjatywy dominikanów dla kobiet chcących głębiej zaangażować się religijnie. Wcześniej podobne zjawisko konsekrowanych kobiet, zwanych *beatas* i żyjących poza klasztorami rozpowszechniała się już w Hiszpanii.<sup>361</sup>

Wydaje się, że ta koncepcja nieszczególnie przyjęła się na samych Filipinach, lecz trafiła na bardzo podatny grunt w Chinach, co było o tyle zaskakujące, że w systemie regulowanym przez konfucjanizm panowało radykalne rozdzielenie płci. W niektórych domach małżonkowie nawet nie spożywali wspólnie posiłków, a świat żeński pozostawał odseparowany od męskiego do życia w zaciszu domu.<sup>362</sup> Z dużym prawdopodobieństwem, dla wielu Chinek szukających pogłębionej duchowości, przyniesiona przez Europejczyków religia stała się szansą do podjęcia nowych form zaangażowania religijnego i wyjścia na zewnątrz. Kongregacje chińskich *beatas* przybierały

---

<sup>359</sup> P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *Op. Cit.*, s. 28.

<sup>360</sup> L. A. Newson, *Op. Cit.*, s. 95; P. N. Abinales, D. J. Amoroso, *Op. Cit.*, s. 59.

<sup>361</sup> W. A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton: Princeton University Press, 1989, s. 170.

<sup>362</sup> R. Mantovanelli, *The female condition in China*, [w:] Martino Martini. *A humanist and scientist in seventeenth century China*, ed. F. Demarchi, R. Scartezini, Trento: Università degli Studi di Trento 1996, s. 164.

czasem olbrzymie rozmiary i wymykały się spod kontroli misjonarzy, zwłaszcza po delegalizacji chrześcijaństwa, gdy wielu z nich musiało opuścić Państwo Środka. Te gorliwe chrześcijanki pod wieloma względami przejęły inicjatywę w chrystianizacji, przekraczały podziały między jezuicką akomodacją a protestem mendykantów i stanowiły ważny fundament dla Kościoła w Chinach. Do dzisiaj większość (ok. 70%) praktykujących i czynnie zaangażowanych w życie religijne parafii i wspólnot chrześcijańskich Chińczyków to kobiety.<sup>363</sup>

Przez długi czas status owych *beatas* w Chinach pozostawał nieuregulowany i opierał się na indywidualnych wskazówkach poszczególnych misjonarzy. W XVII wieku stowarzyszenia te nie były jeszcze tak liczne jak później. Bardziej formalne i scentralizowane ramy nadał tym kongregacjom ks. Joachim-Enjobert de Martiliat (1706 – 1755) publikując 1 listopada 1744 roku ogólne zasady dla *beatas*, które w zgodzie z ówczesną kulturą chińską ograniczały ich zaangażowanie do modlitwy i pokuty w żeńskim gronie oraz prac manualnych. Działalność apostolską mogły prowadzić tylko wśród członków rodziny.<sup>364</sup> Nie dało się takiego stanu rzeczy utrzymać, więc już ks. Jean-Martin Moÿe (1730 – 1793), będący pod wrażeniem dokonań i zapału misyjnego tych kobiet, rozszerzył oficjalnie ich działalność na ewangelizację oraz nauczanie wśród kobiet i dzieci.<sup>365</sup> Instytut Dziewic formalnie zatwierdziła wraz z obowiązującą go regułą Kongregacja Rozkrzewiania Wiary dokumentem z 29 kwietnia 1784 roku.<sup>366</sup>

---

<sup>363</sup> J.G. Lutz, *Beyond Missions: Christianity as a Chinese Religion in Changing China*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women. Gender, Christianity and Social Mobility*, ed. J.G. Lutz, Bethlehem 2010, s. 430. Każdy kto miał okazję odwiedzić kilka kościołów w Chinach zwróci uwagę na to, że jednymi z najważniejszych wiernych w parafii są niemal zawsze kobiety-liderki. Zdarza się też w mniejszych miejscowościach, że to jedne z nielicznych w danej wspólnocie, które potrafią porozumieć się po angielsku.

<sup>364</sup> D.E. Mungello, *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2015, s. 35.

<sup>365</sup> W czasie klęski głodu w 1777 roku Moÿe oddelegował *beatas* do chrzczenia umierających dzieci, w 1779 roku wyznaczył je do nauczania dziewczynek w szkołach, por. R. Entenmann, *Christian Virgins in Early Qing, Sichuan*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 144.

<sup>366</sup> J. P. Charbonnier, *Christians in China: AD 600-2000*, San Francisco: Ignatius Press, 2007, s. 311.

*Beatas*, szczególnie w czasach klęsk głodu, wędrowały od wioski do wioski chrzcząc umierające dzieci oraz przygarniając te, które przeżyły, do prowadzonych przez siebie przytułków lub własnych domów. O takich akcjach wspominał już w połowie XVII wieku włoski jezuita Daniello Bartoli (1608 – 1685).<sup>367</sup> Pomocne dla misjonarzy było zwłaszcza prowadzone przez *beatas* apostołstwo kobiet, do których księża jako mężczyźni mieli bardzo ograniczony dostęp. W Jiangyin w prowincji Jiangsu co roku w uroczystość Wszystkich Świętych gromadziły się w miejscowym kościele niezamężne kobiety. Po wspólnych rekolekcjach rozchodziły się w parach, by nauczać Ewangelii w przydzielonej im okolicy, a w następną sobotę wieczór wracały z nowo pozyskanymi dla Chrystusa na specjalne niedziele nabożeństwo. Z kolei według relacji Maximiliena Royera apostołki te przyczyniły się w podległym mu terenie misyjnym do 6648 chrztów i do założenia 37 nowych organizacji religijnych.<sup>368</sup> Nie brak też świadectw na to, że *beatas* podejmowały się przewodniczenia publicznym nabożeństwom, co było szczególnie ważne dla przetrwania wiary podczas długotrwałej nieobecności kapłanów z powodu represji. W XIX wieku spora ilość tych kobiet odnalazła swoje miejsce jako nauczycielki w szkołach chrześcijańskich. Jedną z nich była na przykład dyrektorka jednej z takich placówek i przełożona konwentu Dziewic w Guiyang, Agata Lin Zhao (1817 – 1858), kanonizowana jako męczennica w 2000 roku przez Jana Pawła II.<sup>369</sup>

Instytut Dziewic łączył wyższe i niższe warstwy społeczne. Bogate kobiety, także te zamężne, opiekowały się tymi mniej zamożnymi, które postanowiły żyć w celibacie lub uciekały przed prześladowaniami tak ze strony państwa, jak i z powodu niezgody rodziny na ich wybór życiowy. Zdarzało się to nawet nierzadko w rodzinach chrześcijańskich. Konfucjańska cnota synowskiej nabożności bowiem nakazywała całkowite posłuszeństwo woli rodziców. Dla córek zwykle

---

<sup>367</sup> R.G. Tiedemann, *A Necessary Evil: the Contribution of Chinese "Virgins" to the Growth of the Catholic Church in Late Qing China*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 90.

<sup>368</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>369</sup> J. P. Charbonnier, *Op. Cit.*, ss. 313-314.

to oznaczało ślub z wyznaczonym jej wcześniej mężem na podstawie układów między dwoma klanami. Decyzja o życiu w czystości mogła wywołać skandal i ferment w życiu miejscowej społeczności. Dobrą ilustracją będzie tutaj Petronela Chen (1625 – 1710/1720), która jako wyjątkowo uduchowiona dziewczynka była pobożną buddystką. Pod wpływem swoich krewnych chrześcijan przyjęła chrzest w wieku jedenastu lat i wkrótce zdecydowała się złożyć śluby dziewictwa i wstąpić do Trzeciego Zakonu Dominikańskiego. Doprowadziło to najpierw do poważnego konfliktu z jej rodzicami, którzy już zainicjowali kontrakt małżeński, a później także z mężem i jego rodziną, ponieważ odmawiała współżycia, a więc uniemożliwiała spłodzenie męskiego potomka. Nie złamały jej groźby i przemoc fizyczna. To między innymi z jej powodu miał zginąć Francisco Capillas jako rzekomy prowodyr przekroczenia umowy ślubnej.<sup>370</sup> Po wielu miesiącach cierpień społeczności katolickiej udało się ją uwolnić, ale na zawsze już straciła kontakt ze swoją rodziną. Później do końca swojego dość długiego życia służyła Kościołowi w Dongtou, gdzie mieszkała w chrześcijańskim domu.<sup>371</sup>

Najważniejszą postacią wśród katoliczek z tamtego okresu była bez wątpienia Kandyda Xu (1607 – 1680), nazywana matką Kościoła w Chinach. Jej to poświęcił swoją monumentalną, wydaną w 1688 roku w Paryżu biografię pt. *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine où par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de pieté des nouveaux chrétiens sont expliquez* francuski jezuita i spowiednik Kandydy, Philippe Couplet (1623 – 1693). Pochodziła z wpływowej i chrześcijańskiej rodziny. Jej dziadkiem był słynny Xu Guangqi. W młodym wieku została wydana za poganina, lecz mogła swobodnie praktykować swoją wiarę, a jej mąż ostatecznie przeszedł na katolicyzm u schyłku swojego życia.<sup>372</sup> Przez lata

---

<sup>370</sup> D.E. Mungello, *Catholic Invasion...*, s. 97.

<sup>371</sup> E. Menegon, *Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 123.

<sup>372</sup> A. Dudink, *The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts*, [w:] *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China : the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562-*

uzbierała spory majątek, którym hojnie wspierała młody Kościół w Chinach. Ufundowała kilkadziesiąt kościołów, dbała o ich utrzymanie i zaopatrzenie, postawiła dom dla ubogich i niewidomych oraz sierociniec, wspomagała finansowo misjonarzy, a nawet słała pieniądze na potrzeby kościołów w Europie.<sup>373</sup> Pod swoją pieczę, w tym także do swojego domu, przyjmowała kobiety chcące żyć w celibacie apostołskim.<sup>374</sup> Dla dobra Kościoła używała również swoich politycznych wpływów, co bywało pomocne w nierzadko trudnych warunkach chińskich.

W takiej epoce i środowisku przyszło żyć i prowadzić działalność apostołską autorowi *Hechos*. Wraz z wyjazdem na misje do Azji Wschodniej wkraczał w świat burzliwych zmian dynastycznych w Chinach, rodzącego się światowego handlu i protoglobalizacji, gwałtownego zderzenia kultur i konfrontacji, etnicznych i religijnych konfliktów oraz sporów między samymi misjonarzami.

---

1633), ed. C. Jami, P.M. Engelfriet, G. Blue, Boston 2001, s. 114.

<sup>373</sup> L.M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 140.

<sup>374</sup> Przykład niejakej Rozalii: P. Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine où par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de pieté des nouveaux chrétiens sont expliquez*, Paryż 1688, s. 67.

## Rozdział 3

### Świat rękopisu

#### 3.1. Wybrani aktorzy

W poniższych rozważaniach będziemy opisywać postaci historyczne („Aktorzy indywidualni”), którym Riccio poświęcił większą uwagę w swoim dziele lub warto je przytoczyć ze względu na ich szczególną rolę. Będą to osoby, o których słyszał od innych lub przeczytał o nich u innych autorów, a także te, które spotkał osobiście. Wyszczególnimy tutaj jedynie te jednostki, które mają szersze odbicie w manuskrypcie i zawartych w nim opowiadaniach, autor rękopisu wyszczególnił je mocniej lub są postaciami bardziej interesującymi z powodów historycznych. Możemy od razu dostrzec po tym, jak autor pisał o niektórych osobach, że rękopis ma silny wymiar hagiograficzny, a także bardzo krytyczne spojrzenie na tych, którzy byli skonfliktowani z duchownymi lub – co oczywiste – zwalczali chrześcijaństwo w Chinach. Nie umyka również fakt, że dzieło to nie jest antyjezuickie jak w przypadku *Tratados* pióra de Navarrete. Ojców z Towarzystwa Jezusowego Riccio portretuje zazwyczaj z estymą i nieukrywaną sympatią, mimo że był otwartym przeciwnikiem tzw. rytów chińskich i wspierał swoich współpracowników dominikanów w staraniach w Rzymie o zakaz ich stosowania.

Nie będziemy wymieniać pisarzy, których dominikanin podawał jedynie w kontekście ich dzieł, z których korzystał<sup>375</sup>, ani też osób, o których wspomina jedynie epizodycznie bez większego zakorzenienia w historii opowiadanej przez Ricciego. Wyjątek zrobimy dla towarzyszy z Zakonu Kaznodziejskiego, którzy razem z nim przybyli do Państwa Środka oraz wybranych postaci, które mocno odcisnęły swoje piętno na dziejach Chin.

---

<sup>375</sup> O nich więcej powiemy w podrozdziale na temat źródeł erudycji.



Druga część skupiać się będzie na „aktorach zbiorowych”, czyli konkretnych grupach ludzi (narody, plemiona, wyznawcy określonych religii, grupy społeczne etc.), których nazwami oraz stereotypami o nich posługiwał się Riccio w rękopisie. Poza dopasowaniem nomenklatury do rzeczywiście istniejących społeczności, prześledzimy zatem także przekonania autora na ich temat oraz odbicie tych opinii w języku, który posłuży nam jako materiał do rekonstrukcji tych przekonań i stereotypów.

### 3.1.1. Aktorzy indywidualni

- **Francisco Fernández Capillas OP (1607 – 1648)**<sup>376</sup>

Pochodził z Baquerín de Campos w Hiszpanii. Przyjął sakrament święceń już będąc na misjach na Filipinach, gdzie dotarł w 1632 roku. Do Chin został wysłany 10 lat później, po rocznym pobycie na Tajwanie. Aresztowano go po przybyciu Mandżurów do prowincji Fujian jako mingowskiego lojalistę oraz podburzyciela atakującego fundamenty konfucjańskiego społeczeństwa w listopadzie 1647 roku. Czas więzienia wykorzystał do pracy ewangelizacyjnej. Ściągnięto go 15 stycznia 1648 roku.<sup>377</sup> Nie mogło zabraknąć tego męczennika na liście, choć w stosunku do znaczenia tej postaci, czytelnik może być zaskoczony stosunkowo rzadkimi wzmiankami na jego temat w rękopisie. Wynikało to jednak z dość krótkiego pobytu Capillasa w Chinach, który trwał ok. 6 lat. W pewien sposób Riccio zadośćuczynił temu, poświęcając mu całe trzy rozdziały w księdze drugiej.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Jest dwóch znanych Franciszków Capillasów i na dodatek żyjących w tym samym czasie – w XVII wieku. Drugi z nich Francisco López Capillas (1614 – 1674) był meksykańskim (kreolskim) muzykiem i kompozytorem. Zob. F. Rodríguez de la Torre, *Francisco López Capillas*, [w:] *Diccionario Biográfico electrónico*, <https://dbe.rah.es/biografias/70767/francisco-lopez-capillas> [dostęp z dn. 29.08.2024].

<sup>377</sup> Kanonizował go w 2000 roku Jan Paweł II.

<sup>378</sup> Zob. Lib. 2, cap. 11-13.

Bez wątpienia opis życia, apostołstwa i męczeństwa Franciszka Capillasa w *Hechos* jest klasyczną hagiografią, w której Riccio – jak wspominaliśmy generalnie stosujący bardziej krytyczne podejście – nie uniknął przesady, odmalowując portret świętego w nieco nieludzkich i trudnych do przyjęcia dla współczesnego czytelnika barwach. Według autora rękopisu był to człowiek skrajnej ascezy, który klęczał tak dużo, że zdierał kolana do krwi, „odslaniając żywe mięso” (*descubriéndose la carne viva*)<sup>379</sup>, spał na krzyżu<sup>380</sup>, podczas upałów zamykał się szczelnie w swojej gorącej celi z moskitami, które go gryzły aż do krwi<sup>381</sup> oraz w modlitwie prosił Boga, aby oddalił od niego wszelką radość, a w zamian dał mu zmartwienia<sup>382</sup>. Niektóre z tych umartwień z dzisiejszej perspektywy może wydawać się nawet nie do końca ewangeliczne. Nie były to jednak umartwienia, które miałyby być bezdusznym cierpiętnictwem czy skrupulatnym praktykowaniem ćwiczeń religijnych. Kiedy podczas pobytu w celi współwięźniowie zwrócili mu uwagę, że jego nocne modlitwy przeszkadzają im w śnie, bez wahania zrezygnował z nocnego czuwania, przekładając je na wczesny poranek.<sup>383</sup>

Pomimo radykalnego niedogadzania swojemu ciału miał być Capillas okazem zdrowia. Podczas męczącej podróży pieszej przez góry do Acapulco, skąd odpływały statki na Filipiny, praktycznie wszyscy zakonnicy się ciężko pochorowali, a część z nich nawet zmarła. Pozostało tylko dwóch zdrowych misjonarzy, a wśród nich właśnie Francisco Capillas, który z wielką troską i miłością zajmował się chorymi współbraćmi.<sup>384</sup> To jedna z okazji, które Riccio wykorzystał, by podkreślić jego wielkie miłosierdzie i współczucie wobec innych.

---

<sup>379</sup> Lib. 2, cap. 13, 8.

<sup>380</sup> Lib. 2, cap. 13, 11.

<sup>381</sup> Lib. 2, cap. 13, 12.

<sup>382</sup> Lib. 2, cap. 13, 15.

<sup>383</sup> Lib. 2, cap. 12, 5.

<sup>384</sup> Lib. 2, cap. 13, 6.

Podobną postawę wykazywał podczas pracy w szpitalu w Tocolana na Filipinach.<sup>385</sup>

- **Chen Petronela (1625 – 1710/1720)**

Jeszcze przed konwersją na katolicyzm była dziewczynką pobożną w wyznawaniu buddyzmu, praktykującą wegetarianizm i posty.<sup>386</sup> Nawrócona jako nastoletnia dziewczyna na chrześcijaństwo złożyła przyrzeczenia dziewictwa zgodnie z regułą trzeciego zakonu św. Dominika i odmówiła ślubu z przeznaczonym jej przez rodziców mężczyzną.<sup>387</sup> Zmuszona do małżeństwa odmawiała współżycia seksualnego, co kończyło się dla niej okrutną przemocą ze strony męża. Po wielu miesiącach została uwolniona przez miejscowych chrześcijan i służyła jako jedna z pierwszych *beatas* – czyli chińskich dziewic konsekrowanych – Kościołowi w Państwie Środka.<sup>388</sup> To między innymi w atmosferze tego skandalu zginął ojciec Francisco de Capillas.<sup>389</sup>

Riccio poświęcił jej dwa rozdziały książki drugiej. Język pełen jest emocji i przymiotników. Wyraźnie można dostrzec, że autor był przejęty historią tej kobiety. Niewątpliwie, cały ruch *Beatas* był wielkim misyjnym sukcesem dominikanów w Państwie Środka, więc było się czym chwalić. Dodatkowo autor rękopisu był pełen podziwu wobec siły, wytrwałości i waleczności o

---

<sup>385</sup> Lib. 2, cap. 13, 10.

<sup>386</sup> E. Menegon, *Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 122.

<sup>387</sup> J.P. Charbonnier, *Op. Cit.*, s. 306.

<sup>388</sup> E. Menegon, *Child Bodies, Blessed Bodies...*, s. 123.

<sup>389</sup> Mandżurowie skazali go na śmierć za powiązania z mingowskimi lojalistami, zob. E. Menegon, *Christian Loyalists...*, s. 251. Dramatyczna historia z Petronelą zaś stanowiła jedynie kolejny pretekst dla wzburzonej nią niechrześcijańskiej ludności. Podczas pobytu w więzieniu i tortur oprawcy zarzucali mu buntowanie ludności i niszczenie podstawowego konfucjańskiego ładu społecznego poprzez skłanianie do lekceważenia mężów przez żony czy ojców przez synów, zob. Lib. 2, cap. 11, 9.

chrześcijańskie ideały chińskich chrześcijanek. Przecież wielokrotnie w manuskrypcie podkreślone jest, że kobiety należą do płci „delikatnej” (*frágil*).<sup>390</sup>

Riccio twierdzi, że Petronela była pierwszą dziewczyną konsekrowaną w Chinach i złożyła swoje śluby mając 18 lat.<sup>391</sup> Z podziwem wyróżnił jej gotowość do oddania życia, gdyby tego wymagało bycie chrześcijanką. Co ciekawe dominikanin pisze, że była ona „zawsze męska” (*siempre varonil*).<sup>392</sup> Nie użył „valor” lub „fortaleza”, które oznaczałyby cnotę męstwa. Dopowiada chwilę potem, że bardzo wcześnie wyróżniały ją takie przymioty jak „powaga” (*gravedad*) oraz „mądrość” (*cordura*). Już jako mała dziewczynka miała odznaczać się dojrzałością i nie cenić wyżej uczuć od rozważnych myśli<sup>393</sup>.

#### • Angelo Cocchi (1597 – 1633)

Pierwszy dominikanin, który osiadł w Państwie Środka (prawdopodobnie na przełomie 1631 i 1632 roku).<sup>394</sup> Przybył na Filipiny w 1622 roku, gdzie zobaczył mnogość języków używanych przez mieszkających tam Chińczyków. Zobowiązano go do ich nauki, sam zaś przybrał imię Gaoqi (高琦).<sup>395</sup> Został wysłany przez Juana Niño de Tavorę 30 grudnia 1631 roku na Tajwan, aby tam oczekiwał na możliwość podróży dyplomatycznej do zarządcy prowincji Fujian w celu nawiązania stosunków handlowych z Chinami. W czasie drogi Chińczycy obsługujący łódź zawarli spisek i zaatakowali współpasażerów. Cocchi jako jeden

---

<sup>390</sup> Można też tłumaczyć jako „słabej”,

<sup>391</sup> *La primera que se determinó a consagrar su virgindad al esposo Jesu Cristo fue una doncella de diez y ocho años Petronila hija de Padres entonces infieles y despues Xrianos* Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 4, 3. Fakt ten budzi jednak wątpliwości, o czym będzie mówić dalej.

<sup>392</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 4, 4.

<sup>393</sup> Autor zdaje się więc sugerować, że odwrotne zachowanie jest typowe dla dzieci. Por. Ibidem.

<sup>394</sup> Pod koniec 1631 r. wyruszył z Tajwanu do Chin wraz z o. Tomásem de Sierra, który zginął podczas żeglugi zamordowany przez chińskich współpasażerów, zob. J.P. Charbonnier, *Op. Cit.*, s. 215. A. Busquets uściśla, że był to 30 grudnia 1631 r., zob. A. Busquets, *Primeros pasos de los dominicos en China...*, s. 205. Sam Riccio z kolei wskazuje na rok 1630, zob. V. Riccio, Lib I, cap. 5, 4.

<sup>395</sup> Z. Huang, *Op. Cit.*, s. 148.

z nielicznych przeżył i wylądował jako rozbitek w Chinach.<sup>396</sup> W ciągu trzech lat pracy misyjnej nawrócił wielu Chińczyków w prowincji Fujian oraz wybudował dwa kościoły – jeden w Fu’an oraz drugi w Dingtou.<sup>397</sup>

W rękopisie występuje jako *Ángel Coqui*.<sup>398</sup> Syn konwentu św. Dominika w Fiesole w prowincji rzymskiej – jak podawał Riccio.<sup>399</sup> Autor przedstawił bardzo interesujący opis ojca Cocchi. W jego cechach fizycznych oraz delikatnej konstrukcji psychicznej ciężko było bowiem doszukać się materiału na wielkiego zdobywcę tajemniczych i groźnych Chin dla Chrystusa.

*Hombre que aunque en la virtud era grande, y fuerte, pero en las fuerças<sup>400</sup> naturales era pequeño, y débil: flaco de carnes, tímido, y aún le llamavan pusilanime, pues jamás se atrevia à emprender cosa alguna, sin mucha consulta: era también escrupuloso para su Conciencia, mas no para la agena<sup>401</sup>, pues como era Homb. Docto<sup>402</sup> dava excelentísimos consejos contra esta moral enfermedad: y le proçedia à el todo esto de un finissimo amor de Dios y del don del Temor Sancto, porque huia de qualquiera pequeña sombra de culpa, por no desagradar al Señor, que tanto amava y temía.<sup>403</sup>*

---

<sup>396</sup> A. Busquets, *Primeros pasos de los dominicos en China...*, ss. 205-206.

<sup>397</sup> J.P. Charbonnier, *Op. Cit.*, s. 217.

<sup>398</sup> Por. V. Riccio, Lib I, cap. 5.

<sup>399</sup> Por. V. Riccio, Lib I, cap. 5, 1.

<sup>400</sup> Współcześnie „fuerzas”.

<sup>401</sup> Współcześnie „ajena”.

<sup>402</sup> Zapewne powołuje się tutaj na św. Tomasza z Akwinu.

<sup>403</sup> „Człowiek, który wprawdzie był wielki i silny cnotą, ale siłami natury był mały i słaby: chudy, bojaźliwy, a jeszcze nazywano go bojaźliwym, bo nigdy nie odważył się niczego przedsięwziąć bez większego namysłu: był też skrupulatny w swoim sumieniu, ale nie dla cudzego sumienia, więc był taki Człowiek uczony, dał najdoskonalszą radę przeciw tej chorobie moralnej, a do wszystkiego tego doszedł z najsubtelniejszej miłości Boga i daru świętej bojaźni, ponieważ uciekał od najmniejszego cienia winy, aby zawsze się podobać Panu, którego tak kochał i się bał.” Por. V. Riccio, Lib 1, cap. 5, 1.

Według dominikanina zatem Cocchi był człowiekiem wielkiej cnoty (*en la virtud era grande*), lecz „słaby” (*débil*) w „siłach naturalnych” (*fuerças naturales*) – „wątego ciała” (*flaco de carnes*), „nieśmiały” (*tímido*) i mający opinię „bojaźliwego” (*pusilanime*). Zawsze wszystko konsultował zanim przedsięwziął jakiegokolwiek kroki. Według relacji Ricciego o. Cocchi był skrupulantem<sup>404</sup>, co zgodnie z długą tradycją katolickiej duchowości nazwał „chorobą moralną” (*moral enfermedad*). Jednak dodał, że przy odpowiednich metodach można tę dolegliwość zamienić w pożyteczną dla człowieka, który tak kocha Boga, że nawet mały cień winy napawa go lękiem. To miało stanowić o sukcesie prekursora Zakonu Kaznodziejskiego w Chinach.

Warto nadmienić, że Riccio nie mógł go spotkać osobiście, ponieważ przybył do Azji wiele lat po jego śmierci, więc taka charakterystyka Cocchiego musiała krążyć wśród reszty współbraci.<sup>405</sup> Niektórzy z nich zapewne go jeszcze pamiętali. Prawdopodobne, że mógł to wszystko usłyszeć od Juana Bautista Moralesa, który widział Cocchiego jeszcze kilka miesięcy przed śmiercią po przybyciu do Chin w 1633 roku.

Ekspedycja do Chin, w której uczestniczył Cocchi, i którą jako jeden z nielicznych przeżył, docierając do wybrzeży prowincji Fujian ochrzczona została przez Riccio jako „ambasada ubogich” (*embaxada de pobres*).<sup>406</sup> Co ciekawe Riccio jako datę wyruszenia wyprawy podał 30 grudnia 1630 roku, czyli rok wcześniej niż się powszechnie to uznaje.<sup>407</sup> Miało mu towarzyszyć – poza ojcem de Sierra – dwóch żołnierzy jako ochroniarzy, jeden Chińczyk (Franco Fernandez) jako tłumacz, jeden Mulat (również Franco) oraz siedmiu Filipińczyków, których imion Riccio nie podał.<sup>408</sup>

---

<sup>404</sup> Skrupulatyzm – nerwica na tle moralnym i religijnym.

<sup>405</sup> Riccio przybył do Manili w 1648 roku po kilku latach podróży.

<sup>406</sup> Por. Lib. 1, cap. 5, 3.

<sup>407</sup> Zob. Lib. 1, cap. 5, 4.

<sup>408</sup> Zob. Lib. 1, cap. 5, 3.

- **Francisco Diaz (1606-1646)**

Według autora rękopisu urodził się 4 października 1606 roku w San Cebrián de Mazote w pobliżu miasta Toro w Hiszpanii. Jako że w ten dzień wspomina się św. Franciszka z Asyżu, to takie imię też otrzymał na chrzcie. Riccio chwalił jego rodziców, twierdząc, że byli szanowanymi chrześcijanami, a syna wychowywali z wielką miłością i w bojaźni Bożej. Francisco przyjął habit w klasztorze św. Pawła, a w wieku 25 lat wyruszył, by pracować w dominikańskiej prowincji na Filipinach, gdzie przebywał aż do swojej śmierci.<sup>409</sup>

Autor *Hechos* nazywał go „Eliaszem Chin” (*Elías de China*), który „zapominał o świecie, ponieważ zawsze przebywał w obecności Boga” (*estaba olvidado del mundo, por estar siempre en la presencia de Dios*).<sup>410</sup> Miał nie przejmować się za bardzo sprawami doczesnymi, jedzeniem czy ubraniem, i traktować „gorzej swoje ciało niż gdyby było podłym osłem” (*peor su cuerpo que si fuera un vil jumento*).<sup>411</sup> Był pochłonięty mówieniem o Bogu i głoszeniem Ewangelii, tak że zapominał o jedzeniu.<sup>412</sup> Śmiertelnie zachorował i zmarł w 1646 roku.<sup>413</sup>

- **Sebastián Hurtado de Corcuera (1587 – 1660)**

Był gubernatorem Manili w latach 1635 – 1644, który zakończył pełnienie swojej funkcji na Filipinach w niesławie i ukarany grzywną za utratę Tajwanu.<sup>414</sup>

---

<sup>409</sup> Zob. lib. 2, cap. 9, 1.

<sup>410</sup> Por. lib. 2, cap. 9, 5.

<sup>411</sup> Por. lib. 2, cap. 9, 5.

<sup>412</sup> Zob. lib. 2, cap. 9, 3.

<sup>413</sup> Zob. lib. 2, cap. 9, 9.

<sup>414</sup> B. Treml-Werner, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571 – 1644. Local Comparisons and Global Connections*, Amsterdam, s. 292.

Jego rządy na wyspach były bardzo burzliwe. Nie tylko ewakuacja z Isla Hermosa, opanowanej przez Holendrów, lecz także poważne konflikty na Filipinach stały się treścią tych dziewięciu lat. Po pierwsze walki z muzułmanami z wyspy Mindanao oraz Archipelagu Sulu, a także z Indonezji. Po drugie krwawe powstanie Chińczyków w manilijskiej dzielnicy Parián w 1639 roku, które kosztowało wiele ofiar.

Riccio jednak, jak zapewne wielu innych dominikanów, patrzył na czasy de Corcueri oraz jego samego przez pryzmat jego konfliktu z arcybiskupem Manili Hernando Guerrero. Autor ma o nim więc jak najgorszą opinię. Według dominikanina jedną z głównych cech, która determinowała wiele działań gubernatora, była „chciwość” (*codicia*).<sup>415</sup> Miał to być człowiek płomienny i w swych decyzjach politycznych nie szanujący ustalonego ładu, zwłaszcza przywilejów Kościoła (*inmunidad eclesiastica*). Występując przeciwko pomazańcowi Bożemu w osobie biskupa Guerrero, robił *to con tan notable passion*<sup>416</sup>, *y desorden* („z tak ogromną namiętnością i nieporządkiem”).<sup>417</sup> Postać Corcueri pojawia się w zasadzie jedynie w tym kontekście. W narracji Ricciego złe potraktowanie metropolity Manili miało sprowadzić na miasto karę Bożą w postaci wielkiego powstania w 1639 roku. Winę za tę tragedię przypisuje więc w pewnym sensie gubernatorowi Hurtado de Corcueri.

- **Hernando Guerrero (1572 – 1641)**

Był augustianinem, który w latach 1634 – 1641 pełnił funkcję arcybiskupa metropolity Manili.<sup>418</sup> Wcześniej, od 1628 roku, zarządzał diecezją Nueva Segovia, obejmującej północno-zachodni kraniec wyspy Luzon.<sup>419</sup> Był jednym z

---

<sup>415</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 5.

<sup>416</sup> Współcześnie „pasión”.

<sup>417</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 5.

<sup>418</sup> <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bguerh.html> [Dostęp z dnia 07.07.2021].

<sup>419</sup> <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/nseg0.htm> [Dostęp z dnia 08.07.2021]



licznych pasterzy Manili (jak w ogóle duchownych kolonii hiszpańskich), którzy popadli w konflikt z cywilnymi władzami. To przez jego gwałtowny spór z gubernatorem Sebastianem Hurtado de Corcuera jest bliżej znany historykom, zajmującym się Filipinami. Zdaje się, że od samego początku stosunki między nimi były napięte, lecz momentem kulminacyjnym była awantura o artylerzystę Francisco de Navę, który schronił się przed karą za morderstwo w kościele Augustianów, by skorzystać z prawa azylu (to zapewne między innymi miał na myśli Riccio pisząc o *inmunidad eclesiastica*). W efekcie wojskowi wtargnęli, łamiąc dalej ten immunitet, do kościoła najpierw wyprowadzając zabójcę, później zaś samego arcybiskupa, który obłożył miasto klątwą. Ostatecznie Guerrero został zesłany na wysepkę Corregidor.

Postać arcybiskupa Riccio zreferował jedynie w kontekście tego konfliktu, podkreślając odważną postawę jego samego oraz towarzyszących mu zakonników. Autor nie zawarł jednak żadnych szczegółowych opisów ani wyglądu ani charakteru. Zaznaczył jednak, że w swoich czynach kierował się tym, co zostało zapisane w Ewangeliu, nie raz bardzo dosłownie naśladując gesty polecane uczniom rozesłanym przez Jezusa, by przepowiadać w miejscowościach, do których zamierzał przyjść Chrystus (słynne strząśnięcie prochu z nóg).<sup>420</sup> Z kontekstu całej sytuacji możemy wywnioskować, że zdanie o nim miał jak najlepsze.

- **Joaquin Guo Bangyong (郭邦雍)**

W rękopisie występuje jako *Joaquín Ko*.<sup>421</sup> Obok Juana Mieu to jeden z dwóch stosunkowo wysokich rangą w hierarchii prowincjonalnej mandarynów,

---

<sup>420</sup> „A jeśliby was gdzieś nie chciano przyjąć i nie dano posłuchu słowom Waszym, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych!” Por. Mt 10,14 (Biblia Tysiąclecia, wyd. piąte, 2008). Zob. Lib. 1, cap. 25, 5.

<sup>421</sup> Por. Lib. 2, cap. 17.

którzy przeszli na katolicyzm i są najczęściej wspominani przez Riccięgo. Misjonarz poświęcił mu praktycznie cały 17. rozdział drugiej księgi. Nie szczędził słów pełnych pochwał i estymy wobec wiary Juana i jego wytrwałości wobec tak wielu przeciwności, które musiał znosić. Wyjechał on bowiem wraz z uciekającymi dominikanami na Filipiny podczas prześladowań Kościoła w prowincji Fujian pod koniec lat 30.<sup>422</sup> W ten sposób był pierwszym chińskim uczonym (literati), który żył we wspólnocie chrześcijan poza granicami Państwa Środka.<sup>423</sup>

Guo Bangyong urodził się ok. roku 1582, a chrzest przyjął z rąk o. Giulio Aleniego SJ podczas zdawania egzaminów cywilnych w 1627 roku.<sup>424</sup> Był mandarynem cieszącym się tytułem gonghseng (貢生), czyli „student trybutarny”.<sup>425</sup> Otrzymywał od rządu stypendium pokrywające koszty nauki oraz związanych z nią podróży.<sup>426</sup> Stanowił ogromne oparcie dla ewangelizacji Zakonu Kaznodziejskiego w prowincji Fujian oraz sam mocno angażował się w szerzenie wiary. Wracając z egzaminów do rodzinnej miejscowości przywiózł ze sobą wiele chrześcijańskich ksiąg.<sup>427</sup> Riccio podkreślał, że był on „bardzo dobrym studentem” (*muy buen estudiante*) i dodawał, iż „zawsze był człowiekiem prawdy” (*fue siempre hombre de verd.*).<sup>428</sup> Nie tylko miał być świetnie obeznany we wszystkich religiach chińskiego imperium, ale – co dla autora rękopisu stanowiło największą wartość – nauczył się „prawa Pańskiego” (*la ley del Señor*) „z wielką doskonałością” (*con gran perfeccion*).<sup>429</sup> Był jednym z katolików, który starał się

---

<sup>422</sup> Wówczas lokalne władzy zabrały mu również jego tytuł z powodu podążania za chrześcijańskimi naukami wywołującymi tyle kontrowersji.

<sup>423</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 25.

<sup>424</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>425</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists...*, s. 338; s. 102; B. A. Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 2013, s. 102.

<sup>426</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 24.

<sup>427</sup> Ibidem.

<sup>428</sup> Por. Lib. 2, cap. 17, 4.

<sup>429</sup> Ibidem.

uwolnić Petronele Chen.<sup>430</sup> Po ucieczce z ojcami Juanem Bautista Moralesem oraz Francisco Diazem na Filipiny spędził trzy lata w Bataan, niedaleko Manili. Miał być mocno zgorszony postawą lokalnych chińskich katolików. Sam zaś prowadził życie zdyscyplinowane i pełne modlitwy.<sup>431</sup> Na emigracji przywdział też habit Trzeciego Zakonu Dominikańskiego, a po powrocie do ojczyzny głosił Ewangelię z wielką gorliwością, przyczyniając się do licznych chrztów.<sup>432</sup> Wykorzystywał swoje bogactwo i wpływy dla pomocy miejscowemu Kościołowi. W Dingtou wybudował kościół i klasztor.<sup>433</sup>

Według relacji Ricciego został fałszywie oskarżony o nadużycia finansowe i kradzieże.<sup>434</sup> Znalazł się także na mandżurskim celowniku jako mingowski lojalista, gdy wojska dynastii Qing wkroczyły do Fujian.<sup>435</sup> Złapali go przeciwnicy chrześcijaństwa, którzy skorzystali z okazji, by odegrać się na znienawidzonym mandarynie. Rozebrali go wraz z towarzyszącym mu wnukiem Filipem do naga, kazali klęczeć i poderżnęli gardło. Misjonarz zanotował ważny dla niego szczegół, że Guo miał w rękach różaniec.

*Fue Joaquim como un cordero inocente, sin hablar palabra puestos los ojos, y el coraçon con Dios, pidiendole muy de veras su favor, y auxilio en el apretado lance de la muerte.*<sup>436</sup>

W opisie ostatnich chwil życia Joachima wyłania się stereotypowy obraz chrześcijańskiego męczennika. Nie zabrakło biblijnego nawiązania do

---

<sup>430</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 330.

<sup>431</sup> Lib. 2, cap. 17, 5.

<sup>432</sup> Lib. 2, cap. 17, 6.

<sup>433</sup> Lib. 2, cap. 17, 10.

<sup>434</sup> Lib. 2, cap. 17, 12-13.

<sup>435</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 98.

<sup>436</sup> „Joaquim był jak niewinny baranek, który nie odezwał się ani słowem, oczy i serce skierował ku Bogu, szczerze prosząc o Jego łaskę i pomoc w zaciętej walce ze śmiercią.” Por. Lib. 2, cap. 17, 13.

baranka. Nazywa go zresztą męczennikiem. Dominikanin w dalszej części rozdziału podkreśla, że płakano po nim dużo, lecz jednocześnie zaznacza, że była to śmierć godna radości ze względu, że Guo oddał życie w służbie Bogu.<sup>437</sup> Jest to jeden z licznych przykładów fascynacji dominikanów gorliwością i oddaniem katolików chińskich z prowincji Fujian.

- **Gregorio Luo Wenzao (ok. 1616 – 1691)**

W rękopisie występuje jako *Gregorio López*.<sup>438</sup> Urodził się między 1610 a 1616 rokiem, choć lata 1615-1616 uznaje się za najbardziej prawdopodobne.<sup>439</sup> Chociaż przyjął chrzest z rąk franciszkanina Antonia Caballero de Santa Maria<sup>440</sup>, to ostatecznie przyjął habit dominikański w Manili. To pierwszy biskup i być może pierwszy kapłan pochodzenia chińskiego.<sup>441</sup> Przed dwa lata studiował teologię na uniwersytecie św. Tomasza w Manili. W tym mieście także otrzymał sakrament święceń 4 lipca 1654 roku.<sup>442</sup> Dwadzieścia lat później, w 1674 roku, papież Klemens X mianował go biskupem tytularnym basilitanus oraz wikariuszem apostolskim w Nanjing, lecz odrzucił tę nominację.<sup>443</sup> Ponownie na te funkcje powołał go Innocenty XI w 1679 roku, wysyłając jednocześnie list do prowincjała dominikanów z zarządzeniem, aby nakazał on Gregorio przyjęcie tej

---

<sup>437</sup> Lib. 2, cap. 17, 14.

<sup>438</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 3.

<sup>439</sup> M. A. San Román, *Luo Wenzao...*, s. 133.

<sup>440</sup> Zob. lib. 3, cap. 2, 4.

<sup>441</sup> Tak twierdzi część uczonych i taka informacja przyjęła się w powszechnej świadomości, także w publikacjach chińskojęzycznych, jak chociażby Yan Kejia w swojej *Krótkiej historii Kościoła katolickiego w Chinach*: „其实, 罗文藻不仅中国天主教史上第一位中国籍神父, 而且还是第一位中国籍的主教。”, por. K. Yan, *中国天主教简史*, Beijing: China Religious Culture Publisher 2001, s. 91. Nie wszyscy jednak są zgodni, co do tego faktu. San Roman stwierdza, że pierwszy był Dionisio de la Cruz, drugi zaś Antonio de Santa Maria (pochodzenie miał jednak mieszane, europejsko-chińskie). Obaj mieli wstąpić do dominikanów, por. M. A. San Román, *Luo Wenzao...*, s. 149, przypis 49. Autor nie przytoczył jednak żadnych dowodów na swoje twierdzenie ani odniesień do źródeł czy choćby literatury.

<sup>442</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>443</sup> Ibidem, s. 138.

misji.<sup>444</sup> Został konsekrowany w 1685 roku przez biskupa Bernardino della Chiesa.<sup>445</sup> Chwilę przed jego śmiercią w Nanjing ustanowiono nową diecezję, której Luo miał być pierwszym biskupem lecz zmarł 27 lutego 1691 roku nim to się stało.<sup>446</sup> Nierozstrzygniętą kwestią pozostaje jego podejście do „rytów chińskich”.

- **José de Madrid (ok. 1630 – 1662)**<sup>447</sup>

Dominikanin, który przybył do Państwa Środka po naleganiach Ricciego do prowincjała o przysłanie pomocy. Przyjechał jednak z Manili „z niewielkim pragnieniem wytrwania w Chinach, ponieważ bardzo nienawidził niegodziwości, występków i grzechów narodu chińskiego” (*con pocas ganas de perseverar en China por aborrecer mucho a las maldades, vicios y pecados de la nación china*).<sup>448</sup> Przekonany został przez autora rękopisu do pozostania w Chinach, lecz musiał z powodu prześladowań wracać na Filipiny już po kilku miesiącach.<sup>449</sup> Urodził się na Filipinach.<sup>450</sup> Zginął podczas negocjacji z buntownikami chińskimi w Parian przy Manili. Zamordowano go uderzeniem maczetą w szyję już po negocjacjach pokojowych.

- **Juan Bautista de Morales (黎玉范, 1597 – 1664)**

---

<sup>444</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>445</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>446</sup> M. A. San Román, *Luo Wenzao: A Unique Role in the Seventeenth Century Church of China*, [w:] W. Gu, *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Leuven: Leuven University Press, 2001, s. 141.

<sup>447</sup> Według Ricciego Jose de Madrid w chwili śmierci miał 32 lata, a zmarł 25 maja 1662 roku, stąd wyciągnęliśmy sugerowane lata życia. Zob. V. Riccio, lib. 3, cap. 17, 11.

<sup>448</sup> Por. lib. 3, cap. 11, 1.

<sup>449</sup> Por. lib. 3, cap. 11, 1.

<sup>450</sup> Zob. lib. 3, cap. 17, 7.

W dziele Ricciego de Morales to jeden z „mężów apostołskich” (*los Apostolicos Varones*), który wydatnie przyczynił się do ewangelizacji Chin i *de facto* przecierał mu szlaki.<sup>451</sup> Jego działalności misyjnej poświęcił kilka rozdziałów pierwszej księgi. Zresztą samego Moralesa autor poznał osobiście jeszcze w Europie przed wyruszeniem do Azji, kiedy ten podróżował do Rzymu, by interweniować w Rzymie przeciwko tzw. „rytom chińskim” wynikającym z akomodacyjnej strategii jezuitów. Prawdopodobnie Riccio musiał być pod silnym wpływem Moralesa, ponieważ był to jeden z pierwszych misjonarzy pracujących w Chinach, jakich spotkał, więc z pewnością stanowił on dla niego autorytet, źródło najwcześniejszych informacji o Azji oraz pewien punkt odniesienia. Zresztą, to przecież właśnie naszemu autorowi Morales zlecił czuwanie nad wydaniem odpowiedniego dokumentu przez Rzym, kiedy musiał on wyjechać. Całość dekretu Kongregacji Krzewienia Wiary z 12 września 1645 roku, który potępiał „ryty chińskie”, Riccio przytoczył na zakończenie pierwszej księgi.

Pochodził z Ecija z Hiszpanii. Według autora manuskryptu najpierw chciał wstąpić do franciszkanów, lecz w końcu przyjął habit dominikański w klasztorze św. Pawła i św. Dominika w rodzinnym mieście.<sup>452</sup> Riccio podkreślał jego wytrwałość w obliczu trudności, cierpienia i prześladowań. Przechodził przez wszelkie zawirowania „z tak wielką cierpliwością, zgodnością z wolą Bożą, odwagą i stałością, jakich można było oczekiwać od jego heroiczych cnót” (*con tan gran paciencia, conformidad con la voluntad divina, valor, y constancia, como se podia esperar de sus heroicas virtudes*).<sup>453</sup> Riccio zachwalał jego wyjątkową „pokorę” (*humildad*). Miał podobno mawiać, że jest „bezużyteczny we wszystkim” (*inútil para todo*), a także że „nie służył do innych rzeczy, jak tylko do obrażania Boga” (*no servía de otra cosa, que de ofender de Dios*).<sup>454</sup> Odznaczał się również

---

<sup>451</sup> Lib. 1, cap. 23.

<sup>452</sup> Zob. lib. 3, cap. 26, 2.

<sup>453</sup> Por. lib. 3, cap. 26, 8.

<sup>454</sup> Por. lib. 3, cap. 26, 11.

wyjatkową „pogardą” (*desprecio*) wobec świata.<sup>455</sup> Umierając miał „twarz bardzo pogodną” (*rostro muy alegre*).<sup>456</sup>

- **Matteo Ricci (利瑪竇, 1552 – 1610)**

Matteo Ricci, jezuita, praktycznie wprowadził Kościół katolicki do Chin oraz był najważniejszym prekursorem metody akomodacyjnej stosowanej przez Towarzystwo Jezusowe w Państwie Środka. Ubrany w szaty uczonego mandaryna zyskał przyjaźń wielu wpływowych intelektualistów oraz urzędników, zachwycił Chińczyków swoją szeroką wiedzę z różnych dziedzin oraz urządzeniami przywiezionymi z Europy, zbudował fundamenty zsinizowanego katolicyzmu, a u schyłku swojego barwnego życia, w 1601 roku, dostał się do samego Zakazanego Miasta w Pekinie, gdzie naprawiał dla cesarza, подарowane mu przez Ricciego, zegary.

Autor naszego rękopisu był z Matteo Riccim spokrewniony. Nosili to samo nazwisko, chociaż dominikanin zmienił jego formę na bardziej iberyjską jako naturalizowany Hiszpan. W manuskrypcie jezuita określany jest jako *Matheo Riccio*, czyli – co ciekawe – własną shispanizowaną wersją nazwiska Ricci.<sup>457</sup> Poza tożsamym nazwiskiem, co może skłonić czytelnika do domysłów, autor nie mówił nigdzie o swoim pokrewieństwie z Matteo. Postać Ricciego po raz pierwszy wspomniana została w księdze pierwszej w rozdziale trzecim (akapit 6), a jego dokonania w Chinach dominikanin opisał krótko w rozdziale czwartym księgi pierwszej w akapicie szóstym.

Autor wyrażał się o jezuitcie z podziwem i szacunkiem. Możemy założyć bez wątplenia, że były to dość powszechnie podzielane uczucia i przekonania wśród misjonarzy wszystkich zakonów, bez względu na poważne i konfliktowe

---

<sup>455</sup> Por. lib. 3, cap. 26, 11.

<sup>456</sup> Por. lib. 3, cap. 26, 16.

<sup>457</sup> Zob. lib 1, cap. 3, 6; cap. 4, 6.

różnice dzielące różne zgromadzenia i Towarzystwo Jezusowe w sprawie słynnych „rytów chińskich”. Riccio przede wszystkim podziwiał swojego krewniaka za dobrą znajomość języka chińskiego oraz niezwykłą gorliwość.

*El primero de ellos que con indicible paciencia y travajo aprendió, y supo no sólo la lengua china, sino sus difficultissimos Caracteres o Geroglificos, y con tanta profundidad, y elegancia, que hasta hoy sus escritos y libros tenidos en singular aprecio, y estimación, aun de los mesmos Infieles.* <sup>458</sup>

Zaznaczył, że nie tylko nauczył się języka chińskiego z pomocą wielkiej „cierpliwość i pracy”, lecz także „bardzo trudnych” znaków („lub hieroglifów”). Co więcej jego znajomość mandaryńskiego była tak głęboka i pełna elegancji, że jego pisma po czasy współczesne autorowi budziły wielki szacunek nawet wśród chińskich pogan, „niewiernych” (*Infieles*). Następnie dla silniejszego podkreślenia wielkości jezuitę, Riccio nadmienił, że misjonarz również „był poważany przez cesarza Wanli” (*fue estimado del Rey Van Lie*).<sup>459</sup> Ciężka praca ojca Matteo i jego następców przyniosła doniosłe i pozytywne efekty, które trwają do dzisiaj – jezuitę *han cogido el fruto correspondiente a su Zelo y hasta el dia de hoy perseveran en China* („zebrali owoc odpowiadający ich zapałowi, który przetrwał po dziś dzień w Chinach”).<sup>460</sup>

- **Victorio Riccio – sam autor**

---

<sup>458</sup> „Pierwszy z nich, który z niewysłowioną cierpliwością i pracą nauczył się i znał nie tylko język chiński, ale także jego bardzo trudne znaki lub hieroglify, i to z taką głębią i elegancją, że aż do dzisiaj jego pisma i książki darzone są szczególnym uznaniem i szacunkiem, nawet wśród samych niewiernych.” Por. V. Riccio, Lib 1, cap. 4, 6.

<sup>459</sup> Por. Lib 1, cap. 4, 6.

<sup>460</sup> Por. Lib 1, cap. 4, 6. "Zelo" jest archaiczną formą współczesnego rzeczownika "celo" (zapał, gorliwość).



Oczywistością jest, że wątki biograficzne autora rękopisu stanowią bardzo ważny i szeroki element. Nie będziemy tutaj ponownie opisywać życiorysu dominikanina, który można przeczytać w rozdziale pierwszym niniejszej pracy, natomiast dobrze, żebyśmy w tym miejscu zwrócili uwagę na kilka dość istotnych szczegółów. Najbardziej rzucającą się w oczy rzeczą jest zmienność sposobu narracji – raz Riccio pisze o sobie w pierwszej osobie, innym razem w trzeciej jak gdyby opowiadał wspomnienia kogoś innego.<sup>461</sup> Dużo możemy wyczytać o stanie emocjonalnym autora rękopisu. Pobyt w Chinach kosztował go wiele smutku, lęku i poczucia samotności. Cały czas prosił prowincjała o przysyłanie do pracy misyjnej i towarzyszenia mu kapłanów nie tylko z powodu ogromu potrzeb i obowiązków, lecz także dlatego, że „nie lubił być sam” (*no gustaba estar solo*).<sup>462</sup> Godne uwagi jest również to, że samego siebie autor wyjął z hagiograficznego stylu pisania. Podczas gdy o innych misjonarzach opowiadał w superlatywach, podkreślając ich świętość i heroiczne cnoty, sobie samemu nie przypisywał jakichś szczególnych cech.

- **Diego Rodriguez**

Przybył do Chin w grupie z Victorio Riccio. Pochodził z Meksyku, formował się w klasztorze św. Tomasza w Manili.<sup>463</sup> Według autora rękopisu „był człowiekiem wielkich zalet i cnót oraz bardzo pragnący nawrócenia dusz” (*era varón de grandes prendas y virtud y muy deseoso de la conversión de las almas*).<sup>464</sup> Warto zauważyć, że bardzo podobnych słów używa autor *Hechos* do innych swoich towarzyszy z wyprawy do Państwa Środka.

---

461 Zob. J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico...*, s. 8, przypis nr. 3.

462 Por. Lib. 3, cap. 15, 1.

463 Por. Lib. 3, cap. 2, 3.

464 Por. Lib. 3, cap. 4, 1.

- **Michele Ruggieri (1543 – 1607)**

Zdaje się, że Matteo Ricci niemal całkowicie przyćmił pamięć o tym jezuitcie, a to przecież on pierwszy osiadł na dłużej w Chinach i zwrócił uwagę na potrzebę głębokiej inkulturacji w celu ewangelizacji Państwa Środka. Pomylił się jednak co do dróg akomodacji. Przywdział bowiem strój mnicha buddyjskiego, który nie był szczególnie szanowany, zwłaszcza wśród elit, do których misjonarze pragnęli dotrzeć. Inną wielką zaletą, dla której Ruggieri został mianowany przez Alessandro Valignano, był jego wiek. Ówczesni zakonnicy mieli już bowiem świadomość, że w Chinach ludzie dojrzałym cieszą się większą estymą, a starość kojarzona jest z mądrością.<sup>465</sup>

Dzięki trzem ciężkim latom studiów nad językiem mandaryńskim wzbudził niezwykle zaciekawienie lokalnych władz Kantonu, które pozwoliły mu osiąść w mieście i zbudować kaplicę, a później także kościół w Zhaoqing, ówczesnej stolicy prowincji Gaungdong<sup>466</sup>. Stał się lokalnym „celebrytą” i pozyskał wielu wpływowych przyjaciół.<sup>467</sup> Można powiedzieć, że nie byłoby Matteo Ricciego bez Ruggieriego.

Autor naszego manuskryptu poświęcił Ruggieriemu zaledwie kilka zdań, ale wyrażał się o nim w sposób ciepły i serdeczny. W tekście jezuita ten figuruje jako *Miguel Rogerio*.<sup>468</sup> Zaznaczył, że dzięki swojemu dobremu przykładowi i zręczności udało mu się zyskać przyjaźń wpływowych osób.

---

<sup>465</sup> L. M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: Harvard University Press 2007, s. 31.

<sup>466</sup> Dzisiaj to oczywiście Guangzhou (Kanton).

<sup>467</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. s. 32.

<sup>468</sup> Por. Lib 1, cap. 4, 6.

*El Padre Miguel Rogerio varias veces acompañó a los Portugueses quando yvan<sup>469</sup> a la feria de la Provincia de Luang Tung<sup>470</sup>, de este Reyno. Con esta ocassión y con su Buen exemplo, y diligencia pudo grangear<sup>471</sup>, y adquirir la amistad de algunos chinos poderosos; con lo qual finalmente se plantó cassa e Yglesia de esta Orden<sup>472</sup> en dicha Provincia año de 1582.<sup>473</sup>*

- **Wu Sangui (1612 – 1678)**

Jako dowódca armii – stacjonującej przy twierdzy Shanhaiguan, która zabezpieczała Wielki Mur od północy, uniemożliwiając Mandżurom swobodne najazdy w głąb Państwa Środka – został wezwany, by strłumić powstanie Li Zichenga. Wu, w celu pokanania buntowników, wpuścił przez strzeżoną przez siebie bramę Mandżurów, którzy zdobyli Pekin. Oni odwdzięczyli mu się hojnymi nadaniami. Wu Sangui był wierny nowej dynastii do czasu, gdy przestało mu to przynosić oczekiwane korzyści. Wystąpił przeciw Qingom i proklamował się cesarzem. Założona przez niego krucha dynastia przetrwała do upadku rebelii, która utrzymała się jeszcze przez cztery lata po jego śmierci, do 1682 roku.

W rękopisie nazywany generałem *Usan Buey*.<sup>474</sup> Ciekawe, że Riccio zdaje się pochylać wpuszczenie Mandżurów, by pokonać zbuntowanego Li Zichenga.

---

<sup>469</sup> Współcześnie „iban”, indicative imperfect trzeciej osoby liczby mnogiej od czasownika „ir”. W kopii XIX-wiecznej występuje forma obecna „iban”.

<sup>470</sup> Prowincja Guangdong. Ciekawe, że w innych miejscach autor użył formy *Kuantung*. Być może Riccio popełnił tutaj literówkę.

<sup>471</sup> Współcześnie „granjear” – zdobywać, pozyskiwać.

<sup>472</sup> Chodzi o jezuitów.

<sup>473</sup> „Ojciec Miguel Rogerio kilkakrotnie towarzyszył Portugalczykom, kiedy udali się na jarmark do Prowincji Luang Tung tego Królestwa. Przy tej okazji, swoim dobrym przykładem i pracowitością, udało mu się zdobyć przyjaźń kilku potężnych Chińczyków; dzięki nim dom i kościół tego Zakonu zostały ostatecznie zasadzone we wspomnianej Prowincji w roku 1582.”  
Por. Lib 1, cap. 4, 6.

<sup>474</sup> Lib. 2, cap. 2, 2.

- **Shunzhi (1638 – 1661)**

W rękopisie występuje jako *Xunchy*.<sup>475</sup> Cesarz Chin z dynastii Qing. Formalnie rządził w latach 1644 – 1661.<sup>476</sup> Riccio miał o nim dobre zdanie, ponieważ „miał szczególne przywiązanie do prawa Bożego, odwiedził jego świątynię i uhonorował jego sługi, a zwłaszcza ojca Juana Adamo jezuitę” (*tenia singular afecto a la ley de Dios, visitaba su templo y honraba a sus ministros y en especial al Padre Juan Adamo Jesuita*).<sup>477</sup> Dominikaninowi chodziło o ojca Johanna Adama Shalla von Bell, który nie tylko został dyrektorem centrum astronomicznego w Pekinie, lecz także wyniesiony przez cesarza Shunzhi do godności mandaryna. Autor rękopisu chwalił tego władcę także za działalność przeciwko „bardzo złym i szkodliwym” (*muy malas, y perjudiciales*) sektom oraz ustanawianie praw zgodnych z prawem Chrystusa.<sup>478</sup> To ostatnie stwierdzenie jest szczególnie ciekawe, lecz misjonarz go nie rozwija. Dodaje tylko, że tak uważano „zgodnie z powszechnym odczuciem” (*conforme al común sentir*).<sup>479</sup>

- **Tomás de Sierra**

Towarzyszył ojcu Angelo Cocchiemu na misji wysłanej przez gubernatora de Taborę do Chin w 1631 roku. Nie przeżył jednak podróży jak większość załogi, dlatego Riccio podkreślił, że poświęcił on swoją duszę i ciało jako ofiarę dla Boga.<sup>480</sup> Według słów autora rękopisu pochodził z Sardynii. Jego ojciec miał modlić się sześć godzin dziennie. Matka również była bardzo pobożna i będąc

---

<sup>475</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 1-2.

<sup>476</sup> E. Sakakida-Rawski, *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley: University of California Press, 1998, s. 19.

<sup>477</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 1.

<sup>478</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 2.

<sup>479</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 2.

<sup>480</sup> "Ofresco (dixo Fr. Thomas) esta alma, y este cuerpo en sacrificio en Dios." Por. Ibidem.

jeszcze w ciąży pod natchnieniem Ducha Świętego miała wygłosić przepowiednię, że jej syn będzie prowadzić samotne życie. Dla Ricciego było to proroctwo, świadczące, że Bóg przeznaczył go do świętości i szczególnego zadania, a zdaniem autora manuskryptu było to właśnie zostanie pierwszym męczennikiem w Chinach:

*Premisas eran estas muy singulares, y no concedidas á todos, pues solo leemos haber sucedido semejantes cassos para el nacimiento de hombres insignes en santidad: y este no dudo que lo fue pues le tenia escogido el Señor por Protomarthir de China.<sup>481</sup>*

Po przyjęciu habitu dominikańskiego studiował w klasztorze św. Pawła w Kordobie w Hiszpanii. Spotkał tam o. Melchiora Manzano, który był na Filipinach Prokuratorem Generalnym tamtejszej prowincji. Słyszając o Azji zapalał pragnieniem, by tam pojechać. Całą noc rozważał to powołanie i zdecydował się jechać na misje na Filipiny, co uczynił w 1627 roku. Miał cierpieć na ciężki i nieustający ból głowy, który nie dawał mu żadnego wytchnienia ani nic nie mogło pomóc. Thomas znosił to wszystko żadnego narzekania, wzbudzając podziw innych. Wyświęcony na kapłana na Filipinach został wysłany na Tajwan, gdzie poprawił się nieco jego stan zdrowia. Riccio dobitnie podkreślał, że był człowiekiem wielkiej cnoty, cichym, rozmodlonym, cierpliwym i milczącym do tego stopnia, że czasem miał jedynie gestami odpowiadać na zadane mu pytania. Żywiono powszechny szacunek wobec niego. Jeśli już mówił, to czynił to w sposób bardzo wyważony. Słowa miały dla niego wielką wartość:

---

<sup>481</sup> „Przesłanki były bardzo wyjątkowe i nie wszystkim dane, ponieważ czytamy tylko, że podobne przypadki miały miejsce w przypadku narodzin wybitnych ludzi w świętości: i nie wątpię, że stało się tak dlatego, że Pan wybrał go na Protomarthir w Chinach”, por. lib. 1, cap. 5, 8.

*Su modestia era admirable, su compossn. Singular, su humildad grande, su silencio increíble, pues muy contadas eran las palabras, que en un semana entera salían en su bocca: con lo cual se llevaba tras si los ojos de todos.*<sup>482</sup>

- **Juan Niño de Tabora (zm. 1632)**

Był gubernatorem Manili w latach 1626 – 1632.<sup>483</sup> Przedstawiony został jako człowiek, który gorąco starał się o ustanowienie dobrych stosunków z Chinami.<sup>484</sup> Riccio oddał mu też zasługi z powodu wysłania do Państwa Środka ambasady złożonej z ojców Tomása de Sierry i Angelo Cocchiego.<sup>485</sup> Gubernator Tabora zatem przyczynił się do wielkiego dzieła ewangelizacji Chin przez Zakon Kaznodziejski, mimo że głównym celem ekspedycji było rozpoczęcie stosunków handlowych między Manilą a kupcami z prowincji Fujian.<sup>486</sup>

- **Raimundo del Valle (1607 – 1683)**

Według relacji Ricciego formował się w klasztorze w andaluzyjskim Antequera<sup>487</sup> i został wysłany do Chin w grupie misjonarzy z Victorio Riccio w 1655 roku.<sup>488</sup>

---

<sup>482</sup> Por. Lib. 1, cap. 5, 8.

<sup>483</sup> Andrade T., *How Taiwan Became Chinese. Dutch, Spanish, and Han Colonization in the Seventeenth Century*, Nowy Jork 2009, Appendix B - <http://www.gutenberg-e.org/andrade/appB.html> [dostęp z dnia 07.07.2021].

<sup>484</sup> *con grandes veras desseaba y procurava buena correspondencia con este imperio de China.* Por. Lib. I, cap. 5, 1.

<sup>485</sup> Ibidem.

<sup>486</sup> Busquets A., *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación, „Cauriensa”*, vol. VIII (2013), s. 205.

<sup>487</sup> Antequera znajduje się niedaleko Malagi. Klasztor dominikanów powstał tam w 1586 roku, zob. <https://www.antequera.es/municipio/la-ciudad/patrimonio/arquitectura-religiosa/Convento-Santo-Domingo/> [dostęp z dn. 02.06.2023].

<sup>488</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 3.

Autor manuskryptu określił go „człowiekiem wielu cnót i pragnący szerzenia Ewangelii” (*hombre de mucha virtud, y deseoso de la propagación del Evangelio*).<sup>489</sup> Mamy tutaj zatem bardzo podobny opis jak w przypadku wspomnianego wcześniej Diego Rodrigueza.

- **Zheng Chenggong (1624 – 1662)**

Urodził się w Japonii jako pierwsze dziecko korsarza Zheng Zhilonga i jego żony Japonki. Po śmierci ojca przejął wpływy, majątek i potęgę ojca oraz wbrew niemu przyłączył się do mingowskich lojalistów. Przez wiele lat praktycznie rządził w prowincji Fujian, a gdy już nie mógł się utrzymać pod naporem Mandżurów, dokonał inwazji na Tajwan, skąd wygnał Holendrów oraz założył własną dynastię i państwo, wzorowane na systemie władzy Mingów. Przyjął na siebie zadanie obrońcy i głosu emigracji chińskiej, także tej na Filipinach. Wystosował żądanie, aby Hiszpanie podporządkowali się jego władzy. Przymusowym ambasadorem, który został przez Chenggonga wezwany z rodzinnego Fujian, był właśnie Victorio Riccio. Autor spotkał więc Zhenga osobiście na Tajwanie w 1662 roku i przedstawił wiele intrygujących szczegółów na temat niego samego oraz jego dworu. Nic dziwnego, że postać Koxingi zajmuje w manuskrypcie wiele miejsca.

W źródłach europejskich Zheng Chenggong zazwyczaj figuruje jako Koxinga z powodu tytułu jaki dzierżył – Guoxingye (國姓爺).<sup>490</sup> Riccio stosował w rękopisie wobec niego formy Cuesing.<sup>491</sup> Tłumaczy na kartach manuskryptu, że przydomek ten oznacza „syna króla”, a Chenggong otrzymał go od cesarza

---

<sup>489</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 3.

<sup>490</sup> A. Busquet, *Dreams in the Chinese Periphery...*, s. 207.

<sup>491</sup> Zob. Lib. 3, cap. 1.

Longwu z południowej dynastii Ming, ponieważ ten nie posiadał potomka.<sup>492</sup>  
Przeczytajmy opis jego wyglądu i charakteru, jaki zostawił nam Riccio:

*Fue de natural (por tener mitad de Japon) fuerte, y valeroso, vengativo, y cruel; no havia<sup>493</sup> arma en que no estubiesse intruydo con primor; la picca, la lança, la Alabarda y espada jugava<sup>494</sup> con igual destreça<sup>495</sup>, que el Alfanje, flecha, arcabuz, y mosquete; disparando tambien una pieça tan Justamente al blanco, como el mas aventajado Artillero; y eran tales sus brios, que yva Siempre en la primera hilera a pelear contro los enemigos, con lo qual tenía su cuerpo lleno de balaços<sup>496</sup>, y heridas, hasta que despues sus capitanos y amigos le fueron a la mano por no perder de un golpe à su Señor, de quien dependian las armas del Imperio y todos ellos. Era de proporcionada estatura, y mas blanca que los chinos puros, aspecto grave y severo, y la voz gruessa<sup>497</sup> como de Leon.<sup>498</sup>*

W tym portrecie przebija się szczery szacunek, ale i pewien lęk jaki Koxinga musiał w Riccio wzbudzać, a przynajmniej taki jego obraz zapewne zachował w swoich wspomnieniach. Nie dziwi to, skoro zaskoczony misjonarz

---

<sup>492</sup> Zob. Lib. 3, cap. 1, 5.

<sup>493</sup> Współcześnie „habia”.

<sup>494</sup> Współcześnie „jugaba”, natomiast forma „jugava” zachowała się w języku katalońskim.

<sup>495</sup> Współcześnie "destreza".

<sup>496</sup> Współcześnie "balazos".

<sup>497</sup> Gruesso to starsza forma od współczesnego grueso.

<sup>498</sup> „Był naturalnie (jak na pół Japończyka) silny, odważny, mściwy i okrutny; Nie było broni, którą nie posługiwałyby się ze zręcznością, kilofem, włócznią, halabardą i mieczem, którymi posługiwano się z taką samą zręcznością, jak kordelasem, strzałą, arkebuzem i muszkietem; strzelając tak precyzyjnie do celu, jak najwybitniejszy artylerzysta; A jego duch był taki, że zawsze szedł w pierwszym rzędzie do walki z wrogami, od których jego ciało było pełne kul i ran, aż później jego kapitanowie i przyjaciele podszli do jego ręki, aby nie przegrać jednym ciosem. ich Pana, od którego zależała broń Cesarstwa i wszyscy oni. Był proporcjonalnego wzrostu i bielszy niż czysty Chińczyk, miał poważny i surowy wygląd oraz gruby głos jak lew.”  
Por. Lib. 3, cap. 1, 6.



stanął przed jego obliczem nie z własnej woli i pod groźbą śmierci, jeśli nie uda mu się przekonać swych pobratymców Hiszpanów z Manili do poddania się władzy Zhenga.<sup>499</sup> Brzmiało to w jego uszach być może jak misja samobójcza, choć z pełnymi honorami przysługującymi chińskiemu posłowi.

W oczach Riccio Koxinga był zatem z natury „silny” (*fuerte*), „odważny” (*valeroso*), „mściwy” (*vengativo*) i „okrutny” (*cruel*), co dominikanin przypisywał jego w połowie japońskiemu pochodzeniu (*por tener mitad de Japon*). Autor przypisał Zhengowi dużą zręczność i zdolności wojenne; każdą bronią miał posługiwać się „z tą samą zwinnością” (*con igual destreça*). Zawsze pierwszy do bitwy przeciwko swoim wrogom nosił znaki wielu walk na swoim ciele, które pełne było śladów po kulach i ran („tenía su cuerpo lleno de balaços, y heridas”). Dostrzegł, że kolor jego skóry był bielszy niż w przypadku Chińczyków „czystej krwi”<sup>500</sup>, „wygląd poważny i surowy” (*aspecto grave y severo*), a głos miał gruby i mocny jak lew (*la voz gruessa como de Leon*).<sup>501</sup>

- **Zheng Zhilong (鄭芝龍, 1604 – 1661)**

Zheng Zhilong był ojcem słynnego Koxingi. Riccio w swoim rękopisie nazywa go *Nicolas Ytcuon*.<sup>502</sup> Wspomniął o nim jedynie przez wzgląd na jego syna i poświęcił zaledwie pięć pierwszych akapitów pierwszego rozdziału w księdze trzeciej. Pochodził z rybackiej wioski Shijing (石井) w prowincji Fujian<sup>503</sup>, skąd wyruszył w poszukiwaniu pracy do portugalskiego Makau. Tam nauczył się języka portugalskiego oraz nawrócił się na katolicyzm, przyjmując chrzest jako *Gaspar*. Po jakimś czasie porzucił jednak chrześcijaństwo. Z tego też

---

<sup>499</sup> A. Busquets, *Vittorio Riccio: An Entangled Voice in the 1662 Chinese Uprising in Manila*, [w:] *Philippine Confluence: Iberian, Chinese and Islamic Currents, c. 1500 – 1800*, red. Gommans J., Lopez A., Lejda 2020, s. 173-174.

<sup>500</sup> Tak możemy przetłumaczyć *puros chinos*.

<sup>501</sup> Por. Lib. 3, cap. 1, 6.

<sup>502</sup> Lib. 3, cap. 1. W innych źródłach występuje też forma *Nicolas Iquan*.

<sup>503</sup> Miejscowość ta istnieje do dzisiaj i posiada tę samą nazwę.

między innymi powodu Riccio odnosił się do niego niechętnie. Fugruuje więc w tekście jako „Apostata”, który dzięki „najpodlejszemu szczęściu” (*vilisima suerte*) zdobył pozycję porównywalną z „królami i cesarzami” (*Reyes i Emperadores*).<sup>504</sup> Około roku 1620 został dowódcą małej floty korsarzy należącej do grupy innego pirata, przybyłego z Fujian, Yan Siji. Był to wówczas największy gang korsarzy na terenie Archipelagu Malajskiego.<sup>505</sup> Grupa miała także związki z Li Danem (李 旦), najpotężniejszym piratem tego okresu w całej Azji Wschodniej. Po jego śmierci Zheng przejął jego dziedzictwo i zdominował korsarstwo w tym regionie. Układając się z dynastią Ming zyskał przebaczenie oraz oficjalne tytuły, a następnie prakrycznie zdobył władzę w prowincji Fujian. Po najeździe Mandżurów opowiedział się po ich stronie, wchodząc w konflikt z praktycznie całą swoją rodziną. Te fakty są kolejnym obiektem krytyki ze strony Riccio. Krytykował to, że zdradził prawowierną dynastię Ming i odwrócił się od swojej własnej rodziny.<sup>506</sup> Wypomniał Zhengowi także, że ożenił się z "kobietą pogańską z Japonii" (*muger*<sup>507</sup>, *Japonesa infiel*).<sup>508</sup> Była to Tagawa Matsu (田川マツ; 1601–1647), córka niskiego rangą żołnierza piechoty (tzw. Ashigaru) i matka Chenggonga, ich pierworodnego syna.<sup>509</sup> Poza tą informacją Riccio nie przytoczył żadnych szczegółów jej dotyczących. Nie podał nawet jej imienia.<sup>510</sup> Być może dominikanin żałował, że Koxinga, który zyskał tak wielkie wpływy, nie był chrześcijaninem z powodu niewierności swojego ojca.

---

<sup>504</sup> *Apostata Nicolas su Pe. [Padre], el cual fue un prodigio de la humana fortuna haviendole de una vilisima suerte levantado a competir con Reyes y Emperadores*. Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 1, 1.

<sup>505</sup> Ku Boon Dar, *The Zheng Family and the Dutch in the Malay Archipelago: Competition and Conflict in the XVIIth Century*, "Journal of Nusantara Studies", vol. 3(2) 2018, s. 55.

<sup>506</sup> A. Busquet, *Dreams in the Chinese Periphery...*, s. 206.

<sup>507</sup> Współcześnie "mujer".

<sup>508</sup> Por., Lib. 3, cap. 1, 1.

<sup>509</sup> X. Hang, *Conflict and Commerce in Maritime East Asia...*, s. 45.

<sup>510</sup> Wspomniał o niej tylko dwa razy – w pierwszym i dziewiątym akapicie pierwszego rozdziału trzeciej księgi.

Biogram zawiera jedynie podstawowe dane biograficzne Zhilonga. Kończąc jego życiorys Riccio stwierdził, że śmierć, którą poniósł, była zasłużoną karą za jego winy oraz grzechy, szczególnie właśnie za apostazję od wiary katolickiej.<sup>511</sup>

### 3.1.2. Aktorzy zbiorowi

- **Hiszpanie**

Pierwsze próby dotarcia i osiedlenia się na którymś z lądów dalekowschodnich naznaczone były spektakularnymi porażkami. Tak tragiczna wyprawa Juana Garcíi Jofre de Loaysa (1490 – 1526) i Sebastiána del Cano (1476 – 1526) zakończyła się śmiercią na morzu jej dowódców. Kilka lat później zginął również kierownik kolejnej ekspedycji, Álvaro de Saavedra Cerón (zm. 1529). Ani sukcesem ani katastrofą sfinalizowana została podróż Ruya Lópeza de Villalobos (1500 – 1544) z 1542 roku, chociaż i podczas tej wyprawy jej zwierzchnik zmarł, tym razem z powodu niewyleczonej gorączki. Natomiast to właśnie wtedy wyspy, do których dopływali Hiszpanie zostały nazwane na cześć księcia Filipa, późniejszego króla Filipa II, Filipinami.<sup>512</sup>

Pierwsza udana hiszpańska ekspedycja, złożona z pięciu statków, przybyła na te tereny wiosną 1565 roku pod dowództwem baskijskiego konkwistadora i byłego gubernatora Meksyku (do roku 1559) Miguela Lópeza de Legazpi (1502 – 1572). Wyprawę pilotował ksiądz Andrés de Urdaneta (1498 – 1568), który wrócił niebawem do Meksyku. W zamyśle Filipa II zakładanie osad w Azji miały odbywać się na innych zasadach niż poprzednio w Nowym Świecie. Miało się to stać w sposób pokojowy i bez skandali popełnianych przez niekontrolowanych

---

<sup>511</sup> *Muerte bien merecida por sus atrozes culpas y pecados, y en especial por haber apostatado de la santa fe que en el bautismo habia profesado*, por V. Riccio, Lib 3, cap. 1, 4.

<sup>512</sup> H. Kamen, *Op. Cit.*, s. 200.

przez nikogo konkwistadorów dzięki bardziej bezpośredniemu nadzorowi Korony hiszpańskiej. Filip II bez większego namysłu odrzucił petycję o przydzielenie nowych encomiend na Filipinach. Posiadała je jedynie garstka tych, którzy przybyli z Legazpim.<sup>513</sup>

Według Ricciego Hiszpanie to *nacion tan valerosa*, czyli „naród bardzo dzielny”.<sup>514</sup> Jednocześnie krytycznie patrzył na zachowanie Hiszpanów, czy w ogóle Europejczyków, w Azji. Według niego mieszkańcy Xiamen czuli odrazę do chrześcijaństwa z powodu „zniewag i złych przykładów” (*agravios, y malos ejemplos*) ze strony Hiszpanów z Manili, którzy przyjeżdżali na handel do tego chińskiego miasta.<sup>515</sup>

- **Chińczycy**

W rękopisie mowa jest przede wszystkim o dwóch grupach narodowości chińskiej: Chińczykach z kontynentu oraz imigrantach na Filipinach. Riccio miał w dużej mierze do czynienia z chińską ludnością Hakka i określał ją mianem *chinchea* zamiennie z mieszkańcami miasta Zhangzhou. To właśnie oni najczęściej emigrowali na Filipiny. Dla wielu Chińczyków emigracja poza granicę Cesarstwa Chińskiego dawała dużo większe szanse na dochodowe kupiectwo, które w konfucjańskim państwie Mingów było obwarowane wieloma obostrzeniami, w tym zakazem handlu z obcokrajowcami bez specjalnych państwowych koncesji oraz poza wyznaczonymi do tego portami. Jednak nawet takiej legalnej działalności narzucono wiele limitów. Jak wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, już na początku XVII wieku liczba ludności chińskiej na Filipinach miała przekroczyć 25 000 osób.<sup>516</sup> Rozrastała się też społeczność metysów chińsko-filipińskiego pochodzenia, lecz nie był to przyrost szczególnie

---

<sup>513</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>514</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 6.

<sup>515</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 10.

<sup>516</sup> A. García-Abásolo, *Op. Cit.*, s. 235.

imponujący. Rdzenna ludność filipińska bowiem często z wielką nieufnością traktowała Chińczyków i czynnie uczestniczyła w antychińskich nastrojach, regularnie pojawiających się na wyspach.

Ta nieufność wymieszana z wielką estymą wobec cywilizacji i wielu talentów oraz osiągnięć ludu Han jest mocno dostrzegalna u Ricciego. Podziwiał szczególnie katolików chińskich, ale o samych Chińczykach często nie miał najlepszego zdania. Uważał, że „są tak chciwi” (*son de Natural tan avarientos*), iż nie pozbyliby się swoich dóbr „nawet dla ratowania swojego życia” (*ni para socorrer su vida*).<sup>517</sup> Zwłaszcza jeśli chodzi o Chińczyków Hakka oraz mieszkańców Zhangzhou (*chinchea*), których nazywał narodem<sup>518</sup> „znaczącym i niebezpiecznym” (*considerable y peligroso*).<sup>519</sup> Zarzucał im także nikczemność i bezdusność, pisał o „podłym narodzie chińskim” (*malvada nación chinchea*).<sup>520</sup> Nie były to odosobnione opinie, lecz dość powszechne wśród Hiszpanów na Filipinach.<sup>521</sup> Według relacji Ricciego w 1639 roku miało ich być w Manili ponad 40 tysięcy w kontraście do zaledwie 2 tysięcy Hiszpanów.<sup>522</sup>

Na kartach rękopisu wspomnianych jest wielu Chińczyków, w tym licznych katolików. Niektórych Riccio zamieścił całe biografie, innych wspomniął zaledwie z imienia, często na dodatek jedynie chrześcijańskiego. W pierwszym przypadku mamy takie postaci jak Joachim Ko, uczony mandaryn, czy Lucia Teng, chrześcijanka – męczennica za wiarę. W tej drugiej kategorii są Chińczycy wspomnieni jedynie epizodycznie. Tak na przykład w skład ambasady wysłanej przez de Taborę był Chińczyk, pełniący funkcję tłumacza, o imieniu Franco Fernandez.<sup>523</sup> Nic więcej o nim jednak nie wiemy.

---

<sup>517</sup> Por. Lib. 1, cap. 15, 2.

<sup>518</sup> *Nación*.

<sup>519</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 4.

<sup>520</sup> Por. Lib. 3, cap. 11, 4.

<sup>521</sup> Więcej zob. J. Gil, *Op. Cit.*, ss. 407-428.

<sup>522</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 6.

<sup>523</sup> Por. Lib. 1, cap. 5, 3.

- **Mandżurowie**

Nazywani są przez Riccio „Tatarami” (*Los Tartaros*), co było zupełnie powszechne wśród Europejczyków tamtego okresu, którzy identyfikowali wszystkie koczownicze ludy północnych stepów Azjatyckich z Tatarami. Uważano bowiem, że Tartaria rozciągała się od granic Polski aż po Chiny.<sup>524</sup>

- **Inne ludy miejscowe**

Ludy rdzenne są zazwyczaj określane przez autora rękopisu jako *Indios* lub *naturales*, a czasem łącznie w ten sposób, tak na przykład rdzenni mieszkańcy Filipin są nazywani w manuskrypcie jako *Indios naturales de Philipinas*.<sup>525</sup> Riccio nie pisał wiele o ich zwyczajach czy religii. Zdaje się, że traktował ich stosunkowo neutralnie. W rękopisie występują także mulaci, lecz dość rzadko. W trakcie wyprawy Cocchiego z 1631 roku miał mu towarzyszyć Mulat o imieniu Franco.<sup>526</sup>

### **3.2. Theatrum Mundi**

Teatrem naszych rozważań nad rękopisem *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*, opisywanych tam przez Victorio Riccio wydarzeń, osób i jego osobistych oraz istniejących wspólnotowo wśród dominikanów refleksji były przede wszystkim obszary, które tworzą mocno rozciągnięty ku równikowi trójkąt od wysp Cebu i Luzon na Filipinach przez zachodnie połacie Tajwanu, dużo bardziej zdatne do zamieszkania i kolonizacji niż porośnięte dzikimi wzgórzami wschodnie wybrzeże, do chińskiej prowincji

---

<sup>524</sup> Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2006, ss. 255-256.

<sup>525</sup> Por. Lib. 1, cap. 5, 3.

<sup>526</sup> Zob. Lib. 1, cap. 5, 3.

Fujian, ojczystej ziemi admirała Zheng Zhenggonga i pierwszych misji dominikańskich. Nasze *Theatrum Mundi* stanowi zatem głównie Azja, nazywa przez Riccio jako *el más noble parte del Orbe*, czyli “najszlachetniejsza część świata”.<sup>527</sup> Poniżej w skrócie opiszemy ważne dla naszych rozważań obszary.

## Chiny:

Riccio był bez wątpienia pod wrażeniem ogromu Chin i sposobu, w jaki są one zarządzane. Określał je mianem "najszlachetniejszego królestwa na świecie" (*el más noble Reino [...] del mundo*)<sup>528</sup> oraz “bardzo ludnym imperium” (*populosissimo Imperio*)<sup>529</sup>. Podał zadziwiająco dokładne szczegóły na temat Państwa Środka, lecz części z nich nie jesteśmy w stanie w pełni zweryfikować.

Autor na początku swoich rozważań o Chinach zauważył, że kraj ten składał się z 15 prowincji: *Pe-king* (Pekin), *Xantung* (Shandong), *Honan* (Henan), *Hu-kuang* (Huguang)<sup>530</sup>, *Nan-King* (Nanjing), *Che-Kiang* (Zhejiang)<sup>531</sup>, *Fokien* (Fujian), *Kiangsy* (Jiangxi), *Kuantung* (Guangdong), *Kuangsy* (Guangxi), *Kueycheu* (Guizhou), *Junan* (Yunnan)<sup>532</sup>, *Fuchuen* (Sichuan), *Xensy* (Shaanxi), *Xansy* (Shanxi).<sup>533</sup>

Według Riccio w Chinach miało żyć ponad 88 514 200 mężczyzn, wyłączając żołnierzy, kapłanów, członków rodziny cesarskiej, urzędników, eunuchów, kobiety i dzieci. Wszystkich łącznie miało być więcej niż 200 milionów dusz. Twierdził, że w samym pałacu królewskim, gdzie mogą przebywać jedynie kobiety i eunuchowie, mieszka aż 15 tysięcy osób.<sup>534</sup> Nie

---

<sup>527</sup> Por. Lib. 1, cap. 1, 2.

<sup>528</sup> Por. Lib. 1, cap. 1, 2.

<sup>529</sup> Por. Lib. 1, cap. 4, 10.

<sup>530</sup> Prowincja dzisiaj już nieistniejąca.

<sup>531</sup> Zdarzało się, że autor ożywał także wersji *Chequiang*, zob. V. Riccio, Lib. 3, cap. 10, 1.

<sup>532</sup> Kopista wersji drukowanej pomylił się i zapisał "Hunan" (prowincja nie istniała w czasach Ricciego). Oba rękopisy zawierają jednak "Junan".

<sup>533</sup> Por. Lib. 1, cap. 1, 3.

<sup>534</sup> Zob. Lib. 1, cap. 1, 4.

wiadomo, skąd Riccio wziął tak dokładną liczbę mężczyzn, ponieważ nie podał źródła tej informacji, co w wielu innych wypadkach robił. Według badaczy w latach 1600-1700 w Chinach mieszkało mniej więcej 150 milionów ludzi.<sup>535</sup> Riccio pisał, że tak olbrzymia rzesza osób jest trudna do uwierzenia dla kogoś, kto tego nie widział.<sup>536</sup> Wyraził potem niezrozumienie dla wyroków Bożych – jakże Boże miłosierdzie (*piedad*) może ścierpieć tyle dusz rzuconych w „otchłanie piekielne” (*Báratros infernales*)?<sup>537</sup>

- Chang'an – stolica wielu dynastii i miejsce, gdzie znajdowała się słynna stela nestoriańska. Współcześnie nazywa się Xi'an.
- Dingtou – wieś w prowincji Fujian, która stała się pierwszą i jedną z najważniejszych placówek misyjnych dominikanów w XVII wieku. W rękopisie występuje jako *Tingteu*. według Ricciego miasteczko z „najbardziej kwitnącym chrześcijaństwem” (*la cristiandad más florida*).<sup>538</sup>
- Fu'an – miejscowość w prowincji Fujian założona w 1245 roku w czasach dynastii Song (od 1989 roku posiada status miasta).<sup>539</sup> Tam założono jedną z pierwszych (obok Dingtou) misji dominikańskich i do dzisiaj to jeden z najbardziej chrześcijańskich rejonów w Chinach. Riccio zapisał ciekawą historię o przemianie przez miejscowych katolików figury Tamo, czyli Boddhidharmy, na posąg św. Tomasza i wstawienia jej do jednego z tamtejszych kościołów.<sup>540</sup> Tradycyjnie europejscy pisarze wczesnej nowożytności używali nazwy „Fogan”, w rękopisach zaś występują też

---

<sup>535</sup> *The Cambridge History of China*, vol. 9, part 1, ed. W. Peterson, Cambridge 2008, s. 475.

<sup>536</sup> Dla porównania Hiszpania miała mieć pod koniec XVI wieku ok. 8 mln ludzi, w XVII jeszcze mniej z powodu kryzysu demograficznego. Zob. M. Barbaruk, *Hiszpański „kryzys XVII wieku”*, „Kultura – Historia – Globalizacja” nr 8 (2010), s. 24.

<sup>537</sup> Por. Lib. 1, cap. 1, 4.

<sup>538</sup> Por. Lib. 1, cap. 17, 9.

<sup>539</sup> <https://www.britannica.com/place/Fuan> [dostęp z dnia 14.07.2021].

<sup>540</sup> Zob. Lib. 1, cap. 3, 1.



takie formy jak *Fochen*<sup>541</sup> oraz *Fuan*.<sup>542</sup> Jedno z głównych miejsc, w którym toczy się opowieść Ricciego.

- Fuzhou – stolica prowincji Fujian, w czasach Ricciego siedziba wicekróla. W Rękopisie występuje jako *Focheu*.<sup>543</sup>
- Hangzhou – w rękopisie jako *Hang cheu*.<sup>544</sup> Miasto, które zachwyliło już Marco Polo. Zdaniem Victorio Ricciego to „wspaniałe miasto i metropolia tej prowincji, której przedmieścia mogą równie dobrze tworzyć jedno z największych miast w Hiszpanii, (...) którego ludność jest niezliczona, a handel niesamowity”.<sup>545</sup>
- Kinmen (Jinmen) – wyspa leżąca u wybrzeży miasta Xiamen. W rękopisie występuje jako *Quimnuen*.<sup>546</sup> Tam uciekli mieszkańcy Xiamen wraz z Koxingą po ataku Mandżurów na to miasto. Wśród uciekających był także ojciec Victorio Riccio.<sup>547</sup> Jego relacja z wydarzenia jest dramatyczna. Autor rękopisu opisał ogromne zamieszanie, krzyki wzywające na ratunek, ludzi wyrzucających swoje ubrania za burtę oraz licznych tonących.<sup>548</sup>
- Liaotung – półwysep w północno-wschodnich Chinach, współcześnie w prowincji Liaoning przy granicy z Koreą Północną. W rękopisie występuje jako *Leaotung*.<sup>549</sup>
- Lulin/Lieusung – niezidentyfikowane miasteczko w prowincji Jiangxi, gdzie według relacji Riccio miał znajdować się bardzo stary żelazny krzyż.

---

<sup>541</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 1. Takie nazwy możemy znaleźć zarówno w kopii z XVII wieku, jak i w kopii z XIX-wiecznej. Natomiast w wersji drukowanej w podanym miejscu kopista się pomylił i zapisał nazwę "Focehu".

<sup>542</sup> Lib. 3, cap. 9, 1.

<sup>543</sup> Por. Lib. 1, cap. 6, 4.

<sup>544</sup> Por. Lib. 1, cap. 17, 7.

<sup>545</sup> *ciudad grandiosa, y metropoli de aquella Provincia cuyos arrabales bien pueden formar una Ciudad de las mayores de Espana, (...) cuyo gentio es innumerable, y el comercio increíble,* por. Lib. 1, cap. 17, 7.

<sup>546</sup> Por. Lib. 3, cap. 3, 4.

<sup>547</sup> Zob. Lib. 3, cap. 15, 5.

<sup>548</sup> Zob. Lib. 3, cap. 15, 4.

<sup>549</sup> Por. Lib. 1, cap. 1, 7.

Autor sugeruje, że mogło to być związane z misją św. Tomasza Apostoła, który dotarł nie tylko do Indii, lecz także do Chin.<sup>550</sup>

- Macau – w rękopisie występuje jako *Macan*.<sup>551</sup> Założona w 1552 roku portugalska baza handlowa, która zamieniła się w miasto oraz bardzo ważny punkt handlowy i misyjny, skąd kupcy luzytańscy oraz misjonarze działający pod portugalskim patronatem udawali się na misje do krajów Dalekiego Wschodu, zwłaszcza Chin. Tam swoją ważną siedzibę mieli jezuici.<sup>552</sup>
- Nanjing – miasto w prowincji Jiangsu, w rękopisie występuje jako *Nanquing*<sup>553</sup> lub *Nan King*<sup>554</sup> W języku chińskim oznacza dokładnie „południową stolicę” (南京). Kilkukrotnie była bowiem stolicą cesarstwa. Według Ricciego w jego czasach było to „największe miasto tego imperium i całego świata” (*la mayor ciudad de este Imperio, y del orbe entero*).<sup>555</sup> Dominikanin twierdził, że podbicie tego miasta było równoznaczne z poddaniem się całego cesarstwa.<sup>556</sup>
- Ningde – miasto w prowincji Fujian, dawniej Funing, w rękopisie występuje jako *Funingzhou*, co jest określeniem prefektury Funing.<sup>557</sup> Pierwsze miasto, w którym pojawił się dominikanina, Angel Cocqui. „To ludzie tego bardzo spokojnego miasta i bardzo łagodnej natury, obdarzeni łaską, wyrastają jako radykalni chrześcijanie” (*Es la gente de esta ciudad*

---

<sup>550</sup> Zob. Lib. 1, cap. 3, 2.

<sup>551</sup> Por. Lib. 1, cap. 21, 1.

<sup>552</sup> M. Miazek-Męczyńska, *Makau – między Portugalią, Japonią i Chinami. Wkład Towarzystwa Jezusowego w kształtowanie się oblicza miasta*, [w:] *Sacrum w mieście t. 2: Epoka nowożytna i czasy współczesne. Wymiar religijny, kulturalny i społeczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, ss. 24-25.

<sup>553</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 8.

<sup>554</sup> Por. Lib. 1, cap. 22, 2.

<sup>555</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 8.

<sup>556</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 8.

<sup>557</sup> 州 (zhou) w języku chińskim oznacza do dzisiaj jednostkę administracyjną na poziomie prefektury.

*muy apaciblem y de la naturaleza muy mansos, que realzados con la gracia, salen extremados cristianos*).<sup>558</sup>

- *Paxequi* – niezidentyfikowana wioska, którą Riccio umieszcza w prowincji Zhejiang. Jedna z „małych miejscowości” (*lugares pequeños*), gdzie zakonnicy mieli głosić Ewangelię z powodu braku możliwości ewangelizowania w miastach i ważniejszych lokacjach.<sup>559</sup> Pokazuje to, że zakony żebracze także starali się zanieść nauczanie Chrystusa najpierw przede wszystkim do centrów.
- Pekin – w rękopisie występuje jako *Peking*.<sup>560</sup> Stolica Chin. W języku chińskim oznacza dosłownie „północną stolicę” (Beijing, 北京).
- Quanzhou – miasto w prowincji Fujian, blisko słynnego mostu Luoyang, o którym Riccio wspomina po raz pierwszy, przytaczając legendę z nim związaną, w szóstym akapicie rozdziału pierwszego księgi pierwszej. W rękopisie występuje jako *Zivencheu*<sup>561</sup> lub *Zivincheu*<sup>562</sup> Riccio nazwał je „miastem starożytnym” (*antigua ciudad*) oraz poinformował, że na murach miejskich miał widnieć wyryty krzyż z czterema aniołami na każdym boku. Zostały one zniszczone podczas powodzi w 1664 roku, której autor był świadkiem.<sup>563</sup>
- Sanyuan – miejscowość w prowincji Shaanxi, obecnie jako powiat (三原县) jest częścią miasta Xianyang.<sup>564</sup> W rękopisie występuje jako *Sanyuen* i jedno z domniemanych miejsc, w którym – według Ricciego – znajdować się miała słynna nestoriańska stela. Autor sugeruje, że znalazł tę informację

---

<sup>558</sup> Por. Lib. 3, cap. 9, 1.

<sup>559</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 1.

<sup>560</sup> Por. Lib. 1, cap. 16, 6.

<sup>561</sup> Por. Lib. 1, cap. 1, 6.

<sup>562</sup> Por. Lib. 1, cap. 3, 3.

<sup>563</sup> Lib. 1, cap. 3, 3.

<sup>564</sup> <http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjbz/tjyqhdmhcxhfdm/2016/61/6104.html> [Dostęp z dnia 15.07.2021].

u Martino Martiniego.<sup>565</sup> Być może ta nieprawdziwa informacja rzeczywiście krążyła wśród części misjonarzy z przypuszczalnie dwóch powodów. Po pierwsze Sanyuan znajduje się blisko Xi'an, a więc blisko miejsca, gdzie stela naprawdę stała. Po drugie mogła ta być bardziej rozwinięta społeczność chrześcijan. Przeciw temu świadczy jednak fakt, że diecezja Sanyuan została założona dopiero w 1946 roku.<sup>566</sup>

- Xiamen – miasto portowe w prowincji Fujian. W rękopisie występuje jako *Hiamuen*, określana przez autora jako „port przesławny i cudowny” (*puerto celeberrimo, y maravilloso*).<sup>567</sup> Riccio otrzymał od przełożonego zakonnego nakaz założenia tam kościoła, co było istotne ze względu na potrzeby korespondencji między Manilą i Chinami.<sup>568</sup> Tam swoją rezydencję miał Zheng Chenggong, naprzeciwko którego dominikanin kupił dom na potrzeby duszpasterskie.<sup>569</sup>
- Vanun – niezidentyfikowana miejscowość (miała ona znajdować się w prowincji Fujian) wspomniana przez Riccio po raz pierwszy w rozdziale trzecim księgi pierwszej, w której prowadził swoją działalność misyjną ojciec Francisco Diez.<sup>570</sup>
- Huang He, czyli Żółta Rzeka – druga najdłuższa rzeka w Chinach, znajdująca się na północy Państwa Środka. W manuskryptach występuje jako *Río Hoang*.<sup>571</sup>

## Filipiny<sup>572</sup>:

---

<sup>565</sup> Lib. 1, cap. 3, 8.

<sup>566</sup> <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/sany0.htm> [Dostęp z dnia 15.07.2021]

<sup>567</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 6.

<sup>568</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 7.

<sup>569</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 8.

<sup>570</sup> Lib. I, cap. 3, 5.

<sup>571</sup> Lib. I, cap. 1, 7.

<sup>572</sup> Według Riccio Chińczycy nazywali je *Liuzung*, por. V. Riccio, lib. 1, cap. 6, 2. Chińczycy mniej więcej w ten sposób określają największą wyspę Filipin, Luzon – Lusong (呂宋).

- Wyspa Babuyan – wyspa wschodząca w skład archipelagu o tej samej nazwie, położonego na północ od wyspy Luzon oraz należącego do prowincji Cagayan. W rękopisie występuje jako *Ysla de Babuyanes*.<sup>573</sup> W innych miejscach autor manuskryptu odnosi się tą nazwą do całego archipelagu.<sup>574</sup>
- Wyspa Corregidor – mała wyspa (ok. 6 km.2) u brzozy Zatoki Filipińskiej. Było to miejsce zesłania i odbywania kar, wymierzonych przez lokalne hiszpańskie władze w Manili. W rękopisie *Hechos* występuje jako *Isla de Marileles*.<sup>575</sup>
- Manila – położona na Wyspie Luzon osada, która w czasie wyprawy De Legazpiego należała do sułtana Brunei i zarządzana była przez jego syna. Dostała się pod hiszpańskie panowanie w 1571 roku dzięki zgodzie i pomocy przedstawicieli miejscowego ludu, który nie był zbyt zadowolony z muzułmańskich rządów. Szybko stała się dynamicznie rozwijającym miastem, ważnym centrum handlowym i „stolicą” hiszpańskich Filipin, mimo że to Cebu, nie Luzon, była wyspą skolonizowaną przez Hiszpanów najpierw. W Manili znajdowała się także siedziba arcybiskupa metropolity i to właśnie przede wszystkim stąd koordynowano działania misyjne na wyspach.
- *Parián* – położona, wedle słów Riccio, „extramuros de Manila”<sup>576</sup> dzielnica, zamieszkała przez *los Sangleyes*, czyli ludność pochodzenia chińskiego, która wyemigrowała na te tereny zazwyczaj z prowincji Fujian. Założona została przez Hiszpanów w 1582 roku z powodu ogromnej rzeczy Chińczyków, jaka przybywała na wyspy z kontynentu. Teoretycznie

---

<sup>573</sup> Por. Lib. 2, cap. 13, 13.

<sup>574</sup> Zob. Lib. 2, cap. 13, 16.

<sup>575</sup> Lib. I, cap. 25, 5.

<sup>576</sup> Lib. I, cap. 25, 6.

zakazano im wychodzić poza obręb *Parián*, lecz w praktyce te restrykcje pozostały martwe, ponieważ to właśnie mobilna i przedsiębiorcza ludność chińska prowadziła najbardziej dochodowe interesy oraz zajmowała się prawie każdym rodzajem rzemiosła, a tym samym dostarczała miastu niemal wszelkich potrzebnych produktów i chroniła je przed ekonomiczną zapaścią. W *Parián* regularnie dochodziło do fermentu społecznego i buntów przeciwko Hiszpanom.

- Tocolana – dzisiaj Tocalana, wioska położona nad rzeką Cagayan na północnym krańcu wyspy Luzon. Po dawnym Tocalana pozostały ruiny kościoła. Poza klasztorem dominikanów, znajdował się tam także szpital św. Gabriela prowadzony przez ten zakon.<sup>577</sup> Pracował tam podczas swojego pobytu Francisco Capillas.<sup>578</sup>

### **Inne miejsca:**

- Jilong (Keelung) – w rękopisie jako *Queilang*.<sup>579</sup> Miasto portowe na północy Tajwanu, gdzie założyli swoją kolonię Hiszpanie.
- Tainan – *Taynan*<sup>580</sup> Port na Tajwanie należący do Holendrów
- Acapulco – „sławny port Nowej Hiszpanii” (*puerto célebre de la nueva España*) jak określał tę miejscowość autor.<sup>581</sup> Stamtąd płynęło do Manili srebro, które było gwarantem utrzymania się kolonii hiszpańskiej na Filipinach oraz doprowadziło do rewolucji na rynkach azjatyckich i światowych. Tam krzyżował się handel między Chinami a Hiszpanią. Z Acapulco także udawali się hiszpańscy misjonarze do pracy apostołskiej w Azji. Był to dla wszystkich

---

<sup>577</sup> J. A. Casero Nieto, *La organización hospitalaria en Filipinas durante la Colonización Española*, repozytorium uniwersytetu w Sewilli, 1982 s. 146; rozprawa doktorska dostępna online: <https://idus.us.es/handle/11441/77944> [dostęp z dn. 29.08.2024].

<sup>578</sup> Zob. Lib. 2, cap. 13, 10.

<sup>579</sup> Por. Lib. 1, cap. 4, 17.

<sup>580</sup> Por. Lib. 1, cap. 16, 3.

<sup>581</sup> Lib. I, cap. 4, 11.

Hiszpanów ważny punkt przesiadkowy, brama prowadząca do Filipin oraz Chin.<sup>582</sup>

---

<sup>582</sup> S. R. Niblo, D. M. Niblo, *Acapulco in Dreams nad Reality*, "Mexican Studies" Vol. 24, nr 1 (2008), s. 32.

## Rozdział 4

### Świat oczami Victorio Riccio

#### 4.1. Źródła erudycji

Victorio Riccio był bez wątpienia wielkim erudytą, a swoją wiedzę czerpał z licznych i zróżnicowanych źródeł, lecz niewiele z tych pisanych wymienił w swoim rękopisie. W dużej mierze bazował na przekazie ustnym swoich współpracowników z zakonu, innych misjonarzy czy katolików świeckich w Chinach, ponieważ lwią część jego manuskryptu zajmują wydarzenia z XVII wieku. Z kronik, utworów literackich czy innych pism korzystał więcej w odniesieniu do wydarzeń sprzed przybycia do Chin Angela Cocchiego w 1631 roku. Niektóre dzieła, na których opierał swoje informacje są autorów, którzy nigdy nie byli w Chinach ani w ogóle w Azji, lecz czerpali swoją wiedzę od innych. Dominikanin znał i wydaje się, że mógł czytać Czteroksiąg i Pięcioksiąg konfucjański. Odwoływał się do przypisywanej Konfucjuszowi „Doktryny Środka” (中庸) wraz z komentarzami Zisi (子思).<sup>583</sup> Podpierał się także fragmentami Księgi dokumentów (书经)<sup>584</sup> oraz Księgi rytuałów (礼记)<sup>585</sup>.

Mimo antagonizmów na tle tzw. rytów chińskich i metod inkulturacji Ewangelii dominikanin obficie czerpał ze źródeł jezuickich, podkreślając ich wielką wartość i fachowość. Często odsyła czytelników do dzieł misjonarzy z Towarzystwa Jezusowego. Znał dzieła ojca Martino Martiniego SJ oraz polecał jego *Novus Atlas Sinensis* wydany w języku hiszpańskim w Amsterdamie.<sup>586</sup> Prawdopodobnie więc tę wersję miał okazję czytać. Wyraźnie korzystał i rekomendował do dalszej lektury *De bello tartarico* tego samego autora przy

---

<sup>583</sup> Por. Lib. 1, cap. 2, 17. Więcej na temat „Doktryny Środka” w podrozdziale „Hiszpanie i reszta świata” na temat religii niechrześcijańskich.

<sup>584</sup> Zob. Lib. 1, cap. 2, 19.

<sup>585</sup> Zob. Lib. 1, cap. 2, 20.

<sup>586</sup> Zob. Lib. 1, cap. 2, 24.



opisywaniu okrucieństw wojny domowej w Chinach w czasie zmian dynastycznych w połowie XVII wieku.<sup>587</sup> Wydaje się, że dla dominikanina było to główne źródło informacji o podboju mandżurskim i powstaniach oraz wojnach w tym czasie. Dla odtworzenia początków misji odnosił się do *Historiarum Idicarium* Giovanniego Pedro Maffei, oraz *De Christiana expeditione apud Sinas* Nicolasa Trigaulta.<sup>588</sup> Opisując pracę apostolską pierwszych jezuitów w Państwie Środka, w tym Michele Ruggierego, czerpał z biografii autorstwa Juana Eusebio Nieremberga zawartej w jego *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesus*.<sup>589</sup>

Korzystał dużo z pism jezuitów także w odniesieniu do filozofii oraz religii chińskich, ale tylko tych, którzy nie podzielali entuzjazmu większości swojego zakonu w odniesieniu do metody akomodacyjnej Matteo Ricciego i mieli odmienne zdanie na temat form inkulturacji od tego wielkiego prekursora misji chińskiej. Czytał więc i cytował Nicolo Longobardo<sup>590</sup>, który zastąpił Matteo Ricciego we funkcji przełożonego misji w Pekinie i zaczął wówczas swoje wątpliwości co do „rytów chińskich” wyrażać bardziej otwarcie.<sup>591</sup> Nie dziwi również, że odwoływał się do João Rodriguesa, który miał odmienne i bardzo kontrowersyjne wśród Towarzystwa Jezusowego zdanie na temat metody akomodacyjnej. Przez lata pracował w Japonii, lecz w 1610 roku musiał ją opuścić z powodu prześladowań. Osiadł w Makau i stamtąd jeździł do Chin. Napisał traktat krytyczny wobec terminów używanych przez jezuitów w celu adaptacji klasycznych chińskich pojęć do chrześcijaństwa.<sup>592</sup> Około połowy XVII

---

<sup>587</sup> Por. Lib. 2, cap. 1, 2.

<sup>588</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 2.

<sup>589</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 6.

<sup>590</sup> Por. Lib. 1, cap. 2, 7.

<sup>591</sup> D. E. Mungello, *Curious Land...*, 1985, s. 298.

<sup>592</sup> I. Pina, *João Rodrigues Tçuzu and the Controversy over Christian Terminology in China. The Perspective of a Jesuit from the Japanese Mission*, „Bulletin of Portuguese-Japanese Studies” vol. 6 (2003), s. 48; por. szerzej H. Qichen, *Pierwszy Uniwersytet w Makau: Colegio de São Paulo*, W: Religia i Kultura. Materiały z Międzynarodowego Sympozjum z okazji czwartego stulecia University College of St. Paul, Makau, 28 listopada – 2 grudnia 1994, red. J.W. Witek, Makau, Instituto Cultural de Makau, 1999, s. 257-260; T. Sena, *Macau and the*

wieku pismo to nakazano zniszczyć, lecz jedna z kopii miała się znaleźć w rękach franciszkanina Antonia de Santa Maria Caballero.<sup>593</sup> Jak wiemy, Riccio był z nim w kontakcie, nazywając go swoim „szczególnym przyjacielem i mężem prawdziwie Apostolskim” (*amigo singular mio, y varón verdaderamente Apostólico*) i prawdopodobnie stąd znał zaginione i „zakazane” dzieło Rodriguesa.<sup>594</sup> Zresztą polecał pisma tego franciszkanina jako źródło do geografii Chin.<sup>595</sup>

Nie brak zatem oczywiście w manuskrypcie odniesień do dzieł i pism dominikanów oraz franciszkanów, chociaż skupiał się głównie na wspomnieniach i historiach od nich zasłyszanych. Obficie korzystał z *Historia de la provincia del Santísimo Rosario de la orden de Predicadores en Filipinas* wydanej w Kolegium św. Tomasza w Manili, a napisanej przez dominikanina i biskupa Nowej Segowii na Filipinach Diego Francisca Aduarte.<sup>596</sup> O pierwszych staraniach ewangelizacji Chin w XVI wieku czytał też w *Historia Ecclesiastica de nuestros tiempos* dominikanina Alonso Fernandez <sup>597</sup> oraz w *De Antichristo* Tomaso de Malvendi<sup>598</sup>. Nawiązując do spraw meksykańskich odnosił się do *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* pióra meksykańskiego dominikanina Augustina Dávila Padilla.<sup>599</sup> Sporadycznie Riccio wspominał użytkowanie dzieł przedstawicieli innych zakonów. Nie zabrakło nawiązania do pracy augustianina Juana Gonzaleza de Mendozy *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno*

---

*Contours of Michael Boym's „Imperial” Legation to Pope Innocent X*, Monumenta Serica, 2011, nr 59, s. 273-300..

<sup>593</sup> N. Standaert, *Yang Tingyuan, Confucian and Christian in Late Ming China, Hid Life and Thought*, Leiden: E.J. Brill, 1988, ss. 183-185.

<sup>594</sup> Por. Lib. 1, cap. 2, 24.

<sup>595</sup> Zob. Lib. 1, cap. 2, 24.

<sup>596</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 14-19.

<sup>597</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 2.

<sup>598</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 3.

<sup>599</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 4.

*de la China*.<sup>600</sup> Mendoza nigdy nie był w Chinach. Jego dyplomatyczna misja od króla Filipa II na dwóch mingowskich cesarzy utknęła w Meksyku i nigdy nie doszła do skutku. Wszystko co napisał było podparte relacjami i pismami innych autorów. Wspominając o Nowej Hiszpanii i podróżach jakie hiszpańscy misjonarze muszą przebyć przez Meksyk w drodze na Filipiny i do Chin, odniósł się do *Crónica de las Provincias del Orden de San Agustín de la Nueva España* autorstwa Juana de Grijalvy.<sup>601</sup> Był to augustianin żyjący w latach 1580 – 1638 i pochodzący z Colimy w Meksyku.<sup>602</sup>

W niektórych wypadkach odwoływał się Riccio w swoim rękopisie na dość nietypowe źródła, podejmując temat historii czy religii Chin. Tak więc szukając źródeł konfucjanizmu, korzystał z *Babyloniaki* Berossosa.<sup>603</sup> Opisując doktrynę Konfucjusza porównywał jej pewne twierdzenia nawet z poglądami Pitagorasa.<sup>604</sup>

## 4.2. Władza świecka i duchowna

Victorio Riccio szanował władze świeckie, ale jednocześnie nie absolutyzował ich władzy. Cenił lojalność wobec nich, a jednocześnie widział potrzebę przeciwstawiania się ich decyzjom, które uznawał za niemoralne lub niewłaściwe. Ten szacunek dotyczył szczególnie króla Hiszpanii w rękopisie ujmowanego jako „Jego Majestat” (*Su Majestad*)<sup>605</sup>, jak również cesarza Chin, którego nazywał przede wszystkim „cesarzem” (*emperador*)<sup>606</sup>, ale czasem również „królem” (*rey*).<sup>607</sup> Oczywiście, krytykował decyzję tylko tego drugiego, zwłaszcza te, które wymierzone były w chrześcijaństwo. Respektem darzył

---

<sup>600</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 3.

<sup>601</sup> Zob. Lib. 1, cap. 4, 1.

<sup>602</sup> Por. E. de la Torre Villar, *Lecturas históricas mexicanas*, vol. 1, Mexico D. F.: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1998, s. 526.

<sup>603</sup> Por. Lib. 1, cap. 2, 7.

<sup>604</sup> Por. Lib. 1, cap. 2, 13.

<sup>605</sup> Lib. 1, cap. 4, 5.

<sup>606</sup> Lib. 2, cap. 1, 3.

<sup>607</sup> Lib. 2, cap. 1, 6.

również władzę **niektórych** oddelegowanych urzędników – gubernatora generalnego Wysp Filipińskich ze strony Hiszpanii oraz mandarynów, o ile przyczyniali się do wzrostu Kościoła.

Dystans wobec królestw i rządów ziemskich podkreślał mówiąc o ich tymczasowości w przeciwieństwie do tego, co wieczne, a co przynosi Kościół.

*Querer perpetuar las monarquías, es forcejear contra la esencia de ellas, pues siendo los Reyes y reinos temporales, no son capaces, ni lo serán jamás de eternizarse. ¿Dónde se hallan ahora las monarquías célebres de los Asirios? De los Griegos, y romanos? ¿Dónde la potencia de sus armas, que sólo el nombre hacía temblar al mundo? ¿Dónde las provincias conquistadas? ¿Los reinos avasallados? Véanse las sagradas historias, léanse las profanas que todas a una voz pregonan esta verdad. Así también lo publica este oriente donde el más amo, y grandioso imperio del Asia (y creo que del orbe entero) que es China<sup>608</sup>*

Największe królestwa i imperia nie mogą stać się nigdy wiecznymi, są tylko tymczasowe. Dotyczy to także Chin, które dominikanin uważał za najpotężniejsze i największe na całym świecie, nie tylko w Azji. Pytał się retorycznie, gdzie są dzisiaj królestwa asyryjskie, greckie i rzymskie, co zostało po ich podbojach i orężu, których sama nazwa budziła przerażenie wśród ludów? Riccio zatem z typowo chrześcijańskim nastawieniem bardzo wyraźnie postrzegał przemijalność

---

<sup>608</sup> „Chęć uwiecznienia monarchii oznacza walkę z ich istotą, ponieważ królowie i królestwa są tymczasowe, nie są w stanie stać się wiecznymi i nigdy nie będą. Gdzie są teraz słynne monarchie Asyryjczyków? Greków i Rzymian? Gdzie siła ich broni, których tylko nazwa wprawiała świat w drżenie? Gdzie podbite prowincje? Podbite królestwa? Zobaczcie święte historie, przeczytajcie bluźniercze, które wszyscy głoszą tę prawdę jednym głosem. Pokazuje to również ten wschód, gdzie najpotężniejszym i wielkim imperium Azji (i myślę, że na całym świecie) są Chiny“, por. V. Riccio, lib. 2, cap. 1, 1.

największych ziemskich imperiów. Zachwyt nad wielkością i kulturą Państwa Środka nie przesłania mu opinii o jego kruchości i tymczasowości.

Dominikanin przejawiał podejście legitymistyczne. Miał jednocześnie świadomość, że władza cesarska w Chinach jest bardziej absolutna i bezwzględna niż w Europie. Dlatego zaznaczał, pisząc o szalejących w 1644 r. w Państwie Środka buntach, że powstanie to „najpoważniejszy przypadek jaki może mieć miejsc w tym imperium” (*caso el mas grave que puede haber en este Imperio*).<sup>609</sup> Chociaż przyjmował fakt, że w Pekinie zaczęli rządzić Mandżurowie, to za prawowitego władcę Chin uznawał Yongli, którego dwór nawrócił się na chrześcijaństwo.<sup>610</sup> Co więcej syn władcy został ochrzczony z imieniem Konstantyn, co z pewnością pobudzało wyobraźnię i emocje misjonarzy. Najbardziej znany opis nawrócenia krewnych i poddanych cesarza z południowej dynastii Ming znajduje się *Krótkiej relacji* autorstwa polskiego jezuitę, Michała Boyma.<sup>611</sup> Z pewnością katolicyzm otoczenia Yongli, a może i samego cesarza,

---

<sup>609</sup> Por. Lib. 2, cap. 7, 1.

<sup>610</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 112.

<sup>611</sup> Zob. *Relacya Xiędza Michała Boyma Societatis Jesu Missyjonarza z Prowincyi Polskiej o stanie Chrześcijaństwa w tamtych kraich uczyniona w Rzymie Roku 1653*, [w:] *Epistulae Diversae*, F. Bohomolec SI, 1767, s. 73. Jest to polski przekład niemieckiej kompilacji właściwej przemowy Michała Boyma w Smyrnie na temat stanu chrześcijaństwa w Chinach z opowiadaniem o późniejszych losach dynastii Ming innego autorstwa; por. K. Sikora, "Brevis relatio" Michała Boyma, a "De Bello Tartarico Historia" Martino Martiniego, [w:] *Studia Boymiana*, red. Mikołajczak A.W., Miazek M., Gniezno 2004., s. 124-125; z obszernej literatury por. Ch. Bocci, *The Animal Section in Boym's (1612-1659) „Flora Sinensis”*: *Portentous Creatures, Healing Stones, Venoms and Oher Curiosities*, *Monumenta Serica*, 2011, nr 59, s. 353-381; R. Chabrié, *Michel Boym jésuite polonais et la fin des Ming en Chine (1646-1662)*, Paris 1933; S. Cieślak, *The Boym Family in Lwów*, *Monumenta Serica*, 2011, nr 59, s. 215-227; C. von Collani, *A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia*, *Monumenta Serica*, 2011, nr 59, s. 315-340; R. Danieluk, *Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – Three Seventeenth – Century Missionaries in China. a Selection of Documents from the Roman Jesuit Archives*, *Monumenta Serica*, 2011, nr 59, s. 417-443; K. Dziedzic, *Geneza zespołu archiwalnego ARSI Jap. Sin. 77. Legatio P. Boym 1650-1664*, w: *Seria Sino-latinica. Studia boymiana*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek, Gniezno 2004, s. 71-105; M. Dziedzic, *Hybrydowość francuskiej wersji „Brevis Relatio” Michała Boyma w świetle retoryki*, w: *Seria Sino-latinica. Studia boymiana*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek, Gniezno 2004, s. 131-135; E. Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999; E. Kajdański, *Michał Boym. Ostatni wysłannik dynastii Ming*, Warszawa 1988; *Michał Boyma opisanie świata*, tłum. E. Kajdański, Warszawa 2009; E. Kajdański, *The Traditional Chinese Medicine as Reflected in the Works of Michael Boym*, *Monumenta Serica*, 2011, nr 59, s. 383-

było jednym z czynników, które właśnie w nim kazało autorowi rękopisu widzieć legalnego i prawdziwego następcę Smoczego Tronu. Drugi powód bez wątpienia stanowiło jego przynależność do chińskiego rodu Ming. Przytaczając zdradę mingowskiego dowódcy Wu Sangui, który poddał się Mandżurom, twierdzi wprost, że to cesarz mingowski jest jego „naturalnym” (*natural*) i „prawowitym panem” (*legítimo señor*).<sup>612</sup> Wcześniej otworzył przed nimi bramy Wielkiego Muru i wpuścił ich do Państwa Środka. Co ciekawe, Riccio niejako usprawiedliwia nie tylko ten postępek Wu Sangui, przypisując mu szlachetne intencje, ale też tłumaczy jego późniejsze poddanie się dynastii założonej przez koczowników z północy. Nie chwalił go jednak ani nie podawał za wzór. Generał miał wpuścić Mandżurów, by pomogli pokonać buntownika Li Zichenga<sup>613</sup>, który w 1644 roku zdobył Pekin. Chciał bowiem osadzić na tronie kogoś z rodziny zmarłego cesarza.<sup>614</sup> Dlatego też Wu po wynagrodzeniu Tatarom wsparcia „błagał ich, aby wrócili do swoich ziem”.<sup>615</sup> Później poddał się Mandżurom, ponieważ

---

400; J. Krzyszkowski, *Relacja Księdza Michała Boyma, Societatis Iesu, Misjonarza z Prowincji Polskiej w Chinach o stanie chrześcijaństwa w tamtych krajach uczyniona w Rzymie w roku 1635*, *Misje Katolickie*, R. 51 (1932), s. 286-287; H. Kuffel, *Wyprawy dalekie i bliskie, czyli rzecz o jezuickich misjonarzach na Dalekim Wschodzie*, w: *Kościół w Chinach w XVII i XVIII wieku*, Pieniężno 1988, s. 32-36; J. Krzyszkowski, *Michał Piotr Boym SJ, misjonarz i poseł cesarski w Chinach w XVII w.* w: F.A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, tłum. A. Starzeński, M. Bednarz SJ, Kraków 1975, s. 346-363; J. Krzyszkowski, *Pierwszy polski atlas Chin*, *Misje Katolickie*, 1934, nr 53, s. 225-234; *Maps of China by Michael Boym*, w: *Studia z dziejów geografii*, red. J. Babicz, Warszawa, Wrocław 1973, s. 141-146; M. Miazek, *Michał Boym (1612-1659)*, w: *Studia boymiana*, red. A.W. Mikołajczak, M. Miazek, Gniezno 2004, s. 12-67; M. Miazek-Męczyńska, *Indipetae Boymiana. On Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China*, *Monumenta Serica*, 2011, nr 59, s. 229-242; M. Miazek-Męczyńska, *Michał Boym SJ. Misjonarz, uczony, dyplomata*, *Chiny Dzisiaj*, R. IV (2009), nr 3 (12), s. 32-45; B. Szczęśniak, *Maps of China by Michael Boym*, w: *Monografia z Dziejów nauki i techniki*, t. 87. *Studia z dziejów geografii i kartografii*, Wrocław 1973, s. 141-146; B. Szczęśniak, *The Atlas and Geographical Description of China: A Manuscript of Michael Boym (1612-1659)*, *Journal of the American Oriental Society*, 1953, nr 73, s. 65-67; B. Szczęśniak, *The Writings of Michael Boym*, *Monumenta Serica* 1955, nr 14, s. 481-538.

<sup>612</sup> Lib. 2, cap. 2, 3.

<sup>613</sup> W rękopisie *Lycungzu*.

<sup>614</sup> Lib. 2, cap. 2, 1.

<sup>615</sup> *Por lo cual habiendo dado a los tártaros inmensas gracias por el socorro recibido y la victoria por su esfuerzo alcanzada les suplicó volviesen a sus tierras, recibiendo primero las dádivas prometidas*, por. Lib. 2, cap. 2, 1.

nie widział żadnych nadziei na to, że jego „prawowity pan” (*legítimo señor*) zwycięży w tej wojnie.<sup>616</sup> Zgadza się to zresztą z opiniami niektórych współczesnych historyków, którzy twierdzą, że Wu Sangui pozwolił wejść Mandżurom, bo nie widział innej opcji pokonania Li Zichenga.<sup>617</sup>

Chwalił natomiast i wypowiadał się z wielkim uznaniem o stronnikach dynastii Ming, którzy postanowili walczyć do końca, zwłaszcza – co nie dziwi – o chrześcijańskich obrońcach Chin przed najazdem z północy.

*Pasaron pues las armas triunfantes del Tártaro hasta la provincia de Kuangsy, de las postreras de China donde el Virrey, y el capitán general de aquella provincia eran cristianos; este por nombre Lucas, y el otro Tomás, y confiando en Dios, que les mandaba ser leales vasallos de su legítimo y natural señor, pelearon contra los Tártaros con tan notable brío, valor y esfuerzo*<sup>618</sup>

W prowincji Guanxi wicekról (namiestnik) Łukasz i kapitan generalny Paweł byli chrześcijanami, którzy poprzez wyznawanie wiary katolickiej umacniali swoją wierność wobec domu Ming. Bóg bowiem nakazywał lojalność wobec „prawowitego i naturalnego pana” (*legítimo y natural señor*). To ich skłaniało do przeciwstawienia się Mandżurom z ogromnym „męstwem i wysiłkiem” (*valor y esfuerzo*).

Dalej wyraźnie sugerował, że to Pan Bóg ustanawia władców. Jednocześnie musiał jakoś wytłumaczyć przegraną cesarza Yongli, który nie tylko wspierał

---

<sup>616</sup> Lib. 2, cap. 2, 2.

<sup>617</sup> J.K. Fairbank, *Historia Chin...*, s. 130.

<sup>618</sup> „Tak więc zwycięska broń Tartaru przeszła do prowincji Kuangsy, ostatnich części Chin, gdzie namiestnik i kapitan generalny tej prowincji byli chrześcijanami; ten z imienia Łukasz, a drugi Tomasz i ufając Bogu, który im nakazał być wiernymi wasalami swego prawowitego i naturalnego pana, walczyli z Tatarami z tak niezwykłą werwą, męstwem i wysiłkiem“, por. Lib. 2, cap. 2, 7.

Kościół, ale i jego cała najbliższa rodzina przyjęła chrzest.

*Pero por las iniquidades de este Imperio como habían llegado a lo profundo de la maldad no permitió el señor por sus inescrutables juicios que prevaleciesen las armas del buen Yunglie, sino fue para mayores estragos, y ruinas de este Étnico mundo, en castigo de sus enormidades.*<sup>619</sup>

Bóg „z powodu swoich nieprzeniknionych sądów” (*por sus inescrutables juicios*) pozwolił zwyciężyć Mandżurom, a przegrać dynastii, która nawróciła się na katolicyzm. Riccio zaznaczył jednak, że istniały pogłoski o tym, że chrześcijański książę Konstantyn wciąż żyje i włada 30 tys. żołnierzy. Dominikanin stwierdził, że informacje te pochodziły od czterech misjonarzy z Syjamu. Katolicki pretendent do Smoczego Tronu miał wysłać do tego królestwa ambasadorów z prośbą o pomoc w wyprawie władcy Birmy. To tam bowiem cesarz Yongli i młody Konstantyn znaleźli schronienie, a później zostali zdradzeni.<sup>620</sup> Autor rękopisu napisał z nadzieją, że „może być tak, że Bóg go zachowa (lub miejmy nadzieję), żeby odzyskał władzę, z którą całe Chiny przyjmą najczystsze prawo Jezusa Chrystusa”<sup>621</sup>.

Ciekawym przyczynkiem do rozważań nad stosunkiem Victorio Ricciego do relacji między władzą świecką i duchowną jest jego postawa wobec gubernatorów Manili, o których miał raczej złe zdanie, lecz nie o wszystkich. Jego

---

<sup>619</sup> „Ale z powodu niegodziwości tego Imperium, które osiągnęło dno niegodziwości, Pan, z powodu swoich nieprzeniknionych sądów, nie pozwolił, aby broń dobrego Yunglie zwyciężyła, ale było to dla większego spustoszenia i ruin tego etnicznego świata, karząc jego ogromy.”, por. Lib. 2, cap. 2, 7.

<sup>620</sup> F. Jr. Wakeman, *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth Century China*, vol. II, Los Angeles: University of California Press 1985, ss. 1034-1036; Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps: Histories of Burma*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2006, cap. 4 (EPUB).

<sup>621</sup> *Puede ser que Dios le guarde (o ojala) que recuperara el Imperio, con lo cual toda China abrazará la ley purísima de Jesucristo*, por. Lib. 2, cap. 2, 9.



opinia zależała od tego, jak poszczególne gubernator podchodził do sprawy ewangelizacji Chin. Nie omieszczał tego wyrażać w niektórych momentach. Twierdził, że trudność w dostaniu się misjonarzy do Chin nie wynika tylko z zamknięcia tego kraju na obcokrajowców, ale przede wszystkim dlatego, że gubernatorzy Manili „zawsze temu przeszkadzali” (*siempre lo habían impedido*).<sup>622</sup> Według dominikanina robił to „pod pretekstem” (*con pretexto*), że król Hiszpanii wysyła zakonników „z nadmiernym kosztem” (*con excesivos gastos*) po to, żeby ewangelizowali wśród Filipińczyków, a nie wyruszali na wyprawy misyjne do innych krajów.<sup>623</sup> Warte odnotowania jest tutaj, że autor rękopisu stanął w obronie władcy i chwalił go za pobożność oraz oddanie sprawie ewangelizacji.<sup>624</sup> Jednocześnie przytoczył dokument królewski z 9 kwietnia 1665 r. adresowany do gubernatora Diego de Salcedo na dowód, że wolą króla było oddelegowanie niektórych misjonarzy do Państwa Środka.<sup>625</sup> W ten sposób Riccio argumentował, że gubernatorzy Manili wprost sprzeciwiają się władcy Hiszpanii. Zwraca uwagę, że to dokument dość późny jak na zarzuty Ricciego wobec zarządców Manili jeszcze z pierwszej połowy XVII wieku.

Zupełnie inaczej pisał więc o Diego Fajardo, który zarządzał hiszpańską kolonią na Filipinach w latach 1644 – 1653. Według Ricciego był jednym „z ludzi najbardziej prawych w sprawiedliwości jakich znała Hiszpania” (*de los hombres mas rectos en la justicia que ha conocido España*).<sup>626</sup> Ta różnica w ocenie wynika z faktu, że „z dużym upodobaniem, a większą przyjemnością” (*con mucho agrado, y mayor gusto*) zgodził się na petycję generalnego prowincjała dominikanów o wysłanie nowych misjonarzy do Państwa Środka.<sup>627</sup>

---

<sup>622</sup> Por. Lib. 2, cap. 19, 3.

<sup>623</sup> Por. Lib. 2, cap. 19, 3.

<sup>624</sup> Por. Lib. 2, cap. 19, 3.

<sup>625</sup> Por. Lib. 2, cap. 19, 4. Nie mogłem nigdzie znaleźć informacji o tym dokumencie. Jednak fakt, że Riccio załączył pismo dość późne jak na omawiane sprawy, podnosi wiarygodność tych informacji. Autor mógł przecież wymyśleć podobny, starszy dokument, co byłoby bardziej przekonujące w kontekście jego argumentów.

<sup>626</sup> Por. Lib. 2, cap. 19, 5.

<sup>627</sup> Por. Lib. 2, cap. 19, 5.

Jednym z relacjonowanych wydarzeń, w których Riccio odmalował konflikt między władzą świecką a duchowną na hiszpańskich Filipinach, jest wygnanie arcybiskupa Manili Hernando Guerrero. Zamachnięcie się hiszpańskiego gubernatora na duchownego hierarchę, który wystąpił przeciw niesprawiedliwości, miało stać się przyczyną powstania Chińczyków w Manili, co – w oczach misjonarza – było sprawiedliwą karą Bożą za podniesienie ręki na służę bożego.

#### **4.2.1. Wygnanie arcybiskupa Hernando Guerrero a powstanie emigracji chińskiej na Filipinach**

Riccio nie podał konkretnej przyczyny konfliktu gubernatora Sebastiana Hurtado de Courcueri z arcybiskupem Hernando Guerrero. Sugeruje tylko, że odpowiadać za to może „chciwość” (*codicia*) gubernatora, "z którą zbierał skarby" (*con que juntava thesoros*).<sup>628</sup> Czyli to De Corcueri zarzucił rozpoczęcie sporu, nie wspominał nic o wcześniejszych zatargach między tymi dwoma postaciami. Podkreślając żądzę bogactw zarządcy Manili zdawał się autor dawać do zrozumienia, że chodziło o majątek Kościoła, a całą odpowiedzialnością i winą obarczył De Corcuerę. Według autora rękopisu Guerrera nałożył na Manilę interdykt będąc już na wygnaniu. Ten fragment relacji okraszony został ewangelicznym gestem arcybiskupa. Miał on bowiem ogłosić anatemę, „strzepując kurz z butów, zgodnie z Ewangelią” (*sacudiendose el polvo de los zapatos, conforme Evango*). Sam opis pojmania arcybiskupa nie pozostawia żadnych wątpliwości – interwencja władzy świeckiej była brutalna. Uzbrojeni żołnierze mieli wtargnąć do sali arcybiskupiej podczas nabożeństwa "siłą i przemocą" (*por fuerza y violentemte*<sup>629</sup>) i to w obecności Najświętszego

---

<sup>628</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 5.

<sup>629</sup> Autor lubuje się w skracaniu niektórych słów po czym dla oznaczenia skrótu dodaje kropkę, tutaj od *violentamente*.

Sakramentu, który arcybiskup trzymał w swoich rękach (*del amparo de SSmo. Sacramento que tenia en su Manos*). Podkreślenie, i to dwukrotne, obecności Sanctissimum miało zapewne wzbudzić grozę wśród pobożnych czytelników. Od czasów starożytnych zakładano bowiem, że kościoły są miejscem schronienia niewolników, uciekinierów i osób, chroniących się przed przemocą władzy. Przypuszczalnie stąd podkreślenie, że arcybiskup przebywał *del amparo de SSmo. Sacramento*, czyli dosłownie "pod ochroną Najśw. Sakramentu". Było to konieczne tym bardziej, że wydarzenie miało miejsce nie w samym kościele, lecz w rezydencji arcybiskupiej.

Pochwalił natomiast autor towarzyszących wówczas arcybiskupowi zakonników, którzy – pomimo zagrożenia i przemocy ze strony uzbrojonych żołdaków (*soldados armados*) – stali niewzruszenie na swoich miejscach i bronili atakowanego arcybiskupa (i Najśw. Sakramentu, który trzymał on w rękach!) niby "aniołowie ziemscy" (*como Angeles de la tierra*).<sup>630</sup> Riccio nie był naocznym świadkiem tych wydarzeń, lecz podał wciąż żywą tradycję, która krążyła wśród duchownych i misjonarzy na Filipinach, wywołując nieustępliwe oburzenie. Tradycja ta nie pozostawiała tutaj żadnych wątpliwości, że była ta profanacja, „świętokradcza nieprzyzwoitość” (*Sacrilega indecencia*), a samo wygnanie było niesprawiedliwe (*injusto destierro*).<sup>631</sup>

Warto tutaj jeszcze zwrócić uwagę na dość istotną rzecz. Całe opowiadanie poprzedzone jest informacją o powstaniu emigracji chińskiej w 1639 roku i o tym, że dalej opisane wydarzenie stało się „bez wątpienia” (*sin duda*) przyczyną „wielu kar, i plag, które potem spadały” (*innumerables castigos, y plagas que despues an ido llobiendo*) na Manilę.<sup>632</sup> Riccio chciał zasugerować, że powstanie chińskie z 1639 roku było karą za tak haniebne potraktowanie arcybiskupa. W związku z tym nie podaje dokładnej daty wygnania, lecz umieszcza całą historię w

---

<sup>630</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 5.

<sup>631</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 5.

<sup>632</sup> Por. Lib. 1, cap. 25, 4.

kontekście insurekcji, uwypuklając jej rok przed opisem aresztowania metropolity, a po nim dodając, że „**potem**” (*despues*) wybuchł bunt Chińczyków.<sup>633</sup> Czytelnik dowiaduje się zatem, że powstanie to było bezpośrednim skutkiem profanacji i wystąpienia przeciw słudze Bożemu.

Wygnanie miało jednak miejsce na ok. 3 lata przed powstaniem. Tak Corcuera, jak Guerrero, byli osobowościami silnymi i każdy z nich chciał postawić na swoim, ale jak zwraca uwagę Alexandre Coello de la Rosa, spór ten odzwierciedla głębszy konflikt o kompetencje między władzą świecką a kościelną oraz obronę immunitetu tej drugiej strony.<sup>634</sup> Mamy tutaj do czynienia z zatargiem o prawo do mianowania i odwoływania na stanowiska kościelne oraz respektowanie prawa do azylu chroniących się w kościele przed władzą cywilną. Cała sytuacja nie była też tak jednoznaczna, jeśli chodzi o podział na zwolenników arcybiskupa i gubernatora. Część duchowieństwa, a zwłaszcza jezuici stali po stronie Corcuery, poparcie dla metropolity Guerrero wyrażali zwłaszcza przedstawiciele zakonów żebraczych i augustianie. Gubernator narzekał, że to właśnie dominikanie i augustianie nastawiali arcybiskupa przeciwko władzy świeckiej.<sup>635</sup>

Sebastian de Corcuera jednak nie zadarł jedynie z ordynariuszem archidiecezji Manili. Odebrał franciszkanom administrację szpitali w Manili oraz Cavite, wszedł w zatarg nawet z klauzurowymi mniszkami klaryskami przez zlecenie prac budowlanych, naruszających ich intymność i spokój. Był im winny również 80 000 pesos, których nigdy nie oddał.<sup>636</sup> Hernando Guerrero był z kolei

---

<sup>633</sup> Co ciekawe w księdze trzeciej Riccio umieścił informację o jeszcze innym konflikcie don Sebastiana de Corcuery z Kościołem, a konkretnie z dominikanami, z konkretną (ale błędną!) datą zbrojnej interwencji gubernatora – 4 maja 1636 roku. Autor nie podał żadnego kontekstu czy przyczyn tego konfliktu. Możemy jedynie się domyślać, że było to w związku z wygnaniem arcybiskupa, zob. V. Riccio, Lib. 3, cap. 4, 2.

<sup>634</sup> A. Coello de la Rosa, *Conflictividad y poder eclesiástico en el arzobispado de Manila, 1635-1641*, „Estudios de Historia Novohispana” 68 (2023), ss. 136-137.

<sup>635</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>636</sup> N. G. Alonso, *Sebastián Hurtado de Corcuera: Gobernador de Panamá y de Filipinas*, „Anales del Museo de América” 20 (2012), s. 208.

tak mocno zawzięty w obronę swych kompetencji, że tworzyło to antagonizmy nawet z kapitułą katedralną, nie mówiąc już o jezuitach, którym zabronił publicznej działalności na terenie archidiecezji.<sup>637</sup>

Pierwszym poważnym sporem był przypadek nieszczęśliwie zakochanego (i zdaje się, że mocno zaborczego) artylerzysty Francisco de Navy, który miał niewłaściwą relację ze swoją niewolnicą. Arcybiskup nalegał, aby w celu uniknięcia dalszego skandalu, sprzedał ją pani Marii de Francia, żonie kuzyna gubernatora Corceuri. Zdeterminowany Francisco postanowił się oświadczyć swojej niewolnicy, lecz ona odrzuciła tę propozycję matrymonialną. Wściekły i upokorzony artylerzysta miał ją pobić tak mocno, że zmarła. Po zabójstwie Francisco de Nava uciekł do kościoła św. Augustyna, by skorzystać z prawa azylu w świątyni. Gubernator jednak rozkazał go siłą wyciągnąć z kościoła i uwięzić. Tutaj pojawił się drugi spór kompetencyjny, ponieważ niedawno powołany przez arcybiskupa Guerrero sędzia Pedro de Monroy nakazał jego uwolnienie. Wściekły gubernator nie tylko postanowił zignorować urzędnika protegowanego przez metropolitę, lecz również urządzić przedstawienie. W atrium klasztoru wykonano egzekucję Francisca de Navy. W odpowiedzi arcybiskup ekskomunikował generała artylerii odpowiedzialnego za aresztowanie. Nie byłoby dość wzajemnych utarczek, gdyby na koniec całej awantury nie pozbawiono urzędu i nie wygnano z Manili Pedro de Monroya.<sup>638</sup>

Jednym z kolejnych konfliktów była sprawa powołania na archidiakona kapituły Ariasa Giróna przez Sebastiana de Corcuere. Jednocześnie jego poprzednik na tym stanowisku Francisco de Valdés złożył rezygnację na ręce gubernatora. Arcybiskup Guerrero uznał, że znowu poważnie naruszono jego kompetencje jako ordynariusza archidiecezji. Problem polega na tym, że Valdés od dłuższego czasu usiłował odejść z tej funkcji ze względu na swój stan zdrowia,

---

<sup>637</sup> Postanowienie z dnia 26 października 1635 roku, por. A. Coello de la Rosa, *Conflictividad y poder...*, s. 144.

<sup>638</sup> *Ibidem*, s. 142.

lecz arcybiskup wciąż odmawiał.<sup>639</sup> Możliwe, że Guerrero tak zawzięcie nie chciał dopuścić do urzędu kandydata lokalnego wobec gubernatora, że na siłę przytrzymał na stanowisku człowieka, który nie chciał tam nawet być. Stronom nie udało się dojść do porozumienia. Arcybiskup publicznie ekskomunikował magistrat Manili, a gubernator wygnał go z miasta. Dnia 9 maja 1636 roku między godziną 20 a 21 sześćdziesięciu żołnierzy uzbrojonych w broń palną wtargnęła do pałacu arcybiskupiego i siłą zabrała.<sup>640</sup>

Nie możemy w końcu zapominać o tym, że Corcuera od samego początku był przeciwny hiszpańskiej obecności na Tajwanie i to on podjął decyzję o powolnym wycofywaniu się z wyspy. Przedstawiciele zakonów protestowali, ponieważ Formoza była dla nich nie tylko terytorium misyjnym, ale przede wszystkim bramą do ewangelizacji Chin. Niechęć dominikanów do gubernatora miała więc i takie podłoże.<sup>641</sup>

### **4.3. Hiszpanie i reszta świata. Katolicy, chrześcijanie innych wyznań oraz religie niechrześcijańskie**

Obok wielkich dzieł misjonarzy katolickich, które misjonarz z wielką estymą opisuje, pokazując ich cnoty i sukcesy, w rękopisie – co nie dziwi – umieszcza wiele informacji i spostrzeżeń na temat innowierców. Wnioski można wyciągnąć dwa. Po pierwsze do religii niechrześcijańskich podchodzi z dystansem, lecz o społeczeństwach niechrześcijańskich i o samych poganach wypowiada się często z wielkim uznaniem. Po drugie protestantów traktuje dużo gorzej niż ludzi nieochrzczonych. Warto tutaj przypomnieć, że Riccio nie nazywał protestantów chrześcijanami. Nie nazywał jednak także poganami, których – zdaje się – traktuje dużo łagodniej niż niekatolickich wyznawców Chrystusa.

---

<sup>639</sup> Ibidem, ss. 151-153.

<sup>640</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>641</sup> T. Andrade, *How Taiwan Became Chinese...*, rozdz. 5.

Przedstawiciele innych religii zostali w rękopisie zaprezentowani w dużo bardziej pozytywnym świetle. Oczywiście, Riccio nazywa pogan „niewiernymi” (*infieles*)<sup>642</sup> oraz umieścił opisy represji wobec katolików z ich strony, nie szczędząc mocnych słów wobec prześladowców, lecz ogólny obraz raczej wzbudza w czytelniku nieco więcej sympatii niż w przypadku na przykład protestanckich Holendrów.

### 4.3.1 Religie niechrześcijańskie

Ze pewnym szacunkiem odnosił się dominikanin do niektórych elementów obyczajów i religii chińskich, a zwłaszcza konfucjanizmu, mimo że widział w niektórych jego elementach i rytuałach, wcielanych przez Towarzystwo Jezusowe do praktyk chrześcijan chińskich, bałwochwalstwo i pewien prymitywizm. Samego Konfucjusza zaś nazywał bez żadnej ironii *gran Filosofo de China* („wielkim Filozofem chińskim”), którego biografii poświęcił nawet cały osobny rozdział.<sup>643</sup> Oprócz pochwał dostrzegał nieraz ogromne różnice w etyce chrześcijańskiej i konfucjańskiej. Jedną z nich była na przykład miłość nieprzyjaciół. Miał też zapewne ogromne wątpliwości, co do możliwości zbawienia przedstawicieli religii tradycyjnych, skoro z wielkim smutkiem pisał o „niezrozumiałych wyrokach Bożej dobroci”, która potrafi ścierpieć tak wiele dusz rzuconych w „otchłanie piekielne” (*Báratros infernales*).<sup>644</sup> Ukazuje to przekonanie w sposób dobitny historia chrześcijańskiego mężczyzny, który modlił się za zbawienie swojej zmarłej żony, która nie tylko nie była ochrzczona, lecz nigdy nie wyraziła ku temu chęci. Riccio stwierdził, że to „bardzo poważny błąd” (*error gravísimo*), Skoro nie okazała skruchy przed śmiercią, to „jak można

---

<sup>642</sup> Por. Lib. 1, cap. 10, 2-3.

<sup>643</sup> Lib. 1, Cap. 12.

<sup>644</sup> *O suprema y divina bondad, que incomprendibles son vuestros juicios! Como puedo sufrir vuestra piedad, que tanta infinidad de almas se precipiten en los Báratros infernales*, por. Lib. 1, cap. 1, 4.

było prosić Pana o jej zbawienie” (*como se podia pedir al Senor su salvacion*), pytał skonsternowały misjonarz.<sup>645</sup> Ponadto wszystkich niechrześcijan nazywał wprost „niewiernymi” (*infieles*).<sup>646</sup> Warto dodać, że miano „niewiernego” (*infiel*) niekoniecznie ma negatywny wydźwięk w rękopisie, lecz po prostu oznacza kogoś, kto jeszcze nie przyjął chrztu. Jednocześnie taka osoba mogła już być zaangażowana w Kościół i gorliwa w wierze, lecz wciąż jako katechumen. Opowiadając o wizycie ojca Juana Garcii w mieście Funing w 1658 roku, stwierdził, że była tam „pewna kobieta, która była jeszcze niewierna, chociaż wierzyła już w święte prawo Boże” (*una señora que aun era infiel, aunque ya creía en la ley santa de Dios*).<sup>647</sup> Pomimo faktu, że Azja nie była chrześcijańska, to postrzegał ją jako „najszlachetniejszą część świata” (*El más noble parte del Orbe, que es Asia*), a same Chiny określał mianem „najszlachetniejszego Królestwa na świecie” (*El más noble Reino (en lo natural) del mundo, que es China*).<sup>648</sup>

Idealnym fragmentem do analizy ambiwalentnego podejścia autora manuskryptu do niechrześcijan i ich zwyczajów jest potraktowanie sprawy ojca Angela Cocchiego OP przez urzędników chińskich prowincji Fujian po zdradzie dokonanej na statku przez chińskich żeglarzy.<sup>649</sup> Przypomnijmy, że w 1631 roku dominikanin został wysłany wraz z ojcem Thomasem de Sierrą przez ówczesnego gubernatora hiszpańskiej Manili Juana Niño de Tavorę na misję dyplomatyczną do wicekróla prowincji Fujian, by negocjować stosunki handlowe z Chinami, kluczowe dla przetrwania kolonii na Filipinach.<sup>650</sup> To w Państwie Środka bowiem zamieniano srebro z Meksyku na luksusowe towary, jedwab, porcelanę czy

---

<sup>645</sup> Lib. 1, cap. 17, 6.

<sup>646</sup> Na przykład w tym samym akapicie, por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 17, 6.

<sup>647</sup> Por. Lib. 3, cap. 12, 1.

<sup>648</sup> Lib. 1, cap. 1, 2.

<sup>649</sup> Ten ambiwalentny stosunek do kultury Chin nie omijał przecież również jezuitów, w tym samego Matteo Ricciego, por. D.E. Mungello, *The Great Encounter of China y the West, 1500-1800*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, s. 19.

<sup>650</sup> Z. Huang, *Victorio Riccio...*, s. 148-149.



herbatę, które można było sprzedawać w Europie.<sup>651</sup> W trakcie wyprawy część chińskiej załogi postanowiła zdradzić i ukraść prezenty ze srebra, przeznaczone dla mandarynów. W tym celu zamordowano także Thomasa de Sierrę. Ojcu Cocchiemu ledwie udało się ująć z życiem i wraz z chińskim tłumaczem wylądował jako rozbitek u wybrzeży Chin, w pobliżu małej miejscowości, którą Riccio określa nazwą *Lienye*.<sup>652</sup>

Według relacji dominikanina, już tutaj rozbitkowie doświadczają życzliwości miejscowego mandaryna, który wysłał ich do pobliskiego miasta Foning Cheu<sup>653</sup> i zaopatrzył we wszelkie potrzebne do podróży rzeczy. Jak twierdzi autor, wspieranie cudzoziemców, którzy są rozbitkami lub biedni, było zgodne „z prawami tego królestwa” (*conforme la leyes de esto reino*).<sup>654</sup> Nie omieszkał jednak zauważyć, że wcześniej ich nieco dręczył, usiłując pozyskać trochę pieniędzy. Przestał dopiero, gdy zrozumiał, że ma do czynienia z poszkodowanymi, którzy nic nie mają. Na dodatek do mandaryna Tao Ye, do którego ich oddelegował, napisał list, że przysłała mu „złodziei”.<sup>655</sup>

Zostali jednak przez niego przyjęci życzliwie i z wszelkimi listami polecającymi pokierowani do wicekróla prowincji Fujian w jej stolicy Fuzhou. W tym miejscu mamy ciąg wydarzeń, który z jednej strony budzi szacunek Ricciego, z drugiej niesmak. Wicekról zarządził odnaleźć złodziei, aby zagarnięte przez nich przedmioty mogły potwierdzić misję ojca Cocchiego. W międzyczasie rozbitkowie otrzymali mieszkanie oraz wszystko, czego im było potrzeba. Dominikanin zaznaczył, że gospodarze zrobili to „z uprzejmością” (*con cortesia*).<sup>656</sup> Następnie dodaje, że byłby „szczęśliwy, gdyby chrześcijańscy

---

<sup>651</sup> A. Giraldez, *The Age of Trade: The Manila Galleons and the Dawn of the Global Economy*, London: Rowman & Littlefield, 2015, s. 145.

<sup>652</sup> Lib 1, Cap. 6, 1. Miejscowość *Lienye* pozostaje niezidentyfikowana, ale musiała być w prowincji Fujian.

<sup>653</sup> Nie udało mi się zidentyfikować tej miejscowości.

<sup>654</sup> Lib 1, Cap. 6, 1.

<sup>655</sup> Lib 1, Cap. 6, 1.

<sup>656</sup> Lib. 1, cap. 6, 5.

książęta ją naśladowali [tj. brali przykład z Chin], aby poganie nie mieli przewagi w cnocie gościnności” (*me holgara mucho la imitassen los Principes Cristianos, porque no les hagan ventaja los gentiles en la virtud de la hospitalidad*).<sup>657</sup> Riccio, jako katolicki misjonarz, który przybył przecież, by nauczać do Azji, bez żadnego zakłopotania dostrzega, że niechrześcijanie w jakiejś cnocie przewyższają chrześcijan. Nie wchodzi on tutaj w kwestie religijne, lecz czysto praktyczne. Riccio nie zamyka oczu na rzeczywistość, która może się nie zgadzać z oczekiwaniami jego lub europejskiego czytelnika. Nie przypisuje niechrześcijanom wad moralnych z samego tytułu wyznawania innej religii. Nie widział problemu, by uznać, że w kwestii etyki i polityki filozofowie chińscy są godni pochwały. Wyrażał się jednak jasno, że w sprawach religii z kolei błędą. Porównuje Chińczyków do Greków, którzy – mimo iż nie mieli „światła wiary” chrześcijańskiej – potrafili dojść do dużej mądrości.<sup>658</sup>

Wydaje się więc, że nie tyle uznaje możliwość akceptacji odmiennego systemu wartości, ile z podziwem dostrzega, że niechrześcijanie potrafią odnaleźć i przestrzegać zasad moralnych głoszonych przez Kościół, a także roztropnie zarządzać państwem, a nawet – jak mogliśmy zauważyć powyżej – przewyższać w praktykowaniu cnót katolików. Paradoksalnie więc idzie drogą jezuitów: zachować to co licuje z nauką Chrystusa, a odrzucić to, co jej się sprzeciwia. Miał jednak dużo bardziej surowy osąd na temat tego, na ile tradycje chińskie można z chrześcijaństwem pogodzić niż uczniowie jego krewnego Matteo Ricciego, którego dokonania przecież bardzo szanował.<sup>659</sup> Nie zamykał oczu na fakt, że praca jezuitów przynosi ogromne owoce w dziele ewangelizacji: *han cogido el fruto correspondiente a su Zelo y hasta el dia de hoy perseveran en China*

---

<sup>657</sup> Por. Lib. 1, cap. 6, 5.

<sup>658</sup> *Me admiro como quieran algunos ensalzar tanto la Filosofia de China, siendo assi que enseña tan grades contradicciones y necesidades, especialmente en la caussa que ellos asignan Primera, y mas, cuando los de Grecia tambien Gentiles como los Chinos, alcanzaron, sin luz de la fee tanto y tan bueno, que los mismos fieles lo siguen y enseñan*, por. V. Riccio, Lib. 1, 2, 16.

<sup>659</sup> Zob. Lib I, cap. 4, 6.

(„zebrali owoc odpowiadający ich zapałowi, który przetrwał po dziś dzień w Chinach“)<sup>660</sup> Zdaje się, że największą różnicę między katolicyzmem a innymi religiami dostrzegali kronikarze po prostu w rozumieniu miłości bliźniego, a szczególnie miłości nieprzyjaciół, co zawsze wyróżniało przecież chrześcijaństwo przynajmniej w teorii.<sup>661</sup>

Dużo inaczej postrzegał bowiem dominikanin sposób w jaki traktuje się na przykład przestępców. Nie neguje potrzeby sprawiedliwego sądu, ale przeraża go okrucieństwo i sadyzm kar, wymierzonych złodziejom i zabójcom ojca de Sierry.<sup>662</sup> Wymierzono im 60 batów, a już 30 miało wystarczyć, by doprowadzić skazanego do śmierci z powodu brutalności oraz braku dostępu do lekarza.<sup>663</sup> Opis biczowania jest krótki, ale bardzo intensywny, krwawy i obrazowy.<sup>664</sup> Ojciec Angel Cocchi miał prosić więc o litość dla swoich wrogów oraz o złagodzenie wymiaru kary, co wzbudziło ogromne zdziwienie u wicekróla. Autor rękopisu sugeruje w tym momencie różnicę między Chrystusem a Konfucjuszem. Ten pierwszy polecił miłować nieprzyjaciół i szukać dobra także tych, którzy zawinili przeciwko swoim uczniom. Według Ricciego nauka najśłynniejszego chińskiego filozofa była zgoła inna. Przytacza krótki aforyzm, który rzekomo ma odzwierciedlać myśl Konfucjusza. Pewnego razu pewien człowiek zapytał się mistrza Kong, czy osobie, która wyrządziła mu krzywdę, należy odpłacić dobrem

---

<sup>660</sup> Lib I, cap. 4, 6.

<sup>661</sup> Jak możemy zauważyć, Victorio Riccio – podobnie jak wielu innych misjonarzy – bywa szczególnie zażenowany postępowaniem katolików. Przykładem są listy św. Franciszka Ksawerego, który z pewnym smutkiem wspominał o zepsutych obyczajach Portugalczyków w Goa w Indiach, których postępowanie może zrażać do chrześcijaństwa. Jednym z listów mówiących o niesprawiedliwościach i przemocy ze strony Portugalczyków jest jeden z wysłanych do niejakiego Franciszka Manciasa, którego nazywa „bratem w Jezusie Chrystusie”, por. H.J. Coleridge, *The Life and Letters of st. Francis Xavier*, London: Burns and Oates, 1881, ss. 191-195. Listy św. Franciszka Ksawerego można przeczytać w języku polskim na przykład w J.L. Sempere, *Święty Franciszek Ksawery. Listy wybrane*, Szczecin: Fundacja Żywe Słowo, 2021.

<sup>662</sup> Inną kwestią pozostaje sposób traktowania więźniów w Europie.

<sup>663</sup> *Bastaran treinta para quitarles la vida, que azotes de virreyes no admiten cura, tan pesados y crueles son*, Lib. 1, cap. 6, 6.

<sup>664</sup> Por. Lib. 1, cap. 6, 6.

czy złem. Filozof – zdaniem Riccio – miał odpowiedzieć innym pytaniem – jeśli wrogowi oddajemy dobrem za zło, to co w takim razie można podarować przyjacielowi?<sup>665</sup> Riccio przeciwstawia więc wyraźnie doktrynę Konfucjusza Ewangelii. Ta pierwsza według dominikanina ma aprobować zemstę. Wicekról ostatecznie miał być poruszony wolą ojca Cocchiego, by pojednać się ze swoim oprawcą, który stał się też jego pierwszym owocem pracy apostolskiej w Państwie Środka.<sup>666</sup> Przed śmiercią zaczął pokutować za swoje grzechy i przyjął chrzest z rąk ojca Angela. Pierwsza osoba jaką pozyskał ten dominikański misjonarz był zbrodniarz i jego wróg. To chrześcijańska miłość nieprzyjaciół doprowadziła go do wiary w Chrystusa. Riccio starał się to pokazać w swoim rękopisie z wyraźnym naciskiem.

Ten brak miłosierdzia obecny wśród niechrześcijan misjonarz akcentował niejednokrotnie. Nie dotyczy to tylko braku przebaczenia wobec wyrządzonych krzywd oraz pragnienia zemsty za doznane zniewagi i szkody, lecz także podejścia wobec osób chorych, szczególnie na choroby zakaźne. Przy okazji odwiedzin ojca Francisco Diaza u rodziny chrześcijan chorej na dżumę zauważył, że „wszyscy uciekają przed zarażonymi, zarówno przyjaciele, jak i krewni, a ponieważ byli niewierni, nie było w nich miłosierdzia ani wielkoduszności”.<sup>667</sup> Co więcej, wspominając o poświęceniu ojca Juana Garcii dla dotkniętych zarazą, stwierdził Riccio bez ogródek, że „poganie” nie są zdolni do takiej miłości. To miłosierdzie misjonarzy wobec chorych miało więc niechrześcijan dotyczyć szczególnie mocno i stanowić lepszą ewangelizację niż „głosy tysięcy retorycznych kaznodziejów” (*las voces de mil retóricos predicadores*).<sup>668</sup>

---

<sup>665</sup> *El caso que llegó uno a preguntar a este filosofo, maestro si uno me hiciese mal, pagarele bien o mal? Y respondiolo si al enemigo das bien por mal, que te queda que dar a tu amigo?*, Lib. 1, cap. 6, 6.

<sup>666</sup> *Ibidem*.

<sup>667</sup> *Todos huyen de los apestados, así amigos como parientes, y como eran infieles no se hallaba en ellos, ni misericordia, ni caridad*. Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 3, 6.

<sup>668</sup> *Asistió también con admirable paciencia, ejemplo, y piedad a otros apestados del pueblo referido de Hiapoey, haciéndoles con sus propias manos la comida, llevándosela, comprándoles todo regalo y finalmente sirviéndoles en todo aquello que es notorio trae consigo*

Niechrześcijanom przypisywał zatem dobre praktykowanie pewnych cnót, ale konsekwentnie postrzegał wielu z nich jako niezdolnych do szczerzej, głębokiej i chrześcijańskiej miłości, przejawiającej się miłosierdziem wobec potrzebujących oraz przebaczeniem. Dla kontrastu dominikanin opisywał w rękopisie czułość i opiekę swoich współbraci nad cierpiącymi, chorymi i opuszczonymi, jak w przypadku wspomnianych Francisco Diaza i Juana Garcii, którzy z wielką cierpliwością i znosząc liczne niedogodności opiekowali się chorymi na dżumę.<sup>669</sup> Wydaje się zatem, że dla autora rękopisu największą różnicą między chrześcijaństwem a innymi religiami ostatecznie jest doktryna, lecz właśnie poziom miłości, jaki przedstawiciele danych wierzeń są w stanie osiągnąć. Bóg chrześcijan, który jest miłością, udziela wyjątkowej zdolności do kochania swoim wiernym.

Podobnie dominikanin nie dziwił się pewnym systemowym czy strukturalnym przejawom zła w Chinach jako kraju niechrześcijańskim. Jednocześnie z żalem i pewną zgrozą zaznaczał, że takie rzeczy dzieją się również w Europie w państwach chrześcijańskich. Jednym z takich systemowych struktur zła, które Riccio dostrzegał w Chinach i surowo potępiał, była korupcja. Szczególnie dotykało go to, że surowych kar i prześladowań można było uniknąć za pomocą pieniędzy. Niektórzy nie ponosili sprawiedliwej kary za pomocą przekupstwa, inni padali ofiarą przemocy z powodu swojego ubóstwa, jeszcze inni uniknęli niesprawiedliwości za cenę popadnięcia w nędzę. Tak działo się z chrześcijanami po rozpętaniu Mandżurów prześladowań w prowincji Fujian:

*en este reino, no hay mejor abogado que el dinero, y faltando este  
no hay ley que abone causa alguna. Mas que suceda esto en un reino*

---

*el horror del contagio: y era esta una nueva predicación que movía mucho más el pecho del gentil incapaz de tal caridad que las voces de mil retóricos predicadores, pues es cierto que más mueven las obras que las palabras.* Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 3, 7.

<sup>669</sup> Por. Lib. 2, cap. 3, 6.

*infiel no hay- que admirarse, pues no tienen el temor de Dios, ni el miedo de la pena; pero que se vea lo mismo y tan descaradamente en reinos cristianos, es caso para llorarse con lagrimas de sangre, olvidada la justicia y desamparada la viuda y el pupilo.*<sup>670</sup>

Riccio nie dziwi się więc, że w niechrześcijańskim królestwie rozprzestrzenia się korupcja i wykorzystywanie ciężkiej sytuacji innych osób. Według dominikanina czymś co może zatrzymać zło jest „bojaźń Boża” (*el temor de Dios*) oraz „lęk przed karą” (*el miedo de la pena*), czego ludzie niewierzący w Chrystusa jego zdaniem nie posiadają.<sup>671</sup> Dlatego szczególnie bolał misjonarz nad faktem, że podobne rzeczy dzieją się w krajach chrześcijańskich nad czym należy płakać „krwawymi łzami” (*lagrimas de sangre*).<sup>672</sup>

Nie oznacza to, że Riccio odmawiał niechrześcijanom jakikolwiek brak miłości, życzliwości wobec drugiego czy ludzkiej empatii. W rękopisie znajdziemy takich przykładów „dobrego poganina” bardzo dużo. Kiedy wzburzony tłum wygnał wieczorną porą poza obręb wioski ojca Juana Garcię i jego towarzysza Manuela, jeden ze zebranych niechrześcijan wstawił się za nimi. Górską drogą, na którą zostali wyrzuceni, była bowiem niebezpieczna poprzez ukształtowanie terenu i grasujące w okolicy tygrysy, szczególnie nocą. „Wielkim okrucieństwem jest odesłać tych biedaków o tej godzinie, bo dokąd mają iść?” – stwierdził z dużym niepokojem ów mieszkaniec wioski. Riccio dodał, że człowiek ten „musiał być bardziej pobożnego serca” (*debía de ser de corazón mas pío*).<sup>673</sup> Misjonarz odnotował także czyn pewnej „niewiernej kobiety” (*una mujer infiel*),

---

<sup>670</sup> „W tym królestwie nie ma lepszego prawnika niż pieniądze, a bez tego nie ma prawa, które opłacałoby jakąkolwiek sprawę. Ale to, że dzieje się to w niewiernym królestwie, nie jest godne podziwu, ponieważ nie mają bojaźni Bożej ani strachu przed karą; ale że to samo widać tak bezczelnie w królestwach chrześcijańskich, trzeba płakać krwawymi łzami, zapomniana sprawiedliwość, a wdowa i wychowanek są bezradni.“ Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 18, 6.

<sup>671</sup> Por. Lib. 2, cap. 18, 6.

<sup>672</sup> Por. Lib. 2, cap. 18, 6.

<sup>673</sup> Por. Lib. 2, cap. 6, 6.

która ofiarowała 10 dukatów na budowę kościoła w Tingteu na miejsce dawnej zniszczonej przez piratów świątyni.<sup>674</sup> Zaraz dodał jednak, że to nietypowe dla Chińczyków, którzy zdaniem autora rękopisu kochają pieniądze i są wyjątkowo skąpi.<sup>675</sup> Z kolei niechrześcijanin imieniem Lino był bardzo życzliwy wobec ojca Juana Bautisty de Moralesa po tym, jak ten nie mając odpowiednich lekarstw, zaproponował jego umierającemu synkowi „lekarstwo” duchowe i go ochrzcił. Udostępnił w *Lanqui* jeden ze swoich domów na kościół i mieszkanie dla zakonników, mimo że sam był niewierzący.<sup>676</sup> Założono w tym budynku świątynie pod wezwaniem św. Jana Apostoła i Ewangelisty.<sup>677</sup> U niechrześcijan znalazł schronienie ojciec Tymoteusz Battillo, którego złapała ciężka burza w nocy. Gospodarze zaoferowali pokarm i dali miejsce do spania umęczonemu dominikaninowi oraz towarzyszącemu mu chłopcowi.<sup>678</sup> Jak widać dominikanin nie odmawiał niektórym pobożnym ludziom innych religii miłosierdzia na pewnym poziomie.

Czy rzeczywiście konfucjanizm był „doktryną zemsty”? Do dzisiaj trwają bowiem spory, czy spełnia on kryteria definicji religii, czego nie będziemy tu rozstrzygać.<sup>679</sup> Riccio jednak zalicza filozofię Konfucjusza do religii, nazywając ją „sektą literatów”, czyli mandarynów.<sup>680</sup> Z drugiej strony określa ich mianem „ateistów”, sugerując nawet, że zmniejszenie ich liczby po przejęciu władzy przez Mandżurów mogłoby przyczynić się pozytywnie dla rozwoju chrześcijaństwa w Chinach. Twierdzi bowiem, że są największymi wrogami (*los mayores enemigos*)

---

<sup>674</sup> Por. Lib. 2, cap. 21, 9.

<sup>675</sup> Por. Lib. 2, cap. 21, 9.

<sup>676</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 2.

<sup>677</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 3.

<sup>678</sup> Zob. Lib. 3, cap. 20, 9.

<sup>679</sup> Niektórzy chińscy, a także europejscy, uczeni krytykują wpasowywanie konfucjanizmu w europejskie ramy religii lub filozofii, uznając, że nie tyle istnieje „konfucjanizm”, co pewna tradycja, która wytworzyła się przez Konfucjusze, i w której rozwoju on brał udział, por. X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. 18.

<sup>680</sup> Lib. 1, 2, 6-7.

prawa Bożego i jego głosicieli.<sup>681</sup> Warto zauważyć, że jezuici, którzy wcześniej przybyli do Państwa Środka, z wielkim Matteo Riccim na czele, ostatecznie nie dostrzegali wielu poważnych sprzeczności między nauką Chrystusa a doktryną Konfucjusza, rytuały konfucjańskie zaś traktowali jako kult cywilny.<sup>682</sup> Niektórzy w Europie wierzyli nawet, że jest on prorokiem na wzór proroków Starego Testamentu, który przygotował Chiny na nadejście chrześcijaństwa.<sup>683</sup>

Konfucjusz żył w latach 551- 479 p.n.e. w tzw. Okresie Wiosen i Jesieni, kiedy to Chiny podzielone były na kilka organizmów politycznych.<sup>684</sup> Urodził się i zmarł w Qufu, stolicy państwa Lu, położonego na terenie dzisiejszej prowincji Shandong. Przez jakiś czas był wysoko postawionym urzędnikiem tego kraju, lecz później był zmuszony emigrować. Przez wiele lat wędrował od królestwa do królestwa, by nauczać i zachęcać władców do wcielania jego nauk w życie. Konfucjusz bowiem skupiał się na kwestiach porządku społecznego, który ma zapewnić prawidłowe funkcjonowanie państwa. Głównym środkiem do zapewnienia właściwego ładu jest to, aby każdy należycie wykonywał swoje obowiązki zgodnie z pełnioną w społeczeństwie funkcją. Jako najważniejsze

---

<sup>681</sup> *Como lo tienen muy grande de los letrados, van cada día minorando el número de ellos, lo cual para la ley de dios será muy bueno, porque de ordinario los mayores enemigos de ella y de sus Predicadores son los letrados de China, que como por lo más son Ateístas, no pueden oír que se da otra vida, y que hay premio y castigo en ella*, por. Lib. 2, cap. 2, 11.

<sup>682</sup> M. Fontana, *Op Cit*, s. 61; M. Miazek-Męczyńska, *Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna...*, ss. 13-14. Jezuici dostrzegali też potrzebę powolnego wprowadzanie chińskich konwertytów do porzucenia wszystkiego, co jest „bałwochwalstwem“. Dlatego pewne zezwolenia na udział w tradycyjnych rytuałach niektórzy traktowali też jako tymczasowe, zob. L.M. Brockey, *Op. Cit.*, 2007, s. 76. Na temat jezuickiej interpretacji konfucjanizmu klasyczną pozycją jest praca doktorska napisana przez P. Rule, *K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Australian National University 1972 - <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/11233> (dostęp z dn. 13.02.2023).

<sup>683</sup> Zob. P. Beurrier, *Speculum Christianae Religionis in triplici lege naturali, mosaica et evangelica*, Lib. II, cap. XX, Paris 1672, ss. 163-166.

<sup>684</sup> W języku polskim klasyczną biografią Konfucjusza jest T. Żbikowski, *Konfucjusz*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1960; por. też Th. Meynard, *The Jesuit Reading of Confutius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden-Boston: Brill, 2015; *Confutius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, Monumenta Historica Societatis Jesu. Series Nova, Vol. 6, Roma: Institutum Historicum, 2011; M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa: Iskry, 1983; A.I. Wójcik, *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.



cnoty mistrz Kong podaje prawość (*yi*) oraz humanitaryzm (*ren*), Ta pierwsza jest spełnianiem norm moralnych przez sam wzgląd ich słuszności, nie dla uzyskania korzyści (*li*). Człowieka, który realizował zasady z powodu jakiegoś zysku, nazywał prostakiem (*xiaoren*).<sup>685</sup> Humanitaryzm z kolei był praktyczną realizacją obowiązków jednostki, która dokonywała się przez kochanie innych ludzi. Według Konfucjusza bowiem ten, kto kocha innych, jest zdolny do spełniania swoich społecznych powinności.<sup>686</sup> Filozof wyszczególniał ich pięć: syna wobec ojca, poddanego wobec władcy, młodszego brata wobec starszego, żony wobec męża i przyjaciół wobec siebie.

Możemy na podstawie tych powinności dostrzec, że jest to system silnie hierarchiczny i patriarchalny, lecz także ma pewne cechy, które mogą współgrać z chrześcijaństwem. Jak zwrócił uwagę Xu Fuguan, normy moralne wypełnia się bowiem przez miłość, która jest główną treścią całego życia i nauczania Jezusa Chrystusa.<sup>687</sup> Według wielu zachodnich uczonych podstawą doktryny Konfucjusza była rodzina jako fundament społeczeństwa.<sup>688</sup> Karl Jaspers z kolei za główną ideę Konfucjusza uważał wskrzeszenie tradycji.<sup>689</sup>

Autor manuskryptu skupił się na początku na zupełnie innych zagadnieniach, opisując doktrynę Konfucjusza. Co więcej, uważał, że konfucjanizm to „sektą najbardziej niebezpieczną” ze wszystkich istniejących wówczas w Chinach.<sup>690</sup> Dodaje, że twierdzi tak między innymi z powodu jej „zakrycia”. Domyślamy się, że Riccio na myśli ma fascynację jezuitów konfucjanizmem, którzy nie dostrzegają „niebezpieczeństw” kryjących się w tej doktrynie. Dominikanin bowiem jak zdecydowana większość swoich współpraci

---

<sup>685</sup> Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001, s. 48.

<sup>686</sup> Ibidem.

<sup>687</sup> X. Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009. s. 258.

<sup>688</sup> P. Klistyńska, *Myśl Konfucjusza*, „Acta Erasmiana” XI (2016), s. 76.

<sup>689</sup> K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000, s. 72.

<sup>690</sup> Lib. 1, cap. 2, 6.

sprzeciwiał się metodzie akomodacyjnej jezuitów, która akceptowała uczestnictwo miejscowych katolików w tradycyjnych obrzędach konfucjańskich, a nawet prowadziła czasem do łączenia ich z liturgią. Wyraz swojej dezaprobaty wobec tzw. rytów chińskich Riccio wyłożył już na pierwszych kartach rękopisu, przepisując dekret Kongregacji Nauki Wiary<sup>691</sup> z 1645 roku, który potępiał i zakazywał ich stosowania. Sam przecież towarzyszył ojcu Juanowi Bautista Moralesowi, kiedy ten starał się w Rzymie o wydanie stosownego dokumentu. Jego najbliższe otoczenie miało więc na niego silny wpływ w tej kwestii.

Riccio uważał, że konfucjanizm jest religią „tak starą” (*tan antigua*), że swoje początki wywodzi od wnuka lub prawnuka Noego, który nazywał się Fohy i był pierwszym władcą Chin, około 150 lat po potopie.<sup>692</sup> Autorowi rękopisu zapewne chodziło o Fuxi, jedna z najważniejszych postaci mitologicznych i bóstw chińskich, które nabrało jednak znaczenia dopiero za czasów dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.).<sup>693</sup> Miał być bratem i jednocześnie mężem bogini Nüwy, z którą wspólnie stworzyli<sup>694</sup> lub odtworzyli ludzkość po wielkim potopie<sup>695</sup>. Zaliczany był to pierwszego z Trzech Dostojnych i Pięciu Cesarzy, którzy według legend mieli być pierwszymi władcami Chin.<sup>696</sup> Oni też mieli być twórcami wielu

---

<sup>691</sup> Por. R. Skowronek, *Kongregacja Ewangelizowania Narodów w rozwoju historyczno-prawnym*, Prawo Kanoniczne, t. 16 (1973), nr 3-4; F. Jabłoński, *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów w 390. rocznicę jej powstania (1622-2012)*, Studia i Materiały Misjologiczne, Warszawa 2012.

<sup>692</sup> Lib. 1, cap. 2, 7.

<sup>693</sup> A. Birrell, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 44.

<sup>694</sup> L. Yang, D. An, J.A. Turner, *Handbook of Chinese Mythology*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005, s. 118-119.

<sup>695</sup> Ibidem, s. 121. Opowieści o wielkiej globalnej powodzi istnieją w niemal wszystkich kulturach świata. W chińskiej mitologii istnieje kilka opowiadań na temat stworzenia ludzkości. Najstarsze i jedno z najsłynniejszych i dotyczących Nüwy głosi, że bogini ulepiła z gliny arystokratów, a kiedy jej się to znudziło, to zanurzyła gałąź w błocie i zaczęła przyskać nim wokół siebie, z czego powstały ludzie niższych klas społecznych. Mit pochodzi z czasów dynastii Han, a więc wiele lat po Konfucjuszu, zob. K. Kierzkowski, *Społeczno-religijne uwarunkowania wczesnej kultury chińskiej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW” 12 (2014) 1, s. 120.

<sup>696</sup> Ch.O. Hucker, *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford: Stanford University Press, 1975, s. 22.

wynalazków ludzkości jak ogień czy rolnictwo.<sup>697</sup> Podobieństwo mitologicznych opowieści o wielkim potopie skłoniło dominikanina zapewne do uznania Fuxi za bezpośredniego krewnego Noego. Według biblii od jego synów bowiem mieli wywodzić się wszyscy mieszkańcy ziemi.<sup>698</sup> Misjonarz – co nie dziwi – musiał być zatem mocno przekonany co do prawdziwości biblijnej genealogii. Widać też wyraźnie, że był dobrze zorientowany w chińskiej mitologii.

Riccio przytoczył także teorię jezuitów Juana Rodrigueza<sup>699</sup> i Niccolo Longobardo<sup>700</sup> na temat pochodzenia legendarnego pierwszego władcy Chin. Fuxi miał być tożsamy z Zaratusztrą, którego Riccio za pośrednictwem tych dwóch jezuitów określił jako *Fran Zoroaster*, króla Baktirii i księcia magów chaldejskich, który miał zapoczątkować wiele religii Zachodu, a potem nadać też zasady konfucjanizmu w Chinach. Powołując się na Berossosa stwierdził, że Zaratusztrą i Fuxi mógł być Cham, drugi syn Noego.<sup>701</sup>

W żadnym wypadku autor rękopisu nie myli jednak Fuxi z Konfucjuszem. Dokładnie jego biografię opisał w rozdziale 12 pierwszej księgi. Choć upatrywanie źródeł konfucjanizmu w działalności legendarnego Fuxi może wydawać się z tym sprzeczne, to przecież sam Konfucjusz twierdził, że nie tyle tworzy nową doktrynę, co chce przywrócić dawne obyczaje.<sup>702</sup> Prawdopodobnie Riccio doskonale wiedział o takim nastawieniu chińskiego filozofa i domyślnie poszukiwał źródeł nauk konfucjańskich u samych mitycznych początków

---

<sup>697</sup> W.S. Morton, Ch.M. Lewis, *China: Its History and Culture*, New York: McGraw-Hill, 2005, s. 14.

<sup>698</sup> „Oto szczepy synów Noego według ich pokrewieństwa i według narodów. Od nich to wywodzą się ludy na ziemi po potopie”, por. Biblia Tysiąclecia, Rdz, 10, 32.

<sup>699</sup> Postać nieznana. Nie wiadomo, kogo Riccio miał na myśli.

<sup>700</sup> Biografię Niccolo Longobardi można znaleźć w: E. Corsi, Longobardo, Niccolò, [w:] *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 65, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, lub w wersji elektronicznej na stronie wydawnictwa - [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-longobardo_%28Dizionario-Biografico%29/) [Dostęp z dn. 17.04.2023].

<sup>701</sup> V. Riccio, lib. 1, cap. 2, 7.

<sup>702</sup> *Mistrz powiedział: „Przekazuję, nie tworzę. Jestem prawdomówny i oddany [wzorom z] przeszłości* (Analekta, VII, 1), por. Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018, s. 74.

cywilizacji Państwa Środka. Nie wyraził wszakże nigdzie tego wprost, dlatego czytelnik może mieć wrażenie, że misjonarz podał dwie sprzeczne ze sobą informacje.

Swoją biografię Konfucjusza Riccio rozpoczął od stwierdzenia, że wiele jest sprzecznych opinii na jego temat. Pisał, że „niektórzy czynią go zdolnym do zbawienia, inni wrzucają w głębokie czeluście piekielne, jedni nazywają go filozofem przystosowanym do prawa naturalnego, inni z kolei ateistą i zwykłym bałwochwalcą” (*haziendole capaz algunos de Salvacion, y otros arrojandolo en el profundo del Infierno, llamandole unos Filosofo ajustado a al ley natural, y otros Atheista y mero Idolatra*).<sup>703</sup> Dodał, że opowie jego życie zgodnie z prawdą, aby każdy mógł osądzić sam.<sup>704</sup>

Wróćmy jednak na chwilę do rozdziału 2, ponieważ misjonarz opisał w nim doktrynę Konfucjusza zupełnie inaczej niż w biograficznym rozdziale 12. W tym pierwszym Riccio wymienił siedem filarów konfucjanizmu, które raczej opisują klasyczną chińską kosmologię niż same tylko idee głoszone przez Konfucjusza i jego następców.

Za pierwszy z nich uważał on „Pierwszą Przyczynę” (*Primera Causa*), która jest źródłem wszystkich rzeczy i nie posiada początku ani końca. Określił ją również jako *Ly*. Dominikanin dodał, że ta „Pierwsza Przyczyna” nie posiada ani życia, ani wiedzy, ani żadnej aktywności.<sup>705</sup> Za drugi uznał „powietrze elementarne” (*ayre elementar*), które wypływa z „Pierwszej Przyczyny”. Jest ono ograniczone i skończone oraz przekształca się w chaos, które kronikarz określił słowami „Tay Kie”, „Hoentun” i „Hoenlun”.<sup>706</sup> Prawdopodobnie zapisał pojęcia

---

<sup>703</sup> Lib. 1, cap. 12, 1.

<sup>704</sup> Lib. 1, cap. 12, 1.

<sup>705</sup> Lib. 1, cap. 2, 8.

<sup>706</sup> Lib., 1, cap. 2, 9.

*taiji* (太极) – *Najwyższa Ostateczność* lub *Najwyższa Granica*<sup>707</sup>, pierwotne źródło wszystkich rzeczy stworzonych, oraz *hundun* (混沌) i *hunluan* (混乱), czyli właśnie chaos. Przy czym słowo *hundun* rzeczywiście określa Chaos jako przedwieczny stan wszechświata, *hunluan* zaś oznacza nieporządek. Trzecim filarem ma być według misjonarza podział „powietrza”, które przekształca się w „Tay Kie” na dwie formy nazywane „Liangy” i „Inyang”.<sup>708</sup> *Księga przemian*, należąca do konfucjańskiego pięcioksięgu, głosiła, że *taiji* dzieli się na Dwie Formy oraz słynne *Yin* (阴) i *Yang* (阳).<sup>709</sup>

Jako czwarty fundament Riccio wymienił teorię pięciu przemian. W wyniku oddziaływania na siebie *Yin* i *Yang* powstaje pięć żywiołów: woda, ogień, metal, drewno i ziemia.<sup>710</sup> Po piąte to właśnie *Yinyang* stworzyło niebo i ziemię. Z czystego i jasnego *Yang* narodziło się niebo, z ciemnego i nieprzejrzystego *Yin* powstała ziemia. Z kolei ze zjednoczenia tych dwóch pojawili się mężczyzna i kobieta. Stąd wyprowadza autor manuskryptu przyczynę nazywania cesarza Chin „Tienchu”, czyli „syn nieba”.<sup>711</sup> Dzisiejszy zapis cesarskiego tytułu „syn nieba” w systemie pinyin to *tianzi* (天子). Zapis Ricciego może błędnie przypominać inne słowo, a mianowicie *tianzhu* (天主), czyli Pan Niebios. Było ono stosowane przez jezuitów na określenie chrześcijańskiego Boga. Do dzisiaj jest to w oficjalnej terminologii kościelnej chiński odpowiednik naszego słowa „Bóg”. Stąd katolicyzm w języku chińskim to *tianzhujiao* (天主教), a więc nauka Pana Niebios. Pamiętajmy, że kronikarz przebywał przede wszystkim z ludnością

---

<sup>707</sup> Współczesne słowniki tłumaczą 太极 jako *Supreme Ultimate* (Pleco), co możemy przełożyć jako *Najwyższa Ostateczność*. W literaturze występuje także *Najwyższa Granica*, por. Feng Youlan, *Op Cit.*, s. 305.

<sup>708</sup> Lib. 1, cap. 2, 10.

<sup>709</sup> Feng Youlan, *Op. Cit.*, s. 194.

<sup>710</sup> Lib. 1, cap. 2, 11.

<sup>711</sup> Lib. 1, cap. 2, 12.

posługującą się chińskim językiem hakka<sup>712</sup>, nie tak jak jezuici, którzy byli głównie wśród mandarynów. W transkrypcji opartej na hakka *tianzi* zapisywano identycznie jak *tianzhu*, a więc *thien-chu*.

Po szóste wszystkie byty są ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie na siebie oddziałują, ostatecznie przemieniając się w jedność. Riccio określił to łacińskim sformułowaniem *omnia sunt unam et omnia reducuntur ad unum*, czyli wszystko stanowi jedność i prowadzi do jednego. Wszystko bierze początek od „Pierwszej Przyczyny” i na niej się kończy poprzez powrót do niej, by ponownie z niej mogło powstać wszystko.<sup>713</sup> Siódmy filar podsumował w następujący sposób:

*Séptima: supuesto que omnia sunt unam, consiguientemente dicen, que toadas las cosas son una sustancia, y de una naturaleza, y que solo difieren por las figuras externas, y por las calidades del dicho aire, y estas calidades son cuatro, Ching, Pien, Tung, Se. El Ching quiere decir recto. Constante y puro. El Pien, obliquo, inconstante, y turbio. El Tung, penetrante, y sutil; y el Se, obtuso, y craso. Los que reziben el Ching, y el Tung, que son buenas calidades, quedan hombres: y quien las otras dos (que son malas), quedan animales, plantas, yerbas: etc. Con lo cual, claramente se vee que no conocen los chinos substancia espiritual, pues no ay alguna que no proceda de aquella materia primera llamada Ly, que emos dicho arriva, y asi deve ser material y mucho mas por ser todas las cosas (en su parecer de ellos), de una substancia, y naturaleza. Por lo cual dicen que aun las virtudes morales dimanen del Ly, aunque no como calificado por el ayre dicho, sino ab eo tanquam a prima causa universalis, in quantum universalis.*<sup>714</sup>

---

<sup>712</sup> Więcej o języku Hakka zob. Ch. Wen, *Kejia fangyan*, Guangzhou: South China University of Technology Press, 2005, lub starszą książkę w języku angielskim: M.J. Hashimoto, *Hakka dialect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

<sup>713</sup> Lib. 1, cap. 2, 13.

<sup>714</sup> Lib. I, cap. 2, 14.

Wszystkie rzeczy są tej samej substancji i posiadają tę samą naturę, lecz różnią się co do formy (zewnętrznego kształtu), jak i właściwości, które posiadają. Tych „chińskich” właściwości Riccio wymienił cztery: dwie dobre i dwie złe. „Ching” odpowiada za stałość i czystość, „Tung” zaś za przenikliwość i subtelność. „Pien” cechuje się słabością i niestałością, z kolei „Se” głupotą i prostactwem. Dwie dobre właściwości czynią ludźmi, te dwie złe zaś zwierzęta i rośliny. Misjonarz próbował dowodzić zatem, że w filozofii konfucjańskiej nie ma miejsca na rzeczy duchowe, skoro wszystko jest tej samej substancji i natury materialnej. Katolicyzm korzystając z filozofii greckiej zróżnicował jednak różne natury i substancje, chociażby naturę Bożą i ludzką. Chrystus z kolei połączył w sobie te dwie natury, o czym nauczanie potwierdził Sobór w Chalcedonie w 451 roku.<sup>715</sup>

Widzimy zatem, że Ricciego i misjonarzy interesowało to, jak Chińczycy opisują stworzenie świata i człowieka oraz pochodzenie wszystkich rzeczy. Konfucjanizm w tym zakresie przejął wiele z pradawnej kosmologii chińskiej, dodając do tego swoje komentarze i odcienie. Zakonnicy bowiem chcieli przekazać ludziom, do których zostali posłani, że początkiem wszystkiego nie jest jakaś bezosobowa energia, lecz Bóg, który jest w Trzech Osobach, i że człowiek

---

<sup>715</sup> „Idąc więc za świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy, żeby wyznawać naszego Pana Jezusa Chrystusa jako jednego i tego samego Syna: ten sam jest doskonały w Bóstwie i ten sam doskonały w człowieczeństwie; ten sam jest prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem [złożonym] z rozsądnej duszy i ciała; ten sam według Bóstwa jest współistotny Ojcu i ten sam według człowieczeństwa, pod każdym względem podobny do nas, z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15); ten sam z jednej strony według Bóstwa został zrodzony przed wiekami z Ojca, ten sam z drugiej strony według człowieczeństwa w ostatnich dniach ze względu na nas i dla naszego zbawienia narodził się z Maryi, Dziewicy (i) Bogarodzicy. Jeden i ten sam jest Chrystus, jednorodzony Syn i Pan w dwóch naturach bez zmieszania, niezmienny, nie podzielony i jest poznawany jako niepodzielny, przy czym nie jest podniesiona różnica natur z powodu zjednoczenia, a raczej pozostaje zauważona właściwość każdej z dwóch natur i jednoczy się w jednej osobie i w jednej hipostazie; jednorodzony Syn, Bóg, Słowo, Pan Jezus Chrystus, nie podzielony albo rozdzielony w dwóch osobach, lecz jeden jest i ten sam, jak to wcześniej pouczyli nas Prorocy i sam Chrystus i zostało nam przekazane wyznanie Ojców”, por. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2007, ss. 72-73.

nie stanowi wypadkowej kosmicznych sił, lecz posiada konkretną godność i przeznaczenie, bo sam Syn Boży umarł za niego. Zdaje się, że dlatego właśnie kronikarz, cytując zresztą innych misjonarzy, koncentruje się najpierw na tych aspektach konfucjanizmu, które niekoniecznie są dla niego kluczowe i łączą tę doktrynę z innymi religiami i wierzeniami chińskimi. Po drugie dominikanin chciał wydatnie pokazać, że nauka Konfucjusza mimo swego materializmu stanowi pewną duchowość, zawierającą na dodatek u swych podstaw elementy jawnie sprzeczne z chrześcijaństwem, a nie tylko świecką doktryną filozoficzną jak to przedstawiali misjonarze z Towarzystwa Jezusowego.

Kiedy jednak zajrzemy do biografii Konfucjusza to znowu możemy dostrzec pewną pozorną sprzeczność. Opisuje bowiem nauczanie tego chińskiego filozofa w sposób, który może wskazywać na liczne podobieństwa nie tylko do klasycznej filozofii greckiej, lecz także do chrześcijaństwa. Dodaje ponadto, że jest to podsumowanie całej konfucjańskiej doktryny jakby zaprzeczając swoim własnym słowom sprzed kilku rozdziałów.

*La doctrina pues deste Filosofo consistia en esto, se reduzia la naturaleza humana ya con las malas costumbres corrupta, a la antigua, inocencia y ley, en que fue criada como dezia el por el cielo. Y para ello enseñava, que los medios necesario para conseguirlo, eran servir al cielo, temerle y honrrarle, amar al proximo, como a si mesmo, vencerse a si, y sus passiones, y sugetarse la razon, conta lo qual jamas se havia de hazer ni con el pensamiento, ni con la palabra, ni con la obra. Esta era la summa se su Filosofia.<sup>716</sup>*

---

<sup>716</sup> „Doktryna tego filozofa polegała na tym, że natura ludzka została już sprowadzona do zepsucia złych obyczajów, do dawnej niewinności i prawa, w których została (jak powiedział) wychowana przez niebo. I w tym celu nauczał, że koniecznymi środkami do osiągnięcia tego celu jest służenie niebu, baczenie się go i szanowanie go, kochanie bliźniego jak siebie samego, przewycięzanie siebie i swoich namiętności oraz poddanie się rozumowi, który nigdy



Tym razem za najważniejsze tezy konfucjanizmu uznał kwestię zepsucia natury ludzkiej przez złe obyczaje, które odwróciły ludzi od dawnej niewinności i prawa nadanego przez Niebo (天).<sup>717</sup> W celu odwrócenia sytuacji należy czcić Niebo, zapanować nad własnymi namiętnościami i podporządkować swoje czyny rozumowi, jak również kochać bliźniego jak siebie samego. Co więcej, dominikanin przypisuje Konfucjuszowi iście chrześcijańskie cnoty a nawet ogłoszenie prorocstwa o przyjściu mesjasza. Za swoje konsekwentne nauczanie i sprzeciw wobec złego postępowania władcy, któremu służył, przez lata był zmuszony wędrować od królestwa do królestwa. Wszędzie był wyganiany i cierpiał nędzę.<sup>718</sup> *No era el KungFuZu, como otros maestros, que dicen, y no hazen* („Konfucjusz nie był jak inni mistrzowie, którzy mówią, ale nie robią”).<sup>719</sup> Miał znosić te przeciwności z wielką godnością – „nie bał się cierpieć śmierci za cnotę” (*no temia sufrir la muerte por la virtud*).<sup>720</sup> Riccio przytoczył jego słowa, w których ogłaszał, że to Niebo dało mu cnotę, która pomaga mu przetrwać trudności i pokładać w nim nadzieję.<sup>721</sup> Misjonarz dodaje, że Konfucjusz miał odznaczać się głęboką pokorą.

*Professava notable modestia y humildad en lo que enseñaba,  
afirmando no ser suya la doctrina, sino de los antiguos en cuyos libros*

---

wcześniej nie był znany. ani myślą, ani słowem, ani czynem. To było podsumowanie jego filozofii.” Por. Lib. I, cap. 12, 6.

<sup>717</sup> Niebo w wierzeniach chińskich występuje zazwyczaj jako najwyższy byt kierujący światem i dający mandat do rządzenia cesarzom oraz jako źródło prawa naturalnego, zob. X. Yao, *Op. Cit.*, s. 144.

<sup>718</sup> Lib. 1, cap. 12, 4.

<sup>719</sup> Lib. 1, cap. 12, 7.

<sup>720</sup> Lib. 1, cap. 12, 4.

<sup>721</sup> *Si el Cielo enjirió en mi y me dio virtud tal que pueda estrivar y poner en el mis esperanzas, quien finalmente me ha de empezer?* Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 12, 4; Prawdopodobnie Riccio tłumaczył ten fragment: 天生德於予，桓魋其如予何？ „Niebo zrodziło cnotę moralną (*de* 德), która jest we mnie. Cóż może mi uczynić Huan Tui?” (Analekta, VII, 23), por. Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018, s. 80.

*habia estudiado: Por lo qual todas sus acciones llamava pequenas, y humildes, que la unica aflicion de su corazon era el considerar, quan perezoso era en los estudios, quan inconstante en la ensenanza, quan desatento en aprovecharse en la virtud, y quan negligente en emendar a si mesmo. No permittia le llamassen con titulo de sabio, y decia que ingenuamente confessava no tener capacidad para caminar al grado de perfecto o de Sancto.*<sup>722</sup>

W tym samym akapicie Riccio podał, że Konfucjusz wskazywał na Zachód jako miejsce, gdzie można znaleźć świętych. Misjonarz przypuszczał, że może chodzić na przykład o Salomona, bo jak tłumaczy „Judea leży na zachód od tego Królestwa, a za świętych uznaje się w tym języku nie tylko ludzi cnotliwych, lecz także mądrych” (*la Judea cae al poniente de este Reino: y por santos se entienden en esta lengua no solo los virtuosos, sino los sabios tambien*).<sup>723</sup> Jak sugeruje autor rękopisu, sława Salomona mogła dotrzeć do uszu Chińczyków za pośrednictwem Malaki, gdzie mieli oni mieć sposobność spotkać się z okrętami wysłanymi przez Salomona dla pozyskania złota i ofiru.<sup>724</sup> Jak dodaje, „Pan pozwolił temu Filozofowi przepowiedzieć coś o Mesjaszu, który miał przyjść” (*permitió el Senor que este Filosofo vaticinasse algo del Mesias que habia de venir*).<sup>725</sup> Misjonarz, podając przykład greckich Sybill, podsumował, że w takim

---

<sup>722</sup> „Wyznawał niezwykłą skromność i pokorę w tym, czego nauczał, twierdząc, że doktryna ta nie była jego własną, lecz starożytnych, których księgi studiował: Z tego powodu wszystkie swoje czyny nazywał małymi i pokornymi, że utrapieniem jego serca była refleksja nad tym, jak leniwy był w nauce, jak niestały w nauczaniu, jak niedbały w korzystaniu z cnoty i jak niesumienny w poprawianiu się. Nie dał się nazwać mądrym człowiekiem i powiedział, że prostodusznie wyznawał, że nie ma zdolności do osiągnięcia stopnia Doskonałego lub Świętego“. Por. Lib. 1, cap. 12, 8.

<sup>723</sup> Lib. 1, cap. 12, 8.

<sup>724</sup> [Salomon] *cuya fama pudo llegar haste este Imperio porque muchos anos habia que Salomon habia muerto, y facilitavase esto en quanto las armadas, que despachava Salomon (para cargar Oro) al Ophyr podian tener comunicacion con los Chinos, que tambien navegavan a la mesma tierra, que es la que ahora se llama Malaca*, por. Lib. 1, cap. 12, 8.

<sup>725</sup> Lib. 1, cap. 12, 8.

wypadku nie powinno dziwić, że „inni poganie” (*otros gentiles*) przepowiadali nadejście Chrystusa „z większą jasnością” (*con mayor Claridad*).<sup>726</sup> Riccio zasugerował zatem, że w zachowanych słowach Konfucjusza można doszukiwać się proroctwa na temat Chrystusa, ale w porównaniu z zachodnimi nieżydowskimi prorokami przedchrześcijańskimi mogą się one wydawać dosyć mgliste. Riccio zaznaczył, że był bardzo ceniony przez uczniów. „Opłakiwali śmierć filozofa jego uczniowie przez cały rok, niektórzy przez trzy lata, a Zu Cung<sup>727</sup> przez sześć”.<sup>728</sup>

Można odnieść wrażenie, że w pewnym sensie dominikanin zachwyił się Konfucjuszem i wyraził to wystarczająco jasno w rozdziale 12 pierwszej księgi. Nieco to zaskakujące, biorąc pod uwagę, że jeszcze przed chwilą nazywał konfucjanizm religią „najbardziej niebezpieczną” (*mas peligrosa*) ze wszystkich w Chinach.<sup>729</sup> Kiedy czytamy dalej rozdział 12, to zaczyna się wszystko rozjaśniać.

Po pierwsze, wydaje się, że dominikanin starał się w pierwszej części rozdziału przedstawić w dobrym świetle cnoty Konfucjusza oraz opisać „pozytywne cechy” jego nauczania, by wyjaśnić, dlaczego jezuici uważają konfucjanizm za doktrynę niesprzeczną z chrześcijaństwem, jeśli mu wręcz nie bliską. W tym celu podał najpierw te „jezuickie” elementy konfucjanizmu. W tym kontekście nie dziwi, że autor rękopisu w drugim rozdziale nazwał doktrynę Konfucjusza nie tylko „najbardziej niebezpieczną”, ale i „podstępą” (*solapada*).<sup>730</sup> Ten podstęp polegał na tym, że konfucjanizm na pierwszy rzut oka może sprawiać wrażenie religii wręcz bezpośrednio przygotowującej do przyjścia Chrystusa.

Po drugie, Riccio zwrócił uwagę, że za czasów cesarza Shi Huangdi lub

---

<sup>726</sup> Lib. 1, cap. 12, 8.

<sup>727</sup> Chodzi o Zigonga, Duanmu Ci.

<sup>728</sup> *Lloraron la muerte del Filósofo sus discipulos por un ano entero, algunos por tres, y Zu cung, por seis*, por. Lib. 1, cap. 12, 12.

<sup>729</sup> Por. Lib. 1, cap. 2, 6.

<sup>730</sup> Lib. 1, cap. 2, 6.

inaczej Qin Shi Huang<sup>731</sup> (panował w latach 221 – 210 p.n.e.), założyciela dynastii Qi<sup>732</sup>, księgi konfucjańskie zostały spalone, a filozofowie podstępnie zamordowani.<sup>733</sup> Misjonarz zastanawiał się, czy prawdziwe nauczanie Konfucjusza rzeczywiście przetrwało czy może jego doktrynę odtworzono błędnie lub wręcz dodano do niej coś zupełnie nowego.

*En esta ocasion pudo ser que pereciessen las verdaderas obras del KungFuZu, y que despues ayan Salido adulteradas, en parte; porque dizen, que muerto dicho Rey vovlieron a sacarlas a luz China, pues avian perecido todos, pudieron errar dejando, o anadiendo lo que el Filosofo nunca dijo, o pensó.<sup>734</sup>*

Riccio dopuszczał zatem możliwość, że czysta doktryna Konfucjusza została zafałszowana i dodano do niej bałwochwalstwo. Rzeczywiście podkreślił, że filozof zajmował się raczej „rzeczami widzialnymi niż niewidzialnymi”.<sup>735</sup> Zauważa przy tym, że w należącej do Pięcioksięgu konfucjańskiego Księżde Przemian<sup>736</sup> wyraźnie mówi o sprawach opisanego wcześniej przez Ricciego w rozdziale rękopisu, które nijak nie pasują do chrześcijańskiej wizji świata.<sup>737</sup> Wówczas powszechnie uważano, że autorem całego Pięcioksięgu był

---

<sup>731</sup> W rękopisie występuje jako *Zin xy hoang*.

<sup>732</sup> Nazywany Pierwszym Cesarzem. To on bowiem zjednoczył Chiny w jeden organizm państwowy i ustanowił cesarstwo. Jego biografię można przeczytać w języku angielskim: R.W. L. Guisso, C. Pagani, D. Miller, *The First Emperor of China*, New York: Birch Lane Press, 1989.

<sup>733</sup> Lib. 2, cap. 12, 15.

<sup>734</sup> „Przy tej okazji mogło się zdarzyć, że prawdziwe dzieła Konfucjusza zaginęły, a później wyszły częściowo zafałszowane; ponieważ mówią, że po śmierci króla Chiny ponownie wydobyły je na światło dzienne, ponieważ wszyscy zginęli, mogli pomylić się pozostawiając lub dodając to, czego filozof nigdy nie powiedział ani nie pomyślał“, por. Lib. 1, cap. 12, 15.

<sup>735</sup> Lib. 1, cap. 2, 19.

<sup>736</sup> W rękopisie nazwanej *ye quing*, zob. Lib. 1, cap. 12, 17.

<sup>737</sup> Lib. 1, cap. 12, 17.

Konfucjusz.<sup>738</sup> Misjonarz zwrócił też uwagę, że chiński filozof był wielkim orędownikiem kultu przodków oraz tego, by w jego trakcie zachowywać się tak, jakby duchy zmarłych były obecne, co przecież stanowiło jeden z kluczowych elementów sporu o tzw. ryty chińskie.<sup>739</sup>

Jak mówił na ten temat są „wielkie debaty” (*grandes debates*), a cały spór charakteryzuje się „irytującą przewlekłością” (*enfadosa prolijidad*).<sup>740</sup> Wyraźnie widać, że uważał tę kontrowersję za męczącą, tym bardziej że te sprawy to „rzecz konieczna dla dobra i zbawienia ludzi” (*necesaria para el bien, y la salvacion de los hombres*).<sup>741</sup> Ostatecznie misjonarz zaproponował pewne rozwiązania:

*Y quanto al punto, si se salvó el Kung Fu Zu, pues fue antes de la venida de Cristo! Respondo que si guardó el derecho natural, pudo salvarse: però como por su confusa, o adulterada doctrina no se puede conocer lo primero menos se puede entender lo segundo. Esto es lo que puedo decir de este Confuso, Kung fuzu, dejando que cada uno juzque lo que le pareciere mas conforme a la fee clarissima de Dios señor nuestro: que es la unica vereda que nos ensena la eterna Salvacion.*<sup>742</sup>

Dominikanin stwierdził, że Konfucjusz jak najbardziej mógł zostać zbawiony, jeśli tylko zachowywał prawo naturalne. Problem polegał na tym, że

---

<sup>738</sup> Istnieje dyskusja, jaki był wkład Konfucjusza w powstanie tych ksiąg, zob. Yao Xinzhong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009. ss. 54-56.

<sup>739</sup> Lib. 1, cap. 12, 20.

<sup>740</sup> Lib. 1, cap. 12, 21.

<sup>741</sup> Lib. 1, cap. 12, 21.

<sup>742</sup> „I co do rzeczy, jeśli Kung Fu Zu został zbawiony, to było to przed przyjściem Chrystusa! Odpowiadam, że gdyby zachował prawo naturalne, mógłby zostać zbawiony; ale jeśli chodzi o jego pomieszaną lub zafałszowaną doktrynę, nie można poznać pierwszej, a tym bardziej drugiej nie można zrozumieć. Oto, co mogę powiedzieć o tym Pomieszanym, Kung fuzu, pozostawiając każdemu osąd, co wydaje się najbardziej zgodne z bardzo jasno wyrażoną wiarą w Boga, naszego Pana: że jest to jedyna ścieżka, która uczy nas wiecznego zbawienia.” Por. Lib. 1, cap. 12, 21.

wokół dzieł i nauczania Konfucjusza było tak wielkie „zamieszanie”, że niczego nie da się zawyrokować na pewno – czy Konfucjusz był „bałwochwalcą” i czego tak naprawdę nauczał. Riccio zostawił czytelnikom wydanie ostatecznej opinii, której jakoby się nie podjął. Zaleca jedynie podążanie ścieżką Ewangelii, która jest „wiarą najjaśniejszą” (*la fee clarissima*) tzn. nie ma takich wątpliwości jak w przypadku konfucjanizmu. Jego sugestia jest zatem bardzo klarowna, mimo że wyciągnięcie wniosków zostawił czytelnikom – skoro nie możemy z całą pewnością powiedzieć, czym tak naprawdę jest doktryna Konfucjusza, to lepiej iść za sprawami pewnymi, a jego nauczanie odłożyć na bok. Nie wprost, ale dość klarownie opowiedział się przeciwko tzw. rytom chińskim i akomodacji do katolicyzmu pewnym zwyczajów i nauk pochodzących z konfucjanizmu.

To „zamieszanie” podane przez Ricciego nie jest nieuzasadnione. Przecież następcy Konfucjusza nie zgadzali się nawet w takich kwestiach jak natura ludzka, co dla misjonarza katolickiego było rzeczą istotną. Menzi uważał, że człowiek jest z natury dobry – musi jedynie rozwijać cnoty, których załączki posiada od urodzenia.<sup>743</sup> Xunzi, przeciwnie, twierdził, że człowiek z natury jest zły i od samych narodzin egoistycznie poszukuje jedynie własnych korzyści. Tylko kultura i odpowiednie wychowanie może uczynić go człowiekiem cnotliwym.<sup>744</sup> Uczniowie Konfucjusza mieli więc sprzeczne poglądy na tematy, które dla chrześcijaństwa są niezwykle istotne. Sęk w tym, że starożytny konfucjanizm po prostu kładł nacisk na porządek społeczny i państwowy, spekulatywne rozważania na temat bóstw czy natury zostawiając nieco z boku. Stąd Menzi mógł uważać, że Niebo jest źródłem cnoty, a Xunzi twierdzić, że jedynie prawem naturalnym.<sup>745</sup>

Przeciwnie katolicyzm traktuje kwestie polityki czy organizacji społecznej jako zmienne i nie przykładają do nich aż takiej wagi, żądając jedynie, aby były

---

<sup>743</sup> Yao Xinzhong, *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, ss. 162-163.

<sup>744</sup> Ibidem. 163-164.

<sup>745</sup> Ibidem, s. 163.

zgodne z zasadami moralnymi i – dawniej – wspierały Kościół w jego misji, a – obecnie – zapewniały wolność religijną<sup>746</sup>. Natomiast prawdy dotyczące tego jaki jest Bóg czy natura ludzka są bezdyskusyjne. To z nauczania o tym, że natura ludzka jest dobra, lecz skażona grzechem pierworodnym, kształtuje się centralna dla chrześcijaństwa doktryna o odkupieniu ludzkości przez Mesjasza. Jeśli bowiem natura ludzka jest dobra, a grzech pierworodny nie istnieje, to nie potrzeba zbawiciela ani łaski Bożej. Jeśli z kolei jest zła lub całkowicie zepsuta przez grzech pierworodny, to człowiek właściwie pozbawiony jest wolnej woli, a jego starania nie mają najmniejszego znaczenia – to Bóg od początku predestynuje do nieba lub piekła.<sup>747</sup> Tutaj powstawało spięcie, bo w myśli Konfucjusza nie było miejsca dla odkupiciela.

Misjonarz podał zatem cztery konkluzje wynikające z filozofii chińskiej i nauczania Konfucjusza. Do każdego wniosku wymienił dowody z klasyków chińskich, które potwierdzają stawiane przez Ricciego tezy. Pierwszym twierdzeniem jest, że „wszystkie duchy czczone przez Chińczyków są tej samej i jednej substancji jak rzeczy, w których są i przebywają” (*Todos los espíritus adorados por los chinos son la misma y una sustancia con las cosas en que residen y estan*).<sup>748</sup> Powołał się najpierw na wspomniane wcześniej twierdzenie filozofii chińskiej, że wszystko stanowi jedno i jest tej samej substancji.<sup>749</sup> Potem odnosi się do księgi, którą przypisuje Konfucjuszowi i nazywa *Chung yung*, oraz myśli niejakiego *Ching Zu*, którego nazywa „cenionym autorem“ (*autor estimado*).<sup>750</sup> W pierwszym wypadku bez wątpienia autor rękopisu ma na myśli należąca do

---

<sup>746</sup> Współczesne nauczanie Kościoła o wolności religijnej na Soborze Watykańskim II w deklaracji „*Dignitatis Humanae*”.

<sup>747</sup> Tak kształtowała się doktryna protestancka, przyjmując w niektórych wyznaniach radykalną naukę o predestynacji, jak w przypadku Jana Kalwina, który twierdził, że zbawienie oferuje Bóg jedynie wybranym, zob. A. Szwed, *Fideizm Jana Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji*, „*Argument: Biannual Pholisophical Journal*” vol 5 (2/2015), s. 484.

<sup>748</sup> Lib. 1, cap. 2, 16.

<sup>749</sup> Riccio powołuje się na punkt 13, ale podobną myśl rozwija dalej w punkcie 14.

<sup>750</sup> Lib. 1, cap. 2, 16.

Czteroksięgu konfucjańskiego „Doktrynę Środka“, czyli „Zhongyong” (中庸), która wyraża klasyczną duchowość Państwa Środka, wspólną także dla taoizmu oraz chińskiego buddyzmu<sup>751</sup>. Riccio zacytował fragment, który głosi, że „duchy są substancją rzeczy, których nie można od niej oddzielić, bo inaczej zostałyby ona unicestwiona” (*los espiritus son la sustancia de la cossa, ni se puede separar della, porque alias se destruyera*).<sup>752</sup> Problem polega na tym, że tekst Doktryny Środka nie zawiera takiego stwierdzenia, a przynajmniej ja takiego nie znalazłem.<sup>753</sup> Autor manuskryptu albo źle zrozumiał i przetłumaczył fragment traktatu, albo pomylił dzieło, albo przepisał z innej książki, w której znajdował się błąd. Istnieje też oczywiście możliwość, że celowo chciał wprowadzić czytelnika w błąd. Przypomnijmy, że są to fragmenty kroniki, które są polemiką z jezuickim podejściem do filozofii i duchowości Chin.

Kłopotliwe również pozostaje zidentyfikowanie „cenionego autora” *Ching Zu*. Misjonarz początkowo nie podał nazwy dzieła „cenionego autora”, do którego się odwołuje. Może to być Zengzi (505 – 432 p.n.e.), jeden z najbardziej cenionych uczniów Konfucjusza, który przekazał jego nauki dalszym pokoleniom.<sup>754</sup> Jest uznawany za autora „Wielkiej Nauki” (大學).<sup>755</sup> Jednak dalej Riccio zaznaczył, że *Ching Zu* napisał księgę *Chung yung*.<sup>756</sup> W takim wypadku musi chodzić o Zisi (ok. 481–402), zwanym również Kong Ji, któremu przypisywane jest autorstwo „Doktryny Środka”. Wydaje się więc, że misjonarz ma na myśli jego komentarze do tego dzieła. W takim wypadku tok rozumowania Ricciego byłby spójny: autorem głównym „Doktryny Środka” jest Konfucjusz, a

---

<sup>751</sup> Por. B. Szymańska, *Chiński buddyzm Chan*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.

<sup>752</sup> Lib. 1, cap. 2, 16.

<sup>753</sup> Tekst Doktryny Środka jest w całości dostępny online. Wersja chińska - [https://so.gushiwen.cn/guwen/book\\_21.aspx](https://so.gushiwen.cn/guwen/book_21.aspx), wersja chińska z klasycznym tłumaczeniem James Legge - <https://ctext.org/liji/zhong-yong> oraz skan oryginału <https://archive.org/details/chineseclasics02legggoog/mode/2up> [Dostęp z dn. 07.01.2023].

<sup>754</sup> Y. Xinzhong, *Op. Cit.*, s. 74.

<sup>755</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>756</sup> Lib. 1, cap. 2, 17.



komentarzy do tej księgi Zisi. Wyjaśniając pierwszą konkluzję odwoływanie się do „Zhongyong” jest zatem niejako w domyśle. Niejasne wciąż pozostaje dlaczego dominikanin miałby określić w rękopisie Zisi jako *Ching Zu*.

Ów *Ching Zu* miał – według Victorio Ricciego – pisać, że *Xangty* (który jest, jak mówią, Panem i Królem Niebios, i o którym sądziło się, że jest Bogiem), jest to jedno i to samo z samym niebem (*el Xangty (que dizen es el Senor y Rey del Cielo, y del cual ubo opinion era Dios), est unum, et idem cum ipso coelo*).<sup>757</sup> Pisząc *Xangty* dominikanin z pewnością miał na myśli Shangdi (上帝), czyli Pan na Wysokościach. W starożytnych Chinach to bóstwo zarządzające społeczeństwem ludzkim i całym wszechświatem. Może być interpretowany jako antropomorficzny byt, który sprawuje władzę nad światem.<sup>758</sup> Na koniec zadał pytanie:

*Pues si de este que es el mayor de todos los espíritus, dizen esto, que diran de los demas, que son inferiores sin comparación a el?*

Jest to w pewnym sensie pytanie retoryczne, które ma potwierdzać pierwszą konkluzję Ricciego na temat myśli chińskiej. Jeżeli w taki sposób myślą o najwyższym bycie, to i podobnie będą sądzić na temat bytów niższych. Z tego w oczach autora rękopisu płynie wniosek, że w filozoficznej i duchowej tradycji Państwa Środka mamy do czynienia ze swoistym panteizmem – wszystko jest jednym. To pierwszy wniosek, który ma podważać możliwość skutecznej chrystianizacji konfucjanizmu.

Drugim wnioskiem jaki Riccio zaprezentował fakt, że w myśli chińskiej „wszystkie te duchy miały początek” (*Todos estos espíritus tuvieron principio*).<sup>759</sup>

---

<sup>757</sup> Lib. 1, cap. 2, 16.

<sup>758</sup> X. Yao, *Op. Cit.*, s. 144.

<sup>759</sup> Lib. 1, cap. 2, 17.

Jako pierwszy dowód przytoczył twierdzenie, że wszystko pochodzi z Chaosu i *Ly*. Jako drugi przytoczył jedną z sentencji *Ching Zu* z „Doktryny Środka”, że „duchy” nie są niczym innym jak działaniami nieba i ziemi oraz „pozostałościami po stworzeniu i zepsuciu” (*vestigios de la generación, y corrupción*), z czego – według Ricciego – wynika, że są materialne, a więc muszą mieć swój początek.<sup>760</sup>

Trzecia konkluzją misjonarza jest, że wszystkie duchy w filozofii chińskiej muszą mieć koniec, ponieważ wszystkie rzeczy ostatecznie się kończą i redukują do *Ly*, Pierwszej Przyczyny.<sup>761</sup> W końcu czwarty wniosek ma podsumować poprzednie i uargumentować, że chiński Shangdi czy konfucjańskie Niebo nie może być utożsamiane z chrześcijańskim Bogiem.

*Cuarta conclusión. Todos los espíritus son sin vida, sin [con]ciencia<sup>762</sup>, y sin libertad. Es claso pues se derivan o manan del Ly, que carece de todas estas perfecciones, como diximos num. 8. Y tambien porque el cielo (aun en sentencia de ellos en el libro 1 de Xu-King, y el libro 26, de Singly) ni vee, ni oye, ni entiende, ni ama, ni aborrece, ni tiene corazón, ni voluntad, ni deliberación alguna luego el espiritu del cielo tampoco vee, oye, etc. Pues es una mesma substancia con el (como quieren ellos) y lo referimos num. 15, arriva, con lo qual, el Xangty, espiritu del cielo, no puede ser Dios.<sup>763</sup>*

Duchy czczone przez Chińczyków są „bez życia, bez świadomości, i bez wolności”. Dla misjonarza dowodem jest fakt, że wszystko przecież wywodzi się od *Ly*, które jest „tych doskonałości pozbawione”. Niebo 天 „ani nie widzi, ani

---

<sup>760</sup> Lib. 1, cap. 2, 17.

<sup>761</sup> Lib. 1, cap. 2, 18.

<sup>762</sup> W kopii XVII-wiecznej przyrostek *con* został zamazany, ale wówczas tekst mógłby brzmieć nielogicznie jako „duchy bez nauki”. Kopista XIX-wieczny zapisał pełen wyraz *conciencia*, co pasuje to kontekstu dużo bardziej, dlatego i my podążamy za tą wersją.

<sup>763</sup> Lib. 1, cap. 2, 19.

nie słyszy, ani nie rozumie, ani nie kocha, ani nie nienawidzi, ani nie ma serca, ani woli”. Jest więc bezosobowym bytem w przeciwieństwie do Boga, który jest w Trzech Osobach. Konfucjańskie Niebo czy Shangdi nie może być więc Bogiem. Do takiego opisu Nieba odwołał się Riccio do I księgi *Xu-King*<sup>764</sup> oraz 26 księgi *Singly*<sup>765</sup>.

Riccio opisywał też buddyzm i taoizm, lecz już nie tak szczegółowo jak konfucjanizm. To bardzo charakterystyczne, że dominikanin wspomina o nich pobieżnie i w gruncie rzeczy o ich doktrynie, a raczej co Riccio o niej wiedział, trzeba przede wszystkim wyczytywać między wierszami, z przytaczanych przez niego opowieści. Według misjonarza z buddyzmu i taoizmu miało powstać z nich wiele innych „sekt”. Wszystkie je określił jako „zabobonne” (*superscticiosas*) i „piekielne” (*infernales*), będące „haniebnymi córkami” (*infames hijas*) tych dwóch głównych religii. Oczywiście wszystkie z nich są „fałszywe” (*falsas*).<sup>766</sup>

Buddyzmowi, który w rękopisie występuje jako *Xiekiao*<sup>767</sup>, poświęcił misjonarz jedynie dwa akapity. W rozdziale na temat religii podał na początku, że to religia, która dotarła do Chin 50 lat po Chrystusie za czasów cesarza *Hanmingty* (cesarz Ming z dynastii Han, panował w latach 57-75)<sup>768</sup> z Indii (*de la India oriental*).<sup>769</sup> Rzeczywiście według tradycji misjonarze buddyjscy z Indii przybyli, wraz ze specjalnie w tym celu wysłanymi ludźmi chińskiego władcy, za jego panowania, choć istnieją przesłanki źródłowe, że buddyzm rozwijał się w Państwie Środka już wcześniej.<sup>770</sup> Niemniej pokazuje to, że autor manuskryptu orientował się w historii buddyzmu. Za panowania Han Ming otwarto też w Luoyang pierwszą buddyjską świątynię w Chinach – Świątynię Białego Konia

---

<sup>764</sup> Może chodzić o Shujing (書經), czyli Księgę dokumentów.

<sup>765</sup> Księga lub autor niezidentyfikowany.

<sup>766</sup> Lib. 1, 2, 6;

<sup>767</sup> W języku chińskim jest to Fojiao (佛教).

<sup>768</sup> M. J. Kunstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 2007, rozdz. 8 [E-BOOK].

<sup>769</sup> Lib. 1, cap. 2, 6.

<sup>770</sup> K. Che'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1964, ss. 29-36.

(Baima si, 白馬寺).<sup>771</sup> Dominikanin wprost zaznaczył, że buddyzm jest „sektą totalnie idolatryczną“ (*secta totalmente ydolatríca*).<sup>772</sup> Odrzucał więc z samego początku jakiegokolwiek pozytywne cechy tej religii. Być może dlatego więcej o buddyzmie u Ricciego musimy dowiadywać się ze wspomnianych wycinków.

Drugi akapit poświęcony buddyzmowi jest dłuższy, ale dominikanin rozpoczął go z pewną dezaprobatą.

*Dexo por superfluo escribir los desatinos de esta secta del Foe, porque, como son tan manifiestos, cualquiera por ciego que sea, se podra guardar de no precipitarse en este baratro de chimeras infernales, en que esta envuelta toda China por lo menos en lo exterior.*<sup>773</sup>

Następnie misjonarz dodał, że współczuje tym, którzy „służą temu Foe” (*que sirven a este Foe*), ponieważ gdyby w taki sam sposób służyli Bogu, „byliby godnymi podziwu świętymi” (*fuera admirables santos*).<sup>774</sup> Nie umniejsza więc ich praktykom ascetycznym ani postępowaniu, lecz ich główny błąd i nieszczęście dostrzegał w tym, że czynią to dla demona (*hacen por el demonio*).<sup>775</sup> Riccio podzielał powszechny wśród misjonarzy chrześcijańskich pogląd, że bożki są demonami. „Pogańską” szwagierkę pewnego chrześcijanina o imieniu Mateusz z miasta *Santang* miał prześladować zły duch, wyrządzając jej szkody na ciele i dobytku. Wciąż wyznająca tradycyjne religie Chin matka Mateusza, „chcąc naprawić tak wiele zła, próbowała wraz z innymi niewiernymi w domu złożyć

---

<sup>771</sup> H. Ling, *Buddhism in China*, Beijing: China Intercontinental Press, 2005, ss. 10-12.

<sup>772</sup> Lib. 1, cap. 2, 6.

<sup>773</sup> „Pozostawiam zbyteczne pisanie o szaleństwach tej sekty Foe, ponieważ są one tak oczywiste, że każdy, bez względu na to, jak ślepy, może ustrzec się przed pogrążeniem się w tym otchłaniach piekielnych chimier, w które zaangażowane są całe Chiny, przynajmniej zewnątrznie”, por. Lib. 1, cap. 2, 23.

<sup>774</sup> Lib. 1, cap. 2, 23.

<sup>775</sup> Lib. 1, cap. 2, 23

ofiare diabłu, aby im zaradził, jak to jest w zwyczaju wśród pogan”.<sup>776</sup> Być może rodzina planowała prosić odpowiedniego bożka o ochronę przed złym duchem. Dla misjonarza oba byty stanowiły demony. Dlatego zaznaczył nieco złośliwie, że składanie ofiar diabłu „jest w zwyczaju wśród pogan”.

Dominikanin wydaje się też wyraźnie sugerować, że na nic się zdaje moralne i pełne umartwienia życie, jeżeli czci się „diabła” w postaci buddy lub chińskich idoli. Wymienił stosunkowo obszernie to, co cechuje ich sposób życia.

*No se casan estos, rapanse la cabeza y barba, viven en conventos, y soledades, como Hermitanos, jamas comen cosa que aya sido viviente (por que esta secta ensena la transmigración de las almas de Pitagoras), solo comen yerbas, beben agua, son continuos en la oración, raros en las penitencias, pobres en el vestido, humildes en el trato, sufridos en los trabajos, alegres en las afrentas, viven de ordinario de limosna con tanta pobreza, retiro, y buen exemplo, que es cosa de admiración, y pasmo, atraiendo con esta piedra Iman los pueblos, la Villas, y ciudades a su doctrina, y sequito para caer todos juntos en una eterna damnación.*<sup>777</sup>

Mnisi buddyjscy zatem w oczach Ricciego żyją w klasztornym odosobnieniu jak pustelnicy z ogolonymi głowami. Jedzą tylko zioła i piją jedynie wodę. Są bardzo cnotliwi, a ich pracowitość, cierpliwość, gorliwość i

---

<sup>776</sup> *queriendo remediar tantos males trató con los demás infieles de casa de hacer un sacrificio al demonio para que los remediase, como es costumbre entre los gentiles.* Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 2.

<sup>777</sup> „Ci nie żenią się, golą głowy i brody, żyją w klasztorach i w odosobnieniu jak eremici, nigdy nie jedzą niczego, co żywe (bo ta sekta uczy pitagorejskiej wędrówki dusz), jedzą tylko zioła i piją wodę. Są niestrudzeni w modlitwie, niespotykani w pokucie, ubodzy w ubiorze, pokorni w obchodzeniu się, cierpliwi w pracy, radośni w zniewagach, zwykle żyją z jałmużny z takim ubóstwem, oddaleniem i dobrym przykładem, że wzbudza to podziw i zdumienie, przyciągając tym kamiennym magnesem wsie, wille i miasta do jego doktryny i świty, aby wszyscy razem popadli w wieczne potępienie”, Lib. 1, cap. 2, 23.

radosne usposobienie wzbudza podziw i jest na tyle pociągające, że całe społeczności idą za ich przykładem, popadając „wszyscy razem w wieczne potępienie” (*todos juntos en una eterna damnación*).<sup>778</sup>

O buddyjskich klasztorach misjonarz mówił też nieco, gdy opowiadał o chrześcijańskich dziewicach konsekrowanych w Państwie Środka. Napisał, że Chiny pełne są żeńskich klasztorów, których mniszki nazywają się *Nieu*.<sup>779</sup> Warto zaznaczyć, że mógł mieć na myśli także klasztory taoistyczne, ale kontekst wskazuje na buddyjskie, ponieważ rozdział poświęcony jest Petronili, która przed konwersją na katolicyzm była gorliwą buddystką. Dominikanin dodał, że mniszki te nie są dziewicami, a w zasadzie dużo mocniej podkreślił, że „żadna nie jest dziewicą” (*ninguna es doncella*). Według autora „są to wdowy, staruszki lub kobiety wyrzucone przez swoich mężów, które z powodu wielkiej biedy obierają tę ścieżkę [tj. mniszą]” (*son viudas, viejas, o mugeres repudiadas de sus maridos, que por ser pobrisimas toman este camino*).<sup>780</sup> Nie przypisywał więc pobożnych motywacji kobietom, które wstępowały do buddyjskich konwentów. Na dodatek zdawał się sugerować, że zajmują się one głównie żebraniem.<sup>781</sup> Przeciwnie katoliczki, które podejmowały decyzje o życiu konsekrowanym. Były to „czułe dziewice” (*tiernas doncellas*), które „postanowiły zachować dziewictwo, oddając się całkowicie Bogu” (*se determinaron a guardar virginidad, dedicandose totalmente a Dios*). Były bowiem wiedzione „przykładem zakonników” (*el ejemplo de Religiosos*), czyli misjonarzy, o których Riccio pisał w swojej kronice. Ponadto były gotowe cierpieć wiele przeszkód i przeciwności z powodu drogi, jaką wybrały.<sup>782</sup> Sama Petronila była kobietą o „godnej podziwu sile” (*admirable fortaleza*).<sup>783</sup>

---

<sup>778</sup> Lib. 1, cap. 2, 23.

<sup>779</sup> Ciężko powiedzieć, jakie słowo Riccio miał na myśli. Prawdopodobnie

<sup>780</sup> Lib. 2, cap. 4, 1.

<sup>781</sup> Lib. 2, cap. 4, 1.

<sup>782</sup> Lib. 2, cap. 4, 1.

<sup>783</sup> Lib. 2, cap. 4, 3.

Możemy więc łatwo dostrzec pewien kontrast jaki misjonarz zarysował, by pokazać, że życie mnisze buddystek wypada naprawdę niezwykle blado w porównaniu z tym, co Chinkom oferuje chrześcijaństwo. W tym celu podkreślił, że chrześcijańskie dziewice „podjęły drogę, której nigdy nie widziano ani nie stosowany w tym Cesarstwie” (*emprendian un camino nunca visto, ni usado en este Imperio*).<sup>784</sup> Możemy się domyślić, że obraz przedstawiony przez Ricciego jest częściowo fałszywy. Rzeczywiście, jak pisze Elizabeth Abbott, klasztory buddyjskie w Chinach były schronieniem dla ubogich kobiet i sierot lub tych, które straciły swojego męskiego patrona. Dodatkowo jednak był to również sposób ucieczki przed niechcianym małżeństwem lub metoda na zaspokojenia intelektualnych ambicji.<sup>785</sup> Tak, mniszki buddyjskie w Chinach – podobnie jak zakonnice w Europie – miały szanse nauczyć się uczyć i pisać oraz zajmować się nauką. Różnica polegała na tym, że w pewnym zakresie kobiety w Europie mogły to robić także poza murami klasztorów, w Chinach było to praktycznie niemożliwe.<sup>786</sup> Co więcej, do klasztorów często wstępowały też dziewczęta z klas wyższych, co nie tylko podważa opinię Ricciego o biedzie jako podstawowej przyczynie wyboru mniszego życia, ale także jego tezę o zupełnym niepodobieństwie europejskich konwentów katolickich oraz tych buddyjskich w Chinach.<sup>787</sup> Nie należy wszakże odrzucać także motywacji religijnych i duchowych, które pociągały młode kobiety do zostawania buddyjskimi mniszkami.<sup>788</sup>

---

<sup>784</sup> Lib. 2, cap. 4, 1.

<sup>785</sup> E. Abbott, *A History of Celibacy. From Athena to Elizabeth I, Leonardo da Vinci, Florence Nightingale, Gandhi, & Cher*, New York: Scribner, 2000, s. 177.

<sup>786</sup> Na przykład na uniwersytecie bolońskim od średniowiecza kobiety mogły podjąć studia, niektóre nawet zostawały wykładowczyniami, jak choćby Bettisia Gozzadini (1209 – 1261), zob. Serena Bersani, *Bitisia Gozzadini, [w:] abiti da uomo per poter insegnare*, in *101 donne che hanno fatto grande Bologna*, Roma, Newton Compton Editori, 2012; C. Bonafede, *Cenni biografici e ritratti d'insigni donne bolognesi*, Bologna: Sassi 1845, ss. 2-12.

<sup>787</sup> E. Abbott, *A History of Celibacy. From Athena to Elizabeth I, Leonardo da Vinci, Florence Nightingale, Gandhi, & Cher*, New York: Scribner, 2000, s. 177.

<sup>788</sup> K. A. Tsai, *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, Honolulu: University of Hawaii Press 1994, s. 7.

Taoizmowi poświęcił autor rękopisu jeszcze mniej miejsca. Ten akapit jest natomiast bardzo interesujący, ponieważ dominikanin krótko opisał swoją dyskusję z przełożonym klasztoru taoistycznego. Na początku zaznaczył, że wyznawcy Tao wierzą uznają wcześniej zaprezentowaną przez niego doktrynę konfucjańską, dodając do niej różnych bożków, zwłaszcza *Yohoanga* utożsamianego z Shangdi (上帝).<sup>789</sup> Chodzi tutaj z pewnością Yuhuanga (玉皇), Nefrytowego Cesarza, poczytywanego w taoizmie za najwyższe bóstwo.<sup>790</sup> Riccio zwrócił uwagę, że niektórzy taoiści przyznają się częściowo do nauk buddyjskich i czczą także Buddę. Jego obserwacja jest słuszna, ponieważ taoizm rzeczywiście przenikał się z buddyzmem. Początkowo funkcjonował jako system filozoficzny. Potem pojawił się drugi nurt, religijny, który zaadoptował liczne wierzenia ludowe.<sup>791</sup> Dominikanin podkreślił fakt, że taoizm jest doktrynalnie bardzo zróżnicowany i wierzenia poszczególnych wyznawców mogą się znacznie różnić. Dodał jednak z pewnym przekąsem, że nie są trudnymi przeciwnikami w debacie, bo „przekonują się łatwo” (*se convencen con facilidad*).<sup>792</sup> Przedstawił zatem swoje „zwycięstwo” w jednej z takich polemik.

*Al autor le sucedió que un dia disputando delante de muchos con un Bonzo, Prelado de un insigne convento de ellos, y respetado por hombre muy docto, preguntandole que sentencia llevaba cuanto a la creación del mundo, le respondió, que Sanpao fue el hacedor del universo; Replicole Sanpao, era hombre? Dixo que si: luego tenia Padre, y Maestro, anadió el author y confesó que era verdad, y que era fuerza los tubiesse. Pues donde estarian dixo, su Padre y su Maestro si*

---

<sup>789</sup> Lib. 1, cap. 2, 22.

<sup>790</sup> Hsiao-Lan Hu, W.C. Allen, *Taoism*, New York: Chelsea House Publishers 2005, s. 62.

<sup>791</sup> Na temat rozwoju taoizmu w różnych klasach społecznych zob. R. Kirkland, *Taoism. The Enduring Tradition*, New York: Routledge, 2004.

<sup>792</sup> Lib. 1, cap. 2, 22.



*antes de Sanpao no habia cielo, ni tierra? Quedó tan confuso, y corrido el Bonzo, que despues no se atrevió hablar mas palabra y los que estaban presentes, aunque gentiles le silvaron haciendo mofa del como claramente convencido.*<sup>793</sup>

W dyskusji Riccio przedstawiający się jako „autor”<sup>794</sup> pytał o stworzenie świata. Taoistyczny kapłan twierdził, że stwórcą wszechświata jest *Sanpao*. Być może chodziło tutaj o Sanbao (三宝). Termin, który w taoizmie oznacza trzy podstawowe cnoty – współczucie, oszczędność i pokorę, w buddyzmie zaś triadę buddyjską – Buddę, dharmę (nauczanie Buddy) i Sanghę (wspólnotę mnichów).<sup>795</sup> Dosłownie tłumacząc z chińskiego są to „trzy klejnoty”. Odniesienie do stwórcy wszechświata jest więc dość niezrozumiałe. Możliwe, że misjonarz miał na myśli jeszcze inne bóstwo albo nie rozumiał dobrze tego słowa. Niemniej, Riccio utrzymywał, że dokładnie tego wyrazu użył debatujący z nim taoistyczny duchowny.

Miał on przyznać rację Ricciemu, że *Sanpao* miał i ojca i mistrza. Na to dominikanin spytał, że gdzie w takim razie byli oni, skoro istniały wtedy ani niebo ani ziemia. Przecież to *Sanpao* miał je stworzyć. Mnich miał uciec zawstydzony, nie wiedząc, co miałyby na to odpowiedzieć. Wszyscy zebrani mieli się z niego

---

<sup>793</sup> „Autorowi zdarzyło się, że pewnego dnia dyskutując w obecności wielu z bonzem, prałatem ich znamienitego klasztoru i szanowanym za bycie człowiekiem bardzo uczonym, pytając go, jakie ma zdanie, jeśli chodzi o stworzenie świata, odpowiedział, że Sanpao jest stwórcą wszechświata; Sanpao odpowiedział, czy był mężczyzną? Powiedział, że tak: potem miał Ojca i Mistrza, dodał autor, i [bonzo] wyznał, że to prawda, i że to siła, że ich miał. Cóż, gdzie byli powiedział, jego Ojciec i jego Mistrz, skoro przed Sanpao nie było nieba ani ziemi? Bonzo był tak zdezorientowany, że uciekł i potem nie odważył się powiedzieć ani słowa, a ci, którzy byli obecni, mimo że byli dżentelmenami, gwizdali na niego, kpiąc z niego jako wyraźnie przekonani”. Lib. 1, cap. 2, 22.

<sup>794</sup> Autor manuskryptu pisał o sobie w trzeciej osobie. Zazwyczaj nazywał siebie po prostu „autorem”. Jest też możliwość, że kopista XVII-wieczny nie tyle przepisywał tekst dosłownie, co wręcz go omawiał częściowo własnymi słowami.

<sup>795</sup> R.E. Buswell [red.], *Enciclopedia of Buddhism*, vol. 1, New York: Macmillan Reference 2004, s. 116.

naśmiewać. Wydaje się, że Riccio, spośród tych trzech dróg chińskich, najmniej szanował właśnie taoizm. Konfucjanizm i buddyzm uważał za szczególnie groźne ze względu na swoje założenia doktrynalne, sposób życia wyznawców i siłę przekonywania. Taoizm był dla niego dość prymitywnym zbiorem niespójnych ze sobą wierzeń.

Przedstawiciele innych religii nie traktował jednak Riccio jako gorszych z natury, lecz jedynie tkwiących w błędzie, z którego trzeba ich wyprowadzić. Wiele razy wyrażał żal i współczucie z powodu ich „fałszywych” wierzeń. Opisywał z uznaniem, że ojciec Bautista Morales głosił z zapalem Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, „aby wszyscy skorzystali z krwi Chrystusa” (*para que todos se aprovecharan de la Sangre de Xro.*).<sup>796</sup>

Nie miał dominikanin z kolei żadnych oporów, by czasem chwalić niszczenie figur bożków czy dewastację niechrześcijańskich świątyń. Jeśli czasem nie gloryfikował tych aktów wandalizmu, to podchodził do nich przynajmniej neutralnie. Krytycznie oceniał tylko takie przypadki, w których mogło to zagrozić rozwojowi chrześcijaństwa czy w ogóle samym chrześcijanom. Problemem więc nie była dewastacja, lecz szkoda jaką takie postępowanie mogło wyrządzić Kościołowi.

Opowiadanie o poszukiwaniach z polecenia wicekróla prowincji Fujian zabójców ojca Thomasa de Sierry daje jeszcze jedną wskazówkę na temat różnic, jakie autor *Hechos* dostrzegał między etyką chrześcijańską a doktryną prawną Chin. Sprawców zbrodni według Ricciego znaleziono tak szybko i sprawnie nie tylko ze względu na profesjonalizm i zaangażowanie na rzecz przybyszów, lecz także strach przed odpowiedzialnością za niezrealizowanie zadania. Zgodnie z opisem dominikanina niepowodzenie misji mogłoby się skończyć źle nie tylko dla samych urzędników, lecz także dla ich rodzin. Mamy tutaj więc do czynienia z typową dla wielu społeczeństw kolektywnych odpowiedzialnością zbiorową,

---

<sup>796</sup> Lib. 1, cap. 22, 4.

którą ojciec Victorio zauważa, lecz jej nie komentuje.

Surowo jednak obchodził się z innymi zwyczajami, które nazywa bez ogródek „barbarzyństwem” (*barbaridad*), nawet coś, co moglibyśmy przetłumaczyć jako „barbarzyńskie odczłowieczenie” (*barbara inhumanidad*).<sup>797</sup> Jednym z nich jest dzieciobójstwo, wymierzone przede wszystkim w dziewczynki. Riccio pisał, że „wśród Chińczyków jest wprowadzony zwyczaj zabijania swoich własnych córek po narodzinach”. Dodaje jednak, że jest to zakazane prawnie, a więc to praktyka rozpowszechniona społecznie, ale nie akceptowana przez rząd.<sup>798</sup> Z odrazą wspominał, że takie postęпки są „okrutne i nieludzkie” (*cruel, e inhumano*).<sup>799</sup> Taki los miał spotykać także chore niemowlęta. Według dominikanina taka praktyka była powszechna. Fakt, że jakiś Chińczyk (który oczywiście nie był chrześcijaninem) postąpił inaczej, wywoływał w Riccin zdziwienie. Pewnego razu gdy udał się do domu niechrześcijanina imieniem Lino w *Lanqui*, żeby obejrzeć jego bardzo chorego i umierającego synka, zastał niemowlę w ramionach matki, co według autora manuskryptu „było rzeczą bardzo rzadką, bo takich kobiet [tutaj] nigdy się nie widzi” (*fue cosa mas rara, pues nunca se usa ver tales mujeres*).<sup>800</sup>

Nie jest to wymysł misjonarzy. „Tradycja” porzucania i zabijania dziewczynek wśród chińskich chłopów sięga tysięcy lat. Prawdą jest również, że nie było na to zgody wśród chińskich elit. Mungello w swojej książce o dzieciobójstwie w Chinach przytacza przykład Su Shi, poety, pisarza i uczonego z czasów dynastii Ming, który w XI wieku pełnił urząd w mieście Hangzhou w prowincji Hubei. Napisał pełen oburzenia list, w którym stwierdził, że biedni chłopci pozwalają sobie na posiadanie trójki dzieci – dwóch synów i jednej córki, resztę zabijają. Mandaryn stwierdza, że ten tragiczny los szczególnie dotyka

---

<sup>797</sup> Por. Lib. 1, cap. 10, 3; cap. 10, 1.

<sup>798</sup> *Es costumbre introducida entre los Chinos (aunque prohibida por las leyes del Reyno) matar a sus propias hijas cuando nacen*, por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 10, 2.

<sup>799</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 11.

<sup>800</sup> Por. Lib. 3, cap. 10, 2.

dziewczynki. Dzieci miały być topione w zimnej wodzie. Su Shi miał być tak wstrząśnięty tym, czego się dowiedział, że przez jakiś czas nie mógł jeść. Jego zdaniem przyczynia się to także do populacyjnej nierównowagi między mężczyznami a kobietami. Z tego samego okresu pochodzi mnóstwo raportów z innych prowincji, które zanotowały masowe przykłady dzieciobójstwa.<sup>801</sup> Poza mandarynami i konfucjanistami sprzeciw wobec tych praktyk wyrażali również buddyści.<sup>802</sup> Historyk zwraca jednak uwagę, że mimo prawnego zakazu, istniejącego prawdopodobnie już od czasów dynastii Qin (221-206 p.n.e.), oraz oburzenia części mandarynów, zbrodnie te tolerowano i rzadko karano.<sup>803</sup> Zwyczaje te przetrwały po czasy współczesne. Wszak i dzisiaj Chiny mierzą się z ogromną nadwyżką mężczyzn względem kobiet. Korzenie tego problemu sięgają znacznie głębiej w przeszłość i kulturę niż tylko polityka jednego dziecka ustanowiona przez Komunistyczną Partię Chin pod kierownictwem Deng Xiaopinga.

Riccio podał w *Hechos* trzy przyczyny takiego postępowania Chińczyków. Po pierwsze z ich przekonania, że „kobiety są bezużyteczne” (*las hembras son inutiles*), po drugie z powodu biedy, która uniemożliwia utrzymanie wielu dzieci (*por ser pobres, y no poder sustenar muchos hijos*), oraz z wiary w to, że zabite dziewczynki narodzą się na nowo jako chłopcy, bo wszak płeć męska „jest ceniona w Chinach” (*por creer que matandolas de esta suerte vuelven a ancer despues mudadas en varones, que es el sexo que se estima en este Ymperio*).<sup>804</sup> Misjonarz dodał, że dzieci są mordowane na dwa sposoby: duszone własnymi rękami przez same matki, które są „gorsze od tygrysów” (*peores que tigres*) albo topione w wodzie, co przez wieki raportowali chińscy mandaryni.

---

<sup>801</sup> D. E. Mungello, *Drowning Girls in China. Female Infanticide since 1650*, Lanham: Rowman & Littlefield, INC., 2008, s. 6.

<sup>802</sup> D. E. Mungello, *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2015, s. 72.

<sup>803</sup> D. E. Mungello, *Drowning Girls in China...*, s. 5.

<sup>804</sup> Lib. 1, cap. 10, 2.

Wrzucano je także do rzek i stawów.<sup>805</sup> Drugim sposobem „pozbywania się” niechcianych niemowląt było ich porzucanie. Riccio podał, że pozostawiano je na placach i ulicach.<sup>806</sup> Ponownie potwierdzone jest to w chińskich dokumentach oraz w innych źródłach europejskich. Marco Polo zapisał, że cesarz i zdobywca Chin Kubilaj Chan (1215-1294) z mongolskiej dynastii Yuan (1279 – 1368) wspierał 20 000 porzuconych dzieci. Sierocińce zaczęto budować jeszcze za czasów dynastii Song w 1138 roku, żeby przeciwdziałać skutkom dzieciobójstwa.<sup>807</sup>

Victorio Riccio nie omieszkął pokazać intensywnych działań dominikanów, którzy pomagali jak tylko mogli „dzieciom ulicy”. Sam zresztą to czynił gorliwie. Chodził po ulicach i zbierał zostawione na pastwę losu niemowlęta, a także wywieszał plakaty z informacją, żeby niechciane dzieci przynosić do kościoła. Nie chciał bowiem, żeby je zabijano. Szybko świątynia zapełniła się płaczącymi niemowlętami, częstokroć nagimi i schorowanymi. Nie miał pomocników przy tej pracy, a że liczba dzieci z każdym dniem wzrastała, to nie sypiał prawie w ogóle. Podkreślał, że była to praca „niemożliwa dla jego ramion” (*imposible para sus hombros*).<sup>808</sup> Wiele razy w ciągu nocy musiał wstawać do płaczących i schorowanych dzieci. Sam Riccio pisał o tym, że był „jedną matką dla tak wielu dzieci” (*una la madre para tantos hijos*).<sup>809</sup> Wiele z tych dzieci umierało, lecz Riccio widział w tym wszystkim nadzieję. Chrzczył te dzieci, dzięki czemu mógł „pozyskiwać nieskończoną liczbę dusz dla nieba (*ganar infinitas almas para el cielo*).<sup>810</sup> Chociaż ludzie starsi zostawali potępieni z powodu ich czynów, to maluczcy dostępowali zbawienia, a ci, którzy przeżyli, wyrastali na chrześcijan:

---

<sup>805</sup> Lib. 1, cap. 10, 2.

<sup>806</sup> Lib. 1, cap. 10, 2.

<sup>807</sup> D. E. Mungello, *Drowning Girls in China...*, s. 7.

<sup>808</sup> Lib. 3, cap. 2, 11.

<sup>809</sup> Lib. 3, cap. 2, 11.

<sup>810</sup> Lib. 3, cap. 2, 11.

*Con lo cual ya que los hombres mayores se condenan, se salvarían innumerables almas de los pequeños, y los que quedaron vivos (como siempre quedan algunos) fueran buenos cristianos, pues mamaban con la lecha de la fe.<sup>811</sup>*

Przy okazji Riccio na bazie własnych doświadczeń przytoczył smutną historię małego Mariano (ochrzczonego później z tym imieniem przez dominikanina), którego nowy mąż jego matki oślepił i zostawił na ulicy. Według misjonarza mężczyzna nie miał odwagi go zabić. Z jego uszu i nosa wychodziły robaki z ogromnym „smrodem” (*hediondez*), którego nie można było wytrzymać.<sup>812</sup> Chłopiec przeżywał takie męczarnie jeszcze przez dwa miesiące po chrzcie pod opieką ojca Victorio, który w tym czasie uciekając przez Mandżurami, zabrał go na wyspę Luzon, gdzie zmarł.<sup>813</sup> Autor rękopisu zaznaczył, że opowiada tę historię, by jeszcze lepiej opisać „bez duszność” (*inhumanidad*) Chińczyków wobec dzieci.<sup>814</sup> Wspominał też o siedmioletniej dziewczynce, którą rodzina uciekająca na pobliską wyspę przed Mandżurami zostawiła na plaży, uznając ją za „bezużyteczną” (*inútil*).<sup>815</sup> Riccio ochrzcił ją później i nadał imię Katalina (*Catalina*).<sup>816</sup>

Innym „barbarzyństwem”, które Riccio z dezaprobatą opisywał, jest postępowanie wobec trędowatych, grzebanych żywcem.<sup>817</sup> Kiedy ojciec Morales pojawił się po raz pierwszy w Tingteu, miejscowi chrześcijanie donieśli mu, że niedaleko właśnie odbywa się taki – jak to ujął Riccio – „diabelski pochówek” (*diabolico entierro*). Misjonarz nie zdążył na czas. Dowiedział się na miejscu, że

---

<sup>811</sup> „Dzięki temu, skoro starsi ludzie są potępieni, niezliczone dusze maluczkich zostałyby zbawione, a ci, którzy pozostali przy życiu (jako że zawsze jacyś pozostają), byłiby dobrymi chrześcijanami, ponieważ wyskali mleko wiary.” Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 11.

<sup>812</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 13.

<sup>813</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 13.

<sup>814</sup> Por. Lib. 3, cap. 2, 13.

<sup>815</sup> Por. Lib. 3, cap. 3, 5.

<sup>816</sup> Por. Lib. 3, cap. 3, 5.

<sup>817</sup> Lib. 1, cap. 10, 3.

syn trędowatego nie był w stanie – „czy to z powodu przerażenia, czy synowskiej miłości” – zasypać ojca żywcem, więc chory sam zaczął zasypywać się ziemią aż się udusił.<sup>818</sup> Język używany przez Riccio sugeruje czytelnikowi, że nie tylko odczuwał on oburzenie moralne wobec tych skandalicznych praktyk, lecz przede wszystkim było nimi przerażony. Powinniśmy mieć cały czas jednak w pamięci, że misjonarz dostrzegał napięcie między prawem stanowionym w Chinach a praktykami zamieszkującej ten kraj ludności.

#### 4.3.2. Chrześcijanie wyznania niekatolickiego

Szczególną i wyjątkową niechęcią darzył Riccio „heretyków”, czyli przede wszystkim protestanckich Holendrów, bo o anglikańskich i brytyjskich żeglarzach wypowiadał się niewiele. Już u początków Reformacji protestantyzm zaczął zdobywać na terenach Niderlandów dużą popularność. Luteranizm, a potem wypierający go kalwinizm, rozpowszechniał się szczególnie wśród bogatego mieszczaństwa, z kolei między uboższymi warstwami szerzył się anabaptyzm ze swoją radykalną doktryną społeczną. W 1535 roku anabaptyści zdobyli miasto Monaster, w którym ustanowili komunę, a w roku następnym wywołali powstanie ludowe w Amsterdamie.<sup>819</sup> Ostatecznie religią holenderskich żeglarzy stał się więc kalwinizm, którego doktryna o predestynacji przypisywała łasce Bożej powodzenie w robieniu interesów, a szły one Holendrom nie najgorzej, także kosztem katolickich Hiszpanów.

Z wielkim zapalem opisywał prześladowania i niegodziwości jakich

---

<sup>818</sup> *El primero fue que estando en Tingteu, le avisaron los cristianos como media lengua de alli enterraba vivo un leproso. Fue muy a prisa al lugar donde se hacia este diabolico entierro, pero no llegó a tiempo por estar ya acabado. El hijo pues de este leproso, por mandato de su padre, cabo en la tierra de un momento una sepultura, y hechandose el leproso Padre en el hoyo mando a su hijo que le cubriese con tierra, y como el hijo, o por el horror, o por el amor filial no viniese en ello, el mismo leproso con sus propias manos fue arañado la tierra, y trayendosela encima hasta que quedó sofocado, y entonces reconociendo el hijo que su padre habia muerto, acabó de terraplenar la sepultura y con eso el entierro quedo hecho.*, V. Riccio, Lib. 1, cap. 10, 3.

<sup>819</sup> M. Bogucka, J. Balicki, *Historia Holandii*, Warszawa: Zakład im. Ossolińckich, 1976, s. 86.

dopuszczali się Holendrzy wobec katolików i Hiszpanów. Ich poczynania definiuje jako „insolencia heretical” (*heretycka bezczelność*)<sup>820</sup> albo *perfidia heretical*<sup>821</sup>. Nie waha się też tytułować ich mianem „sług piekieł”, atakowanych i rabowanych przez nich katolików zaś nazywa *pobres catolicos* („biedni katolicy”)<sup>822</sup>. Symptomatycznym jest, że traktował Holendrów jako zbiorowość, która chciała „władać” duszami innych ludów. W podtekście zatem niejako usiłował przypisywać ich działaniom misyjnym niekoniecznie chrześcijański, lecz raczej polityczny, ekonomiczny, czy diabelski wręcz charakter. Przy okazji ujawnił jakby ogromne trudności, jakie napotykali katolicy misjonarze chcący nawracać protestantów, także tych nowopozyskanych przez holenderskich misjonarzy w Azji. Riccio pisał bowiem o ludach niebędących pod wpływem nauki protestanckiej, że ich dusze nie były trudne do zdobycie dla Ewangelii, gdyż „nie należały obecnie do Holendrów” (*no estar al presente sujetos al Olandes*).<sup>823</sup> Kalwińscy neofici musieli zatem być wielkim utrapieniem w nieprzynoszących spodziewanych skutków działaniach katolickich misjonarzy, co mogło wywoływać uzasadnioną frustrację i jeszcze większą awersję wobec sprowadzających z Europy ewangelicką „herezję” Holendrów.

Pewne odbicie zmagania o dusze Azjatów oraz wzajemnej wrogości między konkurującymi o nie odłamami chrześcijaństwa pokazuje pewne przytoczone w rękopisie wydarzenie, o którym „tylko ojciec Riccio został poinformowany przez widzących to Indian<sup>824</sup>” (*solo el dho Pe Riccio fue enterado del, por los Yndios de vista*).<sup>825</sup> Dodał autor, że ta historia została opisana przez owych *Yndios* właśnie w taki sposób jak podany poniżej (*Yndios de vista que se lo refirieron desta forma*)<sup>826</sup>, co miało uwiarygodnić ją w oczach czytelników i przekonać, że

---

<sup>820</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 29, 4.

<sup>821</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 26, 14.

<sup>822</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 29, 4.

<sup>823</sup> V. Riccio, Lib. 1, Cap 26, 13.

<sup>824</sup> Indian wschodnich, rozumianych jako autochtoniczne ludy z niektórych krajów azjatyckich.

<sup>825</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 26, 14.

<sup>826</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 26, 14.



nie mają tutaj do czynienia z jakąś wariacją na temat czyichś słów, lecz skrupulatnie zanotowaną relacją naocznych świadków. Podczas jednego z najazdów Holendrów na hiszpańskie posiadłości doszło do profanacji i aktów wandalizmu. Właściwie zawsze gdy w rękopisie pojawiają się Holendrzy, mowa jest o takim ich postępowaniu, co jest warte odnotowania. Holendrzy niszczyli klasztory, demolowali ołtarze, profanowali święte obrazy. Jeden z żołnierzy „najbardziej okrutny i świętokradczy” (*mas cruel, y sacrilego*) wziął krzyż z kościoła św. Dominika i na oczach miejscowych zaczął go łamać. W trakcie tej profanacji nagle wpadł w furję, wydając „piekielne krzyki” (*gritos infernales*), których świadkowie nie mogli zrozumieć (*que ellos no entendian*). Pośród wrzasków, które wydobywały się z jego gardła, nie był jednocześnie w stanie ruszyć się z miejsca. Jakby ugrzązł w miejscu ze „straszliwymi gestami, grymasami i dźwiękami” (*con horribles gestos, visajes, y voces*). Wszystko to okazało się aktem jego agonii, ponieważ w końcu padł martwy na ziemię. Riccio rozpoznaje w tym karę Bożą, jaka spadła na profanującego krzyż Pański heretyka. Obserwujących to wydarzenie autochtonów miała przestraszyć *perfidia heretical* i utwierdzić ich w wierze katolickiej, „w której trwają po dziś dzień” (*con lo hay hasta oy, perseveran en ella*).<sup>827</sup>

Podobne zachowanie Holendrów, których określił mianem „sługi piekła” (*ministra del infierno*)<sup>828</sup>, opisał dominikanin, opowiadając o zdobyciu przez nich portugalskiej Malakki w 1641 roku. Był tam wówczas obecny ojciec Juan Bautista Morales, który zapewne osobiście przekazał to co widział autorowi rękopisu. Żołnierze po wkroczeniu do miasta zaczęli niszczyć i profanować katolickie miejsca kultu:

„zbezczeszczono kościoły, rozbito ołtarze, znieważono obrazy, używając świętych szat do kpin i śmiechu; kielichów, aby się upić, aż

---

<sup>827</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 26, 14.

<sup>828</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 29, 4.

w końcu wszystko zostało zniszczone z rąk heretyckiej zuchwałości”.<sup>829</sup>

Według misjonarza tak gwałtowna przemoc miała być spowodowana chęcią zemsty za mnóstwo pieniędzy i czasu, jakie włożone w zdobycie Malakki.<sup>830</sup> Przypomnijmy, że taką próbę Niderlandy podjęły już w 1606 roku, będąc niemal o krok od podboju tej portugalskiej kolonii.<sup>831</sup>

Riccio zaznaczył także, że gdy Holendrzy po wielomiesięcznym oblężeniu postanowili przystąpić do szturm, ojciec Morales wraz z dwoma innymi zakonnikami przyłączyli się do mieszkańców Malakki broniących miasta, „pozostawiając wielu heretyków martwych i rannych”.<sup>832</sup> W tym samym miejscu przyznał, że przedtem najeźdźcy przysłali trzy delegacje pokojowe, a do ataku przystąpili po niepowodzeniu ich misji. Fragment ten ukazuje też silną tożsamość dominikanów z hiszpańskim imperium. Zabijanie wroga w obronie należącego do Portugalczyków miasta – „obcego” pod względem państwowości i religii – nie stanowiło żadnego problemu, lecz raczej powód do dumy. W tym czasie bowiem między Portugalią a Hiszpanią była unia personalna.

Język zastosowany przez Riccio wobec protestanckich holendrów był bardzo mocny i bezwzględny. Możemy w nim ujrzeć nie tylko silne emocje,

---

<sup>829</sup> *fueron profanadas las iglesias, quebradas las aras, ultrajadas las imagines, usandose las vestiduras sagradas para mofa, y risa; de los calices para emborracharse, y finalmente todo destruido a manos de la insolencia heretical*, por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 29, 4.

<sup>830</sup> V. Riccio, Lib. 1, cap. 29, 4.

<sup>831</sup> Ch. Boxer, *Morskie Imperium Holandii*, Wydawnictwo Morskie: Gdańsk 1980, s. 196.

<sup>832</sup> *Pasadas cinco Semanas de cerco despues de haber entrado en la Ciudad el Padre Morales, y cinco meses desde sus principios, despues de haber enviado los Olandeses tres embajadas con bandera de Paz, y ninguna admitida por los cercados, determinaron sugetar la Plaza por assalto, y asi en 13 de Henero del ano de 1641. dia Lunes salieron los Holandeses hasta Ochocientos, y mas, de sus tringueras, y marchando con mucha Orden, y zeleridad hacia al Baluarte de Santo Domingo, empezaron a escalar la muralla, y tocandose en la Ciudad a rebato, acudieron unos veinte hombres que apenas se podian menear anihilados de el hambre, y entre ellos nuestro buen Soldado Fray Juan Bautista de Morales con otros dos Religiosos de la mesma orden para defender la ciudad del enemigo ereje; Pelearon quanto pudieron quedando muertos, y heridos no pocos herejes*, por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 29, 4.

wyływające z drażliwej kwestii podziału chrześcijaństwa i utraty dusz na rzecz „heretyków”, lecz także właśnie pewne resentymenty natury politycznej. W końcu jeszcze do niedawna traktowano Niderlandy jako zbuntowaną prowincję hiszpańskiego imperium Habsburgów. W XVI wieku społeczne napięcia, związane z przemianami religijnymi, pogłębiały się fiskalnym uciskiem administracji hiszpańskiej i niechęcią wobec króla Filipa II, który w przeciwieństwie do swojego poprzednika nie mówił w miejscowym języku i otaczał się obcokrajowcami.<sup>833</sup> Siedem północnych prowincji Niderlandów w 1561 roku ogłosiło niepodległość.<sup>834</sup> Hiszpania uznała niepodległość Holandii wraz z jej zamorskimi posiadłościami dopiero w 1648 roku. Przecież w tym samym roku Victorio Riccio dotarł do Manili.<sup>835</sup> Wyjeżdżając zatem z Europy mógł traktować Holendrów jako zwykłych buntowników, którzy nie chcą od dekad podporządkować się legalnej władzy Korony hiszpańskiej, a jak już wskazywaliśmy misjonarz oceniał surowo zdrajców i wystąpienia przeciwko prawowitym dynastiom. Podobnie przecież czynił w przypadku Chińczyków, którzy opuścili dynastię Ming i sprzymierzyli się z Mandżurami.<sup>836</sup>

Okazało się, że Ci antykatolicki i antyhiszpańscy rebelianci zaczęli nawet prowadzić własną i skuteczną konkwistę ziem w dalekiej Azji, które zgodnie z podziałem świata ustalonym między Hiszpanią a Portugalią w traktacie z Tordesillas (1494) powinny znaleźć się w hiszpańskiej strefie wpływów. Jeszcze przed przybyciem autora *Hechos* do Azji Hiszpanie utracili wyspę Formozę na rzecz niderlandzkiej Kompanii Wschodnioindyjskiej. O gubernatorze Sebastiánie Hurtado de Corcuera, za którego rządów utracono Tajwan, miał zakonnik jak

---

<sup>833</sup> Bogucka M., Balicki J., Op. Cit., s. 93.

<sup>834</sup> C. Boxer, *Morskie Imperium Holandii*, Wydawnictwo Morskie: Gdańsk 1980, s. 26-27

<sup>835</sup> Z. Huang, *Victorio Riccio: el primer misionero dominico de Xiamen, 1655 – 1664*, [w:] *Transocéanos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI – XVIII)*, Barcelona 2019, s. 151.

<sup>836</sup> A. Busquets, *Dreams in the Chinese Periphery. Victorio Riccio and Zheng Chenggong's Regime*, [w:] *Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700*, red. Andrade T., Hang X., Honolulu 2016, s. 204.

najgorsze zdanie.<sup>837</sup> Holendrzy także jako jedyni europejscy kupcy uzyskali od 1639 roku dostęp do handlu z Japonią, z którą przecież Hiszpanie jeszcze nie tak dawno prowadzili korzystne interesy.<sup>838</sup>

Riccio wyjątkowo krótko podsumował wypędzenie Hiszpanów z Tajwanu przez Holendrów (później z kolei oni zostaną wygnani przez Chińczyków pod wodzą Zheng Chenggonga). Stwierdził, że „po dziś dzień za nią [tj. wyspą Tajwan] płaczemy i tęsknimy” (*hasta el dia de oy la lloramos, y dezeamos*).<sup>839</sup> Wspomniane resentymy polityczne oczywiście bardzo ściśle związane były z powyżej wymienionymi kwestiami religijnymi. Żałując de facto politycznej utraty Tajwanu, nazwał go „bramą misji w Chinach” (*el puerto desde mission de China*).<sup>840</sup> Trudno zatem wyraźnie oddzielić uczucia „narodowe” od religijnych. W epoce państw konfesyjnych, a szczególnie w odniesieniu do Hiszpanii rządzonej przez królów arcykatolickich, te dwie sfery czasem przenikały się wzajemnie, tworząc silną tożsamość hiszpańską i katolicką. Nie mówiąc już o krajach protestanckich takich jak Holandia, gdzie król był jednocześnie głową narodowego Kościoła, co czyniło polityczny związek religii z państwem jeszcze dużo silniejszym niż w przypadku monarchii katolickich.

Bezwzględny język nie szedł jednak w parze z bezwzględnym postępowaniem wobec chrześcijan wyznania niekatolickiego. Można nawet stwierdzić, że paradoksalnie nie był to język nienawiści, bo potępiał poglądy, nie reprezentujące je osoby same w sobie. Victorio Riccio pomógł członkom angielskiej załogi, a więc z wielkim prawdopodobieństwem protestantom<sup>841</sup>, którzy zostali oskarżeni przez lokalne władze Fujian, kontrolowane przez urzędników Zheng Chenggonga, o piractwo i uwięzieni. Wpuszczono ich do portu

---

<sup>837</sup> Zob. Lib. I, cap. 25, 5.

<sup>838</sup> Boxer Ch., *Op. Cit.*, s. 105.

<sup>839</sup> Lib. 1, Cap XXVI, p. 15.

<sup>840</sup> Ibidem.

<sup>841</sup> Riccio nie mówi nic o religii tych kupców, ale skoro płynęli pod angielską banderą z dużą pewnością przynajmniej większa część załogi musiała być wyznania anglikańskiego. !

dzięki zapewnieniom dominikanina, że rzeczywiście są kupcami.<sup>842</sup> Koxinga był wtedy na wyprawie wojennej przeciwko Mandżurom, więc kontrolę na licznych sprawami przejął jego syn Zheng Jing, który wkrótce rozpętał złośliwe pogłoski i prześladowania chrześcijan, szczególnie zakonników. Anglicy mieli być źle traktowani, przeciw czemu ojciec Riccio zaczął protestować, a kiedy trzech z nich zostało zabitych, dominikanin poszedł ostrzec resztę aresztowanych. Uciekli oni na obszary kontrolowane przez dynastię Qing.<sup>843</sup>

Uwięzionych Anglików Riccio nie opisywał jako „heretyków”, lecz przedstawił całą historię z wielkim współczuciem wobec nich. Wygląda to więc zgoła odmiennie od sytuacji z Holendrami. W tamtym wypadku bowiem atakowali oni posiadłości należące do hiszpańskiego imperium i dewastowali katolickie miejsca kultu. Misjonarz traktował zatem bardzo poważnie prawo do obrony. W tym wypadku angielscy kupcy byli niewinnymi ofiarami, którym dominikanin – bez względu na ich wyznanie i pochodzenie – chciał pomóc i oddać sprawiedliwość. Zostali oni bowiem znieważeni i okradzeni pod pretekstem piractwa, czemu „sprzeciwiał się zakonnik, współczując tym biedakom” (*se oponia el religioso, compadecido de aquellos pobres*).<sup>844</sup> Stwierdził, że postępowanie chińskich urzędników było „wielkim znieważeniem wszelkiej sprawiedliwości i rozsądku” (*grande desafuero contra toda justicia y razón*).<sup>845</sup> Po morderstwie więc kapitana, pisarza i jeszcze jednego członka załogi potajemnie doradził im ucieczkę do Mandżurów, co później stało się przyczyną kłopotów Ricciego. Szerzono plotki jakoby był zdrajcą i pomagał złodziejom w celu pozbycia się zakonnika z domu, w którym chciał urządzić sobie miejsce odpoczynku Zheng Jing.<sup>846</sup> Tak to przedstawił autor rękopisu.

---

<sup>842</sup> V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 4.

<sup>843</sup> J. E. Wills, *The hazardous Missions of Dominican: Victorio Riccio O.P., in Amoy, Taiwan, and Manila*. [w:] *Les Rappports entre la Chine et l'Europe au Temps des Lumieres*, Paryż 1980, s. 248-249.

<sup>844</sup> V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 4.

<sup>845</sup> V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 4.

<sup>846</sup> V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 3-4.

Trzeba przyznać, że było to dość odważne i stanowcze posunięcie ze strony misjonarza w czasie niepewnych czasów wojny. Szerzono także inne pogłoski jakoby ojciec Riccio próbował wzniecić chrześcijańskie powstanie na wzór rebelii na półwyspie Shimabara w Japonii, jakie miało miejsce w latach 1637-1638.<sup>847</sup> To wydarzenie wszak doprowadziło do znacznego pogłębienia izolacjonizmu Japonii w okresie Tokugawa i przesądziło o dopuszczeniu do wybranych portów japońskich jedynie protestanckich holendrów. Dodatkowo plotkowano, że dominikanin wysyła do Manili raporty, które miałyby spowodować załamanie handlu między Filipinami a Xiamen, doprowadzając to chińskie miasto do głodu.<sup>848</sup>

Ciekawym i pokojowym spotkaniem było też według relacji Ricciego wejście na pokład holenderskiego statku o. Francisca Capillasa. Okręt miał przez pomyłkę dopłynąć do Isla de Babuyanes, gdzie akurat przebywał ten dominikanin. Myśląc, że to Hiszpanie wszedł na pokład z owocami. Kiedy przekonał się, że to jednak wrogowie korony hiszpańskiej, nie zrezygnował z daru dla strudzonych żeglarzy. Zdziwieni Holendrzy zapytali się go, czy nie rozumie, że będzie ich więźniem? Misjonarz miał ze spokojem odpowiedzieć, że wszystko oddaje wolo Bożej. Żeglarze byli tak zaskoczeni jego postawą, że poczęstowali go jedzeniem i puścili wolno. „Rzadki przypadek, który wszystkich dziwi, ponieważ wojny między Holendrami a Hiszpanami były w tamtych czasach bardzo krwawe“ (*Caso raro, que a todos causa maravilla, pues eran muy sangrientas en aquellos tiempos las guerras, entre los holandeses y españoles*).<sup>849</sup> Autor rękopisu dodał, że stało się to dzięki temu, iż zostali oni „poruszeni przez Boga“ (*movidos de Dios*).<sup>850</sup>

Riccio doświadczył osobiście dobrego potraktowania przez protestanckich Holendrów, którzy zabrali go z niebezpiecznych i ogarniętych wojną Chin kontynentalnych do Manili. Nie tylko pozwolili na opiekę duszpasterską wśród

---

<sup>847</sup> V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 4.

<sup>848</sup> Ibidem, s. 249.

<sup>849</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 13, 16.

<sup>850</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 13, 16.

znajdujących się na statku katolików, lecz także zapewnili mu prowiant.<sup>851</sup> Z wielkim bólem napisał potem w rękopisie, że ówczesny gubernator generalny Filipin Diego de Salcedo potraktował przybyłych z dominikaninem Holendrów jak intruzów i odmówił im nawet „jednej kropli wody” (*una gota de agua*).<sup>852</sup>

#### 4.4. „Starzy” katolicy z Europy i „nowi” katolicy z Chin

Riccio katolików z Chin nie tylko cenił i stawiał za wzór, ale częstokroć uważał za lepszych chrześcijan od Europejczyków. Nie znaczy to, że dla dominikanina wszyscy chińscy chrześcijanie byli przykładnymi wyznawcami Chrystusa, lecz był wyraźnie zafascynowany gorliwością i zapałem zwyczajnego wiernego w Państwie Środka. Z dużym uznaniem pisał na przykład o starszym i schorowanym Augustynie Chin, który szukając kapłana dla siebie lub swojej umierającej żony potrafił, mimo podeszłego wieku, przemierzać strome góry, czasem „drżący z zimna i na wpół zmarznięty od ulew i śniegu” (*temblando de frío, y medio helado por los aguaceros y nieves*).<sup>853</sup> Przedstawił w kontraście europejskich katolików, dla których Chińczyk Andreas to „nauczyciel i wzór” (*maestro y dechado*).<sup>854</sup> Stwierdził, że od niego „może dobrze nauczyć się delikatność naszych Europejczyków, którzy tylko z powodu lekkiego wiatorku lub obaw o deszcz opuszczają chrześcijańskie ćwiczenia” (*puede bien aprender la delicadeza de nuestros europeos, que sólo por un vientecillo o duda de lluvia, deja los ejercicios de cristiano*).<sup>855</sup> Przy okazji padł ze strony dominikanina bardzo surowy osąd religijności Europejczyków. Przyrównał Chiny do biblijnej Niniwy, która pomimo swych grzechów nawróciła się.<sup>856</sup> Dodał, że ludzie z

---

<sup>851</sup> Lib. 3, cap. 31, 5.

<sup>852</sup> Lib. 3, cap. 31, 8.

<sup>853</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 15, 8.

<sup>854</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 15, 8.

<sup>855</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 15, 8.

<sup>856</sup> *Nínive pecadora de China*, por. Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 15, 8.

Niniwy powstaną na sądzie przeciwko pokoleniom Europy” (*los hombres de Nínive se levantaran en juicio contra las generaciones de la Europa*).<sup>857</sup> To dość mocne stwierdzenie spod pióra misjonarza. Był on bowiem zafascynowany gorliwością chińskich katolików. Jednocześnie musiał być zniesmaczony życiem chrześcijan europejskich. Podobnie porównywał i chwalił styl życia mandaryna Joachima Ko, który „miał swoje godziny na modlitwę, trzymał dyscyplinę, spał na gołych deskach i skrupulatnie przestrzegał wszystkich postów zakonu, nigdy nie jadł mięsa” (*tenía sus horas de oración, tomaba la disciplina, dormía sobre desnudas tablas y ayunaba puntual todos los ayunos de la orden, sin comer carne jamás*).<sup>858</sup> Dodał z uznaniem, że to „jakże inny w swoim sposobie życia od Europejczyków” (*que tan distinto en su modo de vivir de los europeos*).<sup>859</sup> Joachim był związany z Tingteu. To właśnie ta miejscowość była szczególnie droga sercu Ricciego. Można było bowiem tam spotkać „chrześcijaństwo najlepsze w Chinach” (*cristiandad la mejor de China*).<sup>860</sup>

Misjonarze nie wahali się powierzać zaangażowanym i wypróbowanym świeckim zadań duszpasterskich czy opieki nad kościołem. Tak było w przypadku Bernarda, gdy ojciec Jan Garcia musiał wyjechać w sprawach duszpasterskich.<sup>861</sup> Miał być oddany swemu zadaniu, że nie uciekł na czas przed piratami, którzy napadali na *Tingteu*.<sup>862</sup>

Według Ricciego chrześcijańskie kobiety wyróżniały się skromnym ubiorem. Pewna konkubina wysokiego rangą chińskiego urzędnika i lojalisty dynastii Ming Liu Zhongzao (zm. 1649)<sup>863</sup> nawróciła się na chrześcijaństwo i przyjęła chrzest z rąk o. Juana Garcii. Kiedy wróciła do domu Liu, to poznał od razu, że została chrześcijanką, ponieważ „szła z głową zakrytą welonem na modłę

---

<sup>857</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 15, 8.

<sup>858</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 5.

<sup>859</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 5.

<sup>860</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 20, 6.

<sup>861</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 23, 4.

<sup>862</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 23, 6-7.

<sup>863</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins & Friars...*, s. 93.



*beatas* i ubrana nie w drogocenne jedwabie, ale w zwykły koc” (*iba cubierta la cabeza con un velo al modo de las beatas, y vestida, no de preciosas sedas, sino de manta ordinaria*).<sup>864</sup> Autor manuskryptu był zresztą pełen podziwy wobec katoliczek w Chinach, nie tylko *beatas*, czyli dziewic i wdów konsekrowanych, o których będziemy mówić za chwilę. Twierdził, że kobiety są w Chinach „duszami najbardziej pobożnymi i skłonnymi do dobra w tym królestwie” (*las almas mas piosas e inclinadas al bien en este reino*).<sup>865</sup> Zachwycała go na przykład kreatywność starszej już wiekiem szlachcianki Marii, żony mandaryna w Funing. W tym czasie burzliwych zmian dynastycznych nie mogła ona opuszczać domu, a tym bardziej miasta, przebywający zaś poza murami ojciec Juan Garcia nie miał prawa wstępu do niego. Pragnąca przyjąć sakramenty przebrała się za żebraczkę i wyszła na zewnątrz ze swoją małą służącą. Powiedziała strażnikowi, że musi wyjść z córką szukać jałmużny na pożywienie dla niej.<sup>866</sup> To było duże ryzyko, które mogła przypłacić życiem. Podobnie dla sakramentów ryzykowała inna żona mandaryna z tego miasta, Anna, która po prostu przekupiła strażnika, by móc wyjść.<sup>867</sup>

#### 4.4.1. Prześladowania

Prześladowania chrześcijan zajmują w rękopisie sporo miejsca. Nie miał wątpliwości, że często były one prowokowane przez samego diabła. Bez ogródek zaznaczył, że sprawcy wzmagających się cierpień katolików w czasach przemian dynastycznych w Chinach byli „podjudzani bez żadnej wątpliwości przez Szatana” (*instigados sin duda alguna de Satanás*).<sup>868</sup> Już wyprawę do Chin ojca Angela Cocchiego miał udaremnić zły duch:

---

<sup>864</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 3.

<sup>865</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 16, 9.

<sup>866</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 12, 6.

<sup>867</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 12, 5.

<sup>868</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 5.

*Reconociendo el enemigo comun el daño que se le podia  
Causar con esta nueva mission, procuró tomar un medio efficassimo  
para el efecto de estorvarla, que era quitar a los Apostolicos varones  
en el viaje las vidas, y con ellas toda esperança de la Conversión de  
este Imperio.*<sup>869</sup>

To sam diabeł miał nakłonić Chińczyków, z którymi płynęli o. Tomas de Sierra i o. Angel Cocchi, by zabić i okraść tych dwóch dominikanów. Celem miało być przeszkodzenie w ewangelizacji Chin. Jak wiemy z opowiadania Ricciego, Tomas de Sierra nie przeżył, lecz Cocchiemu udało się dotrzeć na ląd.<sup>870</sup> Podobnie podpalenie imponującego kościoła w Tingteu przez piratów w 1651 roku było spowodowane także „podżeganiem demona” (*instigación del demonio*).<sup>871</sup> Ostatecznie dla Ricciego represje i nieszczęścia, jakich z rąk niewierzących doświadczają chrześcijanie, jest w pewnym sensie stanem naturalnym. W opisach drwin i udręk, których ofiarami padali chińscy katolicy, podkreślił, że podobny los spotykał chrześcijan w starożytnym Imperium Rzymskim. Według autora manuskryptu dzieje się tak, ponieważ „prawo, które jest takie samo, ma tych samych wrogów i będzie miało, dopóki cały świat nie stanie się wierną trzodą z pasterzem” (*la ley, como es la misma, los mismos enemigos tiene y tendrá hasta hacerse todo el Orbe un rebaño fiel con un pastor*).<sup>872</sup>

Prześladowania były też według Ricciego możliwe za dopustem Boga, który pozwalał na te wydarzenia „dla większego dobra swoich dzieci, przeznaczonych” (*para mayor bien de sus hijos los predestinados*).<sup>873</sup> Uważał bowiem, że dzięki takim doświadczeniom dusze katolików mogły się oczyszczać

---

<sup>869</sup> „Wspólny wróg rozpoznał jakie szkody dla niego może wyrządzić ta nowa misja i podjął środki, by pozbawić mężów apostołskich życia i pogrzebać nadzieje na nawrócenie Chin.” Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 5, 3.

<sup>870</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 1, cap. 5.

<sup>871</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 20, 3.

<sup>872</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 4.

<sup>873</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 18, 6.

z nieuporządkowanych przywiązań i stawać bardziej otwarte na przyjęcie Bożego miłosierdzia.<sup>874</sup> W innym miejscu dominikanin podkreślił, że prześladowania chrześcijan są „dozwolone przez Boga Jego sprawiedliwymi wyrokami” (*permitido de Dios por sus justos juicios*).<sup>875</sup>

W pierwszej kolejności na prześladowania narażeni byli misjonarze, którzy nie raz musieli uciekać i chronić się w ukryciu w domach chińskich katolików, często trafiali do więzienia, byli torturowani, bici, a niektórzy – tak jak Franciszek de Capillas – ponosili męczeńską śmierć. Victorio Riccio sam doświadczył ciężkiego pobicia ze strony żołnierzy stacjonujących w Xiamen. Zaatakowano jego oraz towarzyszącego mu ojca o. Moralesa. Najpierw podarto im ubrania, a potem zaczęto zadawać ciężkie ciosy aż do krwi. Riccio, z racji swojego młodszego wieku, dobrowolnie przyjął na siebie większą liczbę uderzeń, przekonując oprawców, by nie dręczyli za bardzo starszego już wiekiem ojca Moralesa.<sup>876</sup> Autor rękopisu po tej napaści leżał na ziemi „bez siły i bez wigoru, blady i zimny” (*sin fuerza y sin vigor, pálido y frío*).<sup>877</sup> Zakonników spotykały represje zazwyczaj po ochrzczeniu pojedynczych członków rodzin. Reszta klanu bardzo negatywnie na to patrzyła. Tak było w przypadku franciszkanina ojca Manuela Rodrigueza, którego pobili mieszkańcy wsi *Loquia* po ochrzczeniu dwóch miejscowych kobiet.<sup>878</sup>

Pojedyncze nawrócenia w rodzinie często kończyły się brutalnymi konfliktami i doświadczeniem przemocy fizycznej oraz psychicznej ze strony najbliższych. W Funing chrześcijanin imieniem Lucio przyprowadził swojego

---

<sup>874</sup> „Dzięki tym i innym uczynkom, które znosili chrześcijanie, oczyścili to, co przyłgnęło do ciała ze smaku i próżnej chwały z przeszłych zarzutów, pozostawiając się bardzo upokorzonymi i przez to bardziej skłonnyymi do przyjęcia miłosierdzia od Pana w swych duszach” (*Con estos, pues, y otros trabajos que los cristianos padecieron, purgaron lo que se le había pegado a la carne de gusto, y vanagloria con los cargos pasados, quedando muy humillados, y con eso mas aptos para recibir mercedes del Señor en sus almas*), Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 18, 6.

<sup>875</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 20, 2.

<sup>876</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 3, cap. 13, 2-5.

<sup>877</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 13, 4.

<sup>878</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 19, 9.

kolegę od ojca Fernanda Varo. Chłopak zaczął czytać wiele na temat katolicyzmu i w końcu się nawrócił, co mocno nie spodobało się jego ojcu. Kiedy usłyszał on, że jego syn wśród kolegów opowiada o Chrystusie z wielkim przekonaniem, zapytał się go, czy chce być chrześcijaninem. Wówczas syn odpowiedział mu, że tak, co sprowokowało ojca to wyzwisk i bluźnierstw. Chłopak wziął więc statuetkę bożka i rozbił ją. Ojciec zaczął go torturować, pytając się w przerwach, czy nadal podtrzymuje swoją chęć ochrzczenia się. Młody mężczyzna cały czas potwierdzał, co spowodowało, że ojciec zostawił go „zostawił go na w pół martwego bez słowa, i bez koloru na twarzy” (*le dejo medio muerto sin habla, y sin color en el rostro*).<sup>879</sup>

Jednym z największych motywów prześladowań były nawrócenia kobiet, a przede wszystkim tych, które zapragnęły żyć w konsekrowanym dziewictwie wbrew woli swoich rodziców. Naruszało to fundamenty konfucjańskiego porządku, w którym dziecko miało być posłuszne rodzicom. Nie miało zdania w doborze współmałżonka. Chinka, która odrzuciła ustalonego wcześniej przez rodziców partnera, mogła sprowadzić na rodzinę „utrata twarzy”, co do dzisiaj jest dla Chińczyków czymś bardzo poważnym. Inną przyczynę stanowił fakt, że dotykanie kobiety przez księdza, a więc obcego mężczyznę, podczas udzielania sakramentów czy ich przebywanie sam na sam w czasie słuchania spowiedzi mogło budzić podejrzenia o nieprzyzwoite stosunki i prowadzić do szerzenia się niepoehlebnych plotek. Riccio wspominał, że w prowincji Fuijian, gdzie dominikanie działali najintensywniej, krążyły pogłoski jakoby misjonarze katolicy w czasie chrztu rozbierali kobiety, aby „cieszyć się nimi wzrokiem i dotykiem” (*para gozar de ellas con la vista y con el tacto*). Sugerowano też jakoby zakonnicy namawiali młode dziewczęta do składania ślubów czystości, aby mogli je „mieć dla siebie” (*tenerlas por suyas*) bez martwienia się o zazdrosnych o nie mężów.<sup>880</sup> W podobnym tonie niektórzy uczeni neokonfucjańscy podchodzili do

---

<sup>879</sup> Por. V. Riccio, Lib. 4, cap. 9, 9.

<sup>880</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 1.

faktu, że mężczyźni i kobiety modlą się czasem w tej samej świątyni. Zhang Boxing (1652 –1725), widział w tym przeszkodę w moralnej odnowie Chin.<sup>881</sup> Riccio zanotował, że chociaż czasem wszyscy przebywali w tej samej świątyni, to dominikanie praktykowali w Chinach również rozdzielnie modlących się mężczyzn i kobiet. Według rękopisu w miasteczku Lutan kobiety miały uczestniczyć w liturgii z oddzielnego pomieszczenia „z powodu zwykłej skromności tego królestwa” (*por el recato ordinario de este reino*).<sup>882</sup> Podobnie rozdzielenie, wprowadzone przez ojca Juana Bautistę Moralesa, funkcjonowało w Fuzhou i Fu’an tak, aby kobiety i mężczyźni „nie mogli się widzieć” (*no se podian ver*).<sup>883</sup>

Dlatego pojedyncze nawrócenia kobiety jeszcze częściej kończyły się przemocą, a także represjami i konfliktem między Kościołem a niechrześcijanami. Rodziny nierzadko patrzyły złym okiem na takie konwersje. We wspomnianym już miasteczku Lutan ojciec Juan Garcia ochrzcił pewną młodą i niedawno wydaną za mąż kobietę, czemu mocno sprzeciwiali się jej krewni. Z tego powodu jej wuj wysłał do kościoła, gdzie akurat trwało nabożeństwo, „dużą szajkę pogan” (*una cuadrilla grande de gentiles*), którzy nie tylko bluźnili i bili zgromadzonych wiernych, ale oblali ich oraz całe pomieszczenie „zgniłym i cuchnącym moczem” (*orines podridos y hediondos*). Zbezczęścili także konsekrowane wino i hostię, oraz zniszczyli ołtarz, sprzęty i szaty liturgiczne. „Największa wściekłość spadła na Czcigodnego kapłana, na którego wyładowano dużą liczbę kijów, ciosów, uderzeń i kopnięć”.<sup>884</sup>

Przemoc fizyczna dotykała także dziewic konsekrowanych i to ze strony ich własnych rodzin, które nie mogły się pogodzić z decyzjami swoich córek.

---

<sup>881</sup> E. Menegon, *Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity and Social Mobility*, ed. J. G. Lutz, Bethlehem: Lehigh University Press, 2010, s. 109.

<sup>882</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 6, 4.

<sup>883</sup> Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 11, 12.

<sup>884</sup> *La furia mayor cayó en el Venerable sacerdote, sobre el cual descargaron un gran número de palos, golpes, puñadas y coce*, por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 6, 4.

Ojciec niejkiej Magdaleny karał ją surowo „przez całe lata, to kijami, to pięściami i kopnięciami” (*años enteros, ya con palos, ya con puñadas y coces*). Gorliwa katoliczka miała to wszystko przyjmować z ufnością wobec Boga i znosić te udręki z cierpliwością. Kobieta bowiem cierpiała to traktowanie „z radosnym obliczem i niezwykłą przyjemnością” (*con alegre semblante y gusto notable*).<sup>885</sup> Riccio bardzo lubił podkreślać nie tylko wytrwałość prześladowanych w Chinach chrześcijan, lecz także ich pragnienie, by upodobnić się w tym cierpieniu do Chrystusa. Dlatego pośród tych represji mogli znajdować radość. Nie skończyło się na biciu i kopaniu. Dominikanin zanotował, że któregoś razu wściekłość ojca Magdaleny na tyle się wzmogła, że złapał swoją córkę za włosy i zakręcił je wokół jej szyi, dusząc tak mocno, że jej twarz stała się czarna. Prawie się udusiła i potem „ledwo mogła dojsć do siebie” (*apenas pudo volver en sí*).<sup>886</sup> Widzimy więc, że sytuacja niektórych dziewczek konsekrowanych była dramatyczna. W ich własnym domu obawiały się o swoje bezpieczeństwo i życie. Autor rękopisu opisywał wszystkie te sytuacje, ukazując męstwo i wytrwałość chińskich katoliczek.

Podobnie bowiem postąpił ojciec innej dziewicy konsekrowanej, Kataliny. Jak czytamy w manuskrypcie, pewnego razu rozebrał ją niemal do naga, przywiązał do drabiny i zaczął okrutnie biczować. Po kilku ciosach zapytał ją, czy nadal chce żyć w dziewictwie. Kiedy Katalina odpowiedziała twierdząco, ojciec kontynuował uderzenia batem „aż się zmęczył” (*hasta que se cansó*).<sup>887</sup> W tym obrazie widzimy przedstawioną ogromną frustrację ojca rodziny wobec nieposłuszeństwa córki i wybrania przez nią stylu życia, który mógł prowadzić do „utraty twarzy” przez ród. Wyładowywał swój gniew aż nie starczyło mu sił. Przy pokazywaniu bohaterstwa kobiety nie ukrywał jej cierpienia. Trochę inaczej niż w przypadku Kataliny uwypuklił jej smutek (*la triste doncella*). Nie była to więc

---

<sup>885</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 7.

<sup>886</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 7.

<sup>887</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 8.

naiwna hagiografia. Po brutalnym biczowaniu ojciec dziewczyny wyszedł na ulice i zebrał grupę mężczyzn, by pokazać im ich córkę nagą i wychłostaną. Ona w obecności tej grupy dała świadectwo swojej wiary i wyraziła radość z cierpienia dla Chrystusa. Wściekły jej odpowiedzią ojciec wziął maczetę i już się zamachnął, by zadać śmiertelny cios, ale został powstrzymany przez zgromadzonych.<sup>888</sup>

Publicznie upokarzał swoją chrześcijańską córkę także ojciec Łucji z miasta Moyang. W tym konkretnym przypadku matka była katoliczka, która bardzo się cieszyła, że jej córka należy do Trzeciego Zakonu Dominikańskiego. Łucja cierpiała fizyczną przemoc za każdym razem, kiedy szła do kościoła. Nie rezygnowała w tym wszystkim z regularnego uczestnictwa w nabożeństwach. W końcu jej ojciec rozpiął sobie najważniejsze święta chrześcijańskie, by w tych dniach szczególnie jej pilnować.<sup>889</sup> Łucja potrafiła się jednak wymykać. Mogła to na przykład robić, kiedy mężczyzna odsypiał do południa alkoholowe libacje.<sup>890</sup> Takie wyjścia przyplacała publicznymi upokorzeniami, gdy była przed kościołem mocno bita i upokarza przez własnego rodzica. Riccio zauważył, że nie było to powszechne zachowanie i tylko ktoś, kto popełniał poważne występki, bywał karany w tak brutalny sposób przez swoich rodziców.<sup>891</sup> Jej matka z powodu wyznawanej wiary również doświadczała przemocy ze strony swojego okrutnego męża. Dominikanin swoim zwyczajem zaznaczył, że „lubiła cierpieć dla Chrystusa i znosiła to z niezwykłą cierpliwością (*gustaba de padecer por Cristo, y lo sufría con notable paciencia*).<sup>892</sup>

W przypadku Bibiany, konkubiny Liu Zhongzao, nie cierpiała ona początkowo z powodu odmowy współżycia. Chociaż Liu bywał natarczywy, to nie stosował wobec niej bezpośredniej przemocy. W prawdziwą furję wpadł jednak, gdy ona – wraz z kilkoma innymi chrześcijanami z jego posiadłości –

---

<sup>888</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 8.

<sup>889</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 14.

<sup>890</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 16.

<sup>891</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 14.

<sup>892</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 15.

odmówiła uczestnictwa w składaniu ofiar ku czci przodków. Uchylenie się od tego tradycyjnego obrzędu było „dla niego poważną zbrodnią” (*crimen a su parecer gravísimo*).<sup>893</sup> Wówczas wyładował na niej swoją frustrację zbieraną przez dłuższy czas. Pobił ją aż do krwi, a później podobnie postąpił ze swoją synową Izabelą, która od niedawna była katoliczką, oraz córką Hiacyntą Kazał również wychłostać jednej z chrześcijańskich niewolnic, która nakłoniła jego syna Dominika (ochrzczonego wspólnie z Bibianą), aby nie przychodził na niechrześcijański rytuał.<sup>894</sup> Odmowa uczestnictwa w ofierze była szczególnie dotkliwa dla Chińczyków. Dlatego następnie wygnał chrześcijanki, w tym konkubinę Bibianę, ze swojego domu i ogłosił edykt o wygnaniu wszystkich chrześcijanek do Tingteu.<sup>895</sup> Warto przypomnieć, że mówimy o Liu Zhongzao, który jeszcze nie tak dawno ze swojej inicjatywy układał się z misjonarzami i prominentnymi katolikami chińskimi przeciwko Mandzurom.<sup>896</sup> Co więcej, osobiście zezwolił na głoszenie Ewangelii w regionie Fu’an<sup>897</sup> oraz był spokrewniony z Juanem Mieu, wysoko postawionym chrześcijańskim wojskowym.<sup>898</sup> W nawiązaniu do tych wydarzeń Riccio nie omieszkiał umieścić w rękopisie list chrześcijańskiego mandaryna Joachima Ko. Pisał on do namiestnika Liu z pewną złośliwością, że taka niestałość nie przystoi szanowanemu człowiekowi jego pozycji i może wpłynąć negatywnie na opinię o nim wśród ludu.<sup>899</sup> Z nie mniejszą uszczypliwością wspomniał również, że Tingteu to dla tych kobiet „nie jest prześladowaniem (...), lecz rekreacją” (*no es persecución el enviarles aquí, sino recreación*).<sup>900</sup> Jak podał wcześniej autor

---

<sup>893</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 4.

<sup>894</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 4.

<sup>895</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 7.

<sup>896</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition*, „Monumenta Serica” 51 (2003), ss. 346-347.

<sup>897</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition*, „Monumenta Serica” 51 (2003), s. 348.

<sup>898</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 11; cap. 17, 2.

<sup>899</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 7.

<sup>900</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 7.



rękopisu, w tym mieście przebywał wówczas zakonnik.<sup>901</sup> Miały więc dzięki temu wolny dostęp do sakramentów, o co – jak możemy to widzieć w naszej analizie – wcale nie było łatwo.

Niewątpliwie brak uczestnictwa chrześcijan w tradycyjnych rytuałach i modlitwach był często powodem nieporozumień i napięć między katolikami a innymi mieszkańcami, zwłaszcza mniejszych miejscowości. Sam Riccio zaznaczał, że te obrzędy były dla Chińczyków niezwykle ważne. Chrześcijanie więc w pewien sposób stawali się odseparowani od wspólnoty, co stanowiło poważny problem w kolektywnym społeczeństwie chińskim. Tego dokładnie obawiali się jezuici. To było jedną z przyczyn ich akceptacji „rytów chińskich” wśród nawróconych Chińczyków. Jednak w niektórych przypadkach zaangażowanie we wspólnotę nie było możliwe nawet dla katolików żyjących podług wskazań metody akomodacyjnej Towarzystwa Jezusowego. W miasteczku *Lienchun* chrześcijanin Michał odmówił dołożenia się do przystrojenia niechrześcijańskiej świątyni i panteonu przodków, co wywołało gwałtowną reakcję mieszkańców miejscowości. Niektórzy zaczęli spiskować przeciwko niemu i spalili jego dom, a następnie „okrutnie” (*cruelmente*) go pobili.<sup>902</sup> Dużo gorzej kończyło się, gdy chrześcijanie nie tylko odmawiali uczestnictwa w tradycyjnych rytuałach, lecz dopuszczali się wandalizmu na świętych dla Chińczyków przedmiotach. Tak się stało, gdy w Moyang niejaki Filip urwał głowę jednej z figurek bożków. Tumult niechrześcijan zniszczył miejscowy kościół<sup>903</sup>, a misjonarze zostali wygnani z miasta<sup>904</sup>.

Publiczne upokarzanie od wieków jest straszliwą hańbą dla upokarzanego w Chinach. Niezmiernie ważne jest w wielu społeczeństwach wschodnioazjatyckich zachowanie „twarzy”. Dlatego inną, również bardzo dotkliwą, formą prześladowań było publiczne wyszydzanie chrześcijan oraz ich

---

<sup>901</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 6.

<sup>902</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 22, 5.

<sup>903</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 13, 8.

<sup>904</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 13, 9.

symboli. Organizowano prześmiewcze przedstawienia, w których wykorzystywano wspomniane wcześniej niepochlebne plotki, szczególnie właśnie te dotyczące kobiet. Misjonarzom wprost wówczas przypisywano manipulowanie młodymi dziewczętami, by móc je wykorzystać seksualnie. Jedno z takich paszkwilowych wydarzeń, które miało miejsce w Fuan, zanotował Riccio z dość dużą szczegółowością.

*Para desacreditar pues la ley cristiana a fin de que nadie la siguiese, trazaron los infieles de la ciudad de Fuan de la familia Chin una farsa o más cara de esta forma. Iba al principio de ella uno que representaba a nuestro Salvador con la cruz, y decía en voz clara: 'Yo soy el Dios de los cristianos, que vine al mundo por ellos'. Seguíanle a éste más de trescientos personajes con cruces en las manos, y algunos, con rosarios; significando con eso el séquito grande que tenía la religión cristiana; y todos rezaban en tono el Avemaría, que, para hacer burla de ella, habían aprendido entonces. Venían luego tres a caballo que representaban Jos tres venerables religiosos, que a la sazón había en este reino, que eran: los Padres García, Díez y Capillas, con unas feísimas máscaras, que tenían narices de a palmo; y llevaba en su mano cada uno de ellos un Catecismo de la doctrina cristiana, que habían impreso los Padres de Fogán, diciendo: "Yo soy el Padre fulano; y según os enseño por este libro, os predico y aconsejo a que obréis el mal, siguiendo esta Ley; y para seguirla, os habéis de bautizar," Llegábase entonces un personaje en figura de mujer pidiendo el bautismo; y uno de los fingidos Padres comenzaba a desnudarla, palparle los pechos y hacer otras acciones torpes sentada sobre su rodilla (que para esto se paraba a trechos la máscara, y bajaban los tres de sus caballos). Llegaba otro que representaba alguna beata con vientre disforme de preñada, y decía a otro de los representados Padres:*

*"Yo quiero guardar virginidad; pero, ¿qué haré de esta gran preñez?" Palpábale el fingido Padre el vientre, y respondíale: «Sí, hija mía, guardad virginidad, ni os dé pena el vientre por grande que sea, porque lo que tenéis en él es concebido por obra del Espíritu Santo.' Llegaba, finalmente, otra, para que todos tres hicieran su papel, que representaba una tierna y hermosa doncella y decía al tercero: "Padre, ¿me podré casar, pues muchos me desean?" "No hagas tal -respondía el enmascarado-, te harás beata y serás mía, y no de otro alguno, que sólo para ti vine de la apartada Europa pasando tantos peligros y mares.» Y con eso, le pedía los brazos, y hacía otras acciones venéreas y torpes. Representando, pues, esto y otras cosas tales y peores, reía el vulgo, aplaudían los graves, tumultuaban los muchachos, y otros blasfemaban y abominaban tal Ley, pues creían todo aquello por pura y constante verdad.<sup>905</sup>*

---

<sup>905</sup> „W celu zdyskredytowania prawa chrześcijańskiego, aby nikt go nie przestrzegał, niewierni z miasta Fuan z rodziny Chin urządzili w ten sposób farsę. Na początku był ktoś, kto reprezentował naszego Zbawiciela na krzyżu i powiedział wyraźnym głosem: „Ja jestem Bogiem chrześcijan, który przyszedł na świat dla nich”. Za nim podążało ponad trzysta postaci z krzyżami w rękach, a niektóre z różańcami; co symbolizowało dużą liczbę, jakie miała religia chrześcijańska; i wszyscy odmówili Zdrowaś Maryjo, której się wtedy nauczyli, żeby się z niej pośmiać. Potem przybyło trzech na koniach, reprezentujących trzech czcigodnych mężów religijnych, którzy przebywali w tym królestwie w tym czasie, a którymi byli: ojcowie García, Díez i Capillas, w bardzo brzydkich maskach, których nosy miały rozpiętość dłoni; a każdy z nich niósł w ręku Katechizm doktryny chrześcijańskiej, wydrukowany przez Ojców z Fogan, mówiąc: „Jestem Ojcem takim a takim; i nauczając was poprzez tę księgę, nauczam was i radzę wam aby być posłusznym złu, przestrzegając tego Prawa, a aby postępować zgodnie z nim, musisz zostać ochrzczony”, wtedy pojawiła się postać kobiety, prosząc o chrzest; a jeden z rzekomych ojców zaczynał ją rozbierać, dotykać jej piersi i robić inne niezgrabne czynności, siedząc na jej kolanie (w tym celu co jakiś czas trzech ojców podciągało maskę i zsiadało ze swych koni). Przyjechała inna postać, reprezentująca jakąś pobożną kobietę ze zniekształconym brzuchem w ciąży, i mówiła do innego z reprezentowanych Ojców: „Chcę zachować dziewictwo, ale co zrobię z tą wielką ciążą?” Udawany Ojciec dotknął jej brzucha i odpowiedział: „Tak, moja córko, zachowaj dziewictwo i nie martw się o swój brzuch, bez względu na to, jaki jest duży, ponieważ to, co w nim masz, jest poczęte mocą Ducha Świętego.' W końcu pojawiła się kolejna, aby wszyscy trzej odegrali swoją rolę, przedstawiając delikatną i piękną pannę i powiedziała do trzeciego: „Ojcze, czy mogę się ożenić, skoro wielu mnie chce?” Nie rób tak – odpowiedział człowiek w masce – zostaniesz pobłogosławiona i będziesz moja, a nie kogoś obcego, bo tylko dla ciebie przybyłem z dalekiej Europy, mijając tyle

Opis ten pokazuje nie tylko przypisywanie katolikom nieprzyzwoitych zachowań oraz uzasadnianie ich religijnie. Dowodzi również, że niechrześcijanie musieli wiedzieć dość sporo na temat chrześcijaństwa i nauczania ojców dominikanów. Fakt, że znali ich liczbę oraz imiona nie budzi już takiego zaskoczenia, ponieważ obcokrajowcy głoszący dość egzotyczną religię w kraju przez długie lata odseparowanym od świata zewnętrznego musieli przyciągać uwagę.

Organizatorzy paszkwilu rozumieli zatem istotę wcielenia Chrystusa, choć w ramach przedstawienia prezentowali, że przyszedł on konkretnie dla swoich wyznawców. Zebrani na tym wydarzeniu potrafili tłumnie odmówić modlitwę Zdrowaś Maryjo. Widziano, że misjonarze nauczają za pomocą katechizmów, a wierni korzystają z różańca do modlitwy. Znali nawet ideę poczęcia Maryi z mocy Ducha Świętego, skoro drwili sobie, że tym misjonarze wyjaśniali ciążę u dziewic konsekrowanych, z którymi – w domyśle – mieli wcześniej współżyć. Przy okazji ukazywano więc katolików jako hipokrytów, a misjonarzy jako rozpustników. Wykorzystano plotkę o rozbieraniu i dotykaniu kobiet podczas chrztu, odgrywając nieprzyzwoitą scenę między nowo ochrzczonej a zakonikiem podczas udzielania tego sakramentu.

Paszkwil miał wymiar wyraźnie propagandowy. Chciano pokazać chrześcijaństwo z jak najgorszej strony. Posłuszeństwo nakazom tej wiary to posłuszeństwo „złu” (*mal*). Oglądający to przedstawienie mieli brać te wszystkie zarzuty poważnie i z tego powodu przeklinać katolików, którzy prowadzą tak niegodziwy styl życia.<sup>906</sup> Wypada tutaj dodać, że w niektórych miejscach autor manuskryptu przyznawał, że czasami uzasadnioną przyczyną niechęci

---

niebezpieczeństw i mórz.» I z tym poprosił o jej ramiona i zrobił inne lubieżne i niezdarne czynności. Przedstawiając więc to i inne takie i gorsze rzeczy, pospółstwo się śmiało, poważni oklaskiwali, chłopcy robili zgiełk, a inni bluźnili i brzydzili się takiego Prawa, ponieważ uważali to wszystko za czystą i stałą prawdę.” Por. Lib. 2, cap. 7, 2.

<sup>906</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 7, 2.

Chińczyków do chrześcijaństwa była postawa niektórych katolików z Europy. Dominikanin relacjonował, że nie mógł nic zdziałać wśród mieszkańców z Xiamen, którzy czuli odrazę do tej religii z powodu niegodziwego postępowania Hiszpanów z Manili, z którymi handlowali.<sup>907</sup> Ze smutkiem dodał, że to „rzecz żałosna i opłakana, ale bez ratunku dla obu stron” (*Cosa lastimosa, y lamentable, pero sin remedio alguno en ambas partes*).<sup>908</sup>

Później Riccio w swoim opisie szyderczego przedstawienia dodał, że zaprezentowano nie tylko karykatury misjonarzy, ale także wielu zwykłych wiernych różnego pochodzenia. Z imienia wskazano katolików z elit społecznych, wiele dziewic konsekrowanych i wdów, a nawet żebraków. Poszczególni chrześcijanie musieli więc być dobrze znani przynajmniej w niektórych kręgach. Organizatorzy chcieli ujawnić innym dane konkretnych osób, które przyjęły wiarę katolicką, „aby ich znali” (*para que los conociesen*).<sup>909</sup> Wiedziano nawet, gdzie poszczególni chrześcijanie mieszkają, dlatego modli prowokacyjnie podejść „przed dom chrześcijańskiej niewolnicy” (*delante de la casa de una esclavilla cristiana*).<sup>910</sup>

Pewne podsumowanie plotek, które dały swój wyraz w owym prześmiewczym i krytycznym wobec chrześcijan przedstawieniu, daje cytowany przez Ricciego jeden z mandzurskich wojskowych. Według relacji autora rękopisu to jego przemowa do jednego z dowódców mandzurskich miała bezpośrednio przyczynić się do męczeńskiej śmierci ojca Francisca Capillasa. Powtarzał on złośliwe przekonania o tej zachodniej religii, który burzy tradycyjny chiński porządek społeczny. W tej wizji chrześcijaństwo niszczy fundamenty tego, co stanowi o cywilizacji Chin. Musiało więc wzbudzać grozę i obrzydzenie w słuchaczach:

---

<sup>907</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 10.

<sup>908</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 10.

<sup>909</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 3.

<sup>910</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 3.

*ya no se reconocen a los propios padres, a los amados esposos, a los venerables difuntos, ni a los mismos poderosos dioses, se lo seda obediencia, y vasallaje, a unos viles extranjeros*<sup>911</sup>.

Według świadectwa Victorio Ricciego represje oraz niepoehlebne plotki wzmagaly się wraz z rozrostem Kościoła. Zauważalność chrześcijaństwa nie zawsze bywała korzystna dla samych wyznawców Chrystusa oraz głosicieli Ewangelii. W roku 1651 „stado chrystusowe rozrastało się, a ślepe pogaństwo stawało się bestią, które nie mogąc scierpieć zazdrosne piekło” (*se aumentaba el rebaño de Cristo, y se abestia, el ciego paganismo: Io cual no pudiendo sufrir el envidioso infierno*) usiłowalo zniszczyć Kościół w Chinach.<sup>912</sup> Dodatkowym impulsem do prześladowań łączyl się z kryzysami, jakie od czasu do czasu dotykały Chiny. Takim szczególnym okresem był okres buntów i zmian dynastycznych w połowie XVII w. Kiedy w 1644 r. wzmagaly się bunty oraz wybuchały nowe rebelie, zarzucano misjonarzom katolickim, że to oni przekupili powstańców, by razem z nimi wystąpić przeciwko państwu.<sup>913</sup> Traktowano chrześcijaństwo jako przyczynę licznych nieszczęść dotykających cesarstwo. Wspomniany już wcześniej i cytowany przez Ricciego mandżurski wojskowy nazwał katolicyzm „obrzydliwą religię, za którą podążają zdrady, powstania i bunty” (*religion detestable, de le cual se siguen las traiciones, los levantamientos y rebeliones*).<sup>914</sup> Takie plotki krążyły właśnie w prowincji Fujian, gdzie liczba chrześcijan miała szybko wzrastać.

Takie plotki dla swoich celów lubili czasem wykorzystywać przedstawiciele elit czy rodzin władających danych obszarem. Zheng Jing, czyli

---

<sup>911</sup> „Nie uznaje się już własnych rodziców, umiłowanych małżonków, czcigodnych zmarłych ani samych potężnych bogów; posłuszeństwo i niewolnictwo okazywane jest niektórym podłym cudzoziemcom”, zob. Lib. 2, cap. 13, 2.

<sup>912</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 20, 2.

<sup>913</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 7, 1.

<sup>914</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 13, 2.

syn Koxingi, pod nieobecność ojca zaczął prześladować ojca Victorio Riccio i niszczyć należący do niego kościółek. Chciał bowiem na tym terenie urządzić sobie miejsce do rekreacji. Pewnego razu po wypiciu wina z przyjaciółmi zaczął rzucać kamieniami w dom dominikanina, łamiąc dachówki. Misjonarz od razu wiedział, kto jest autorem całego zamieszania, lecz udawał, że nie wie. Pierw poprosił jednego z chłopców, który mieszkał w tym domu, aby krzyczał z prośbą o przestanie. Kiedy wandalizm stawał się intensywniejszy, Riccio wezwał żołnierzy do ochrony budynku. Jing wyszedł z pałacu z pytaniem o przywoływaną ochronę, na co dominikanin odpowiedział, że jacyś złodzieje atakują jego mieszkanie. Dodał też, że to może zaburzyć relacje z Manilą, co miało rozwścieczyć młodego Zhenga. Kamienie pojawiały się też w następne noce, a potem nawet w ciągu dnia niszczo własność Kościoła.<sup>915</sup> Riccio poprosił pewnego mandaryna o interwencję, która nie przyniosła skutku. Urzędnik poradził Ricciemu, aby zmienił miejsce pobytu.<sup>916</sup> Ataki stały się bardziej niepokojące. Podczas jednego z nabożeństw wszyscy wierni zostali oblani moczem. Po tym wydarzeniu nakazał, aby dla bezpieczeństwa kobiety wstrzymały się przez jakiś czas z uczestnictwem w liturgii.<sup>917</sup> Wkrótce pojawiły się także plotki, że Riccio spiskuje przeciwko Chinom, a wraz z tym groźby śmierci.<sup>918</sup> W końcu postanowił zostawić swoje mieszkanie i przeprowadził się do domu pewnego chrześcijanina z Makau, a następnie kupił nowy budynek, znajdujący się daleko od posiadłości Zheng Chenggonga.<sup>919</sup> Jak widzimy represje wymuszały na misjonarzach zmiany miejsc, w niektórych wypadkach częste. Nie wszystkie prześladowania ze strony elit miały tak dramatyczny przebieg. Kiedy ojciec Juan Garcia przybył do miasta Funing w 1658 roku, zabrano go co prawda w kajdanach przed mandaryna, ale później traktowano go stosunkowo łagodnie.

---

<sup>915</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 2.

<sup>916</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 3.

<sup>917</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 4.

<sup>918</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 5.

<sup>919</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 7.

Zażądano opuszczenia miasta, sugerując, że tutejsi mieszkańcy nie chcą chrześcijaństwa, a dobrym rozwiązaniem dla misjonarza byłoby udanie się do Fu'an, gdzie jest więcej katolików. Ojciec Garcia miał nawet czas, żeby udzielić sakramentów miejscowym wiernym, a potem pod strażą został odprowadzony do bram. Odtąd posługiwał katolikom z Funing poza ich obrębem.<sup>920</sup>

#### 4.4.2. Problemy w nauczaniu zasad wiary

Nie wszyscy Chińczycy stanowili dla autora manuskryptu przykład wyznawcy Chrystusa. Szczególnie złe zdanie miał Riccio o Chińczykach zamieszkujących Filipiny, których „bardziej można nazwać umyтыми niż ochrzczoneymi, rzekomymi chrześcijanami” (*mas se pueden llamar lavados que bautizados, cristianos fingidos*).<sup>921</sup> Dominikanin porównał ich przyjmowanie nowej wiary do wstępowania do bractw zaangażowanych katolików. W obu wypadkach było to dla niego czymś tymczasowym, z czego można się wycofać. W relacji misjonarza Chińczycy zamieszkujący Filipiny prowadzili często podwójne życie: na Filipinach mieli żonę chrześcijanką, a w Chinach drugą, niewierzącą. Wracając na kontynent oddawali się „wszelkiemu przesądowi i bałwochwalstwu” (*a toda superstición e idolatría*).<sup>922</sup> Dodał, że łatwo potrafią oni oszukać Kościół przez swoje zewnętrzne zachowania, przypisując im hipokryzję i kłamstwa.<sup>923</sup> Riccio nie był odosobniony w takiej opinii. Już w 1579 r., czyli niecałą dekadę po osadzeniu się Hiszpanów w Manili, franciszkanin Pedro de Alfara pisał do swoich braci, że nie wolno ufać żadnemu Chińczykowi nawet jak sprawia wrażenie dobrego i pobożnego, bo wszyscy oni kłamią i oszukują.<sup>924</sup> Co ciekawe, niektórzy misjonarze przypisywali takie cechy wszystkim Chińczykom,

---

<sup>920</sup> Zob. V, Riccio Lib. 3, cap. 12, 1-3.

<sup>921</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 17, 5.

<sup>922</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 17, 5.

<sup>923</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 17, 5.

<sup>924</sup> J. Gil, *Op. Cit.*, s. 410.



nie tylko tym z Manili. Inny franciszkanin, Antonio de Santa María, który zresztą spotkał się nieraz z Victorio Riccio, pisał w liście datowanym na 3 stycznia 1653 r., że „Chińczycy są bardzo niestali” (*gente china es muy inconstante*).<sup>925</sup> Zakonnik twierdził, że kilka miesięcy po chrzcie już „zapominają o wszystkim” (*se olvidan de todo*).<sup>926</sup> Interesujące jest to w kontekście rękopisu Ricciego, w którym chińscy katolicy w swojej większości zostali przedstawieni w dużo lepszym świetle. Dominikanin chciał bowiem pokazać sukcesy misyjne swoich współpracowników i świętość życia nawróconych Chińczyków. Dlaczego zatem w tak negatywny sposób sportretował religijność chińskich katolików z Filipin? Być może rzeczywiście kontrast pomiędzy chińskimi chrześcijanami z Chin a tymi osiadłymi na wyspach był szczególnie mocny. Nie bez powodu Francisco de la Cuesta, arcybiskup Manili, mając do czynienia z lokalnymi Chińczykami zanotował w 1709 r., że są oni narodem szczególnie fałszywym.<sup>927</sup>

Autor rękopisu bardzo starał się podkreślać miłość bliźniego jaka cechuje katolików w kontraście do niechrześcijan, którzy – zdaniem dominikanina – są „niezdolni do takiego miłosierdzia” (*incapaz de tal caridad*).<sup>928</sup> Nie ukrywał jednak, że wobec prześladowań, jakie spotykały wyznawców Chrystusa w Państwie Środka, ich postawa wobec oprawców nie zawsze była zgodna z Jego nauczaniem. Wydaje się, że chińskich chrześcijan drażniło przede wszystkim nękanie ze strony swoich współziomków, mniej reperkusje polityczne. Riccio zanotował pewien incydent, jeden z wielu przykładów prześladowań, jaki miał miejsce w małej miejscowości *Kinchoyang*<sup>929</sup>. Miała się ona znajdować 10 mil

---

<sup>925</sup> O. Maas, *Cartas de China. Documentos ineditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII*, Sevilla: Est. Tip. de J. Santigosa, 1917, s. 60.

<sup>926</sup> O. Maas, *Cartas de China. Documentos ineditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII*, Sevilla: Est. Tip. de J. Santigosa, 1917, s. 60.

<sup>927</sup> J. Gil, *Op. Cit.*, s. 410.

<sup>928</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 3, 7.

<sup>929</sup> Ciężko powiedzieć, jaką wioskę autor rękopisu miał na myśli. Wokół miasta Fuan do dzisiaj istnieje stosunkowo katolickich kościołów, rozlokowanych w różnych wioskach. Najbliżej podanych przez Ricciego 10 mil znajduje się w okolicach Kangcuoxiang.

drogi od miasta Fuan.<sup>930</sup> Głoszenie Ewangelii z powodu trudnego górskiego terenu nie dotarło tam jeszcze, lecz mieszkała tam kobieta, która z jakiegoś powodu, „nie wiedząc jak” (*sin saberse como*), wiedziała dużo o chrześcijaństwie i chciała przyjąć chrzest. Posłała po ojca Juana Garcię, który udzielił jej tego sakramentu. Po przyjęciu nowej wiary kobieta postanowiła zniszczyć „swoje bezbożne ołtarze, spaliła wszystkie swoje bożki i tablice, rozpalając ognisko na dziedzińcu domu” (*sus profanos altares, quemó todos sus ídolos y tablillas, haciendo hoguera en el patio de la casa*).<sup>931</sup> To kolejny przykład, kiedy katolicy chińscy niszczą symbole i świętości religii tradycyjnych, co wywołuje wściekłość ich wyznawców i prowokuje do zamieszek oraz prześladowań. Dla dominikanina nie to jednak stanowi zachowania nieliczące z chrześcijaństwem, lecz późniejsza reakcja na doświadczaną nienawiść ze strony niechrześcijan. Dla misjonarza bowiem niszczenie bożków oraz ich ołtarzy nie stanowiło niczego nagannego, lecz czymś takim było już zachowanie niechrześcijan wobec symboli katolickich.

Mieszkańcy *Kinchoyang* widząc profanację ich świętości wpadli w furję. Zwoławszy całą wioskę, podeszli pod dom świeżo upieczonej chrześcijanki. Ojciec Juan Garcia nie chcąc narażać kobiety, sam wyszedł na zewnątrz naprzeciwko zebrany. Zaczęli oni go bić, popychać, ciągnąć za włosy i w ten sposób wyprowadzili poza obręb miejscowości.<sup>932</sup> Było już ciemno i ojciec Garcia wraz z towarzyszącym mu Manuelem musieli przedzierać się przez niebezpieczne przełęcz, gdzie grasowały dzięki tygrysy.<sup>933</sup>

Ojciec Garcia jako głęboko oddany swojej misji dominikanin podchodził do różnych prześladowań „po chrześcijańsku” czy można powiedzieć wręcz, że „po franciszkańsku”.<sup>934</sup> Nękanie jakiegoś doświadczył ze strony niechrześcijan w

---

<sup>930</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 5.

<sup>931</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 5.

<sup>932</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 5.

<sup>933</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 6-7.

<sup>934</sup> Św. Franciszek w kontekście „radości doskonałej” miał mówić o znoszeniu prześladowań i przeciwności z pogodą ducha z myślą o mękach Chrystusa, zob. *Kwiatki św. Franciszka z*

Lutan „sprawiało mu wielką radość w duszy i było dla niego miłą wonią, gdyż cierpiał za sprawę Bożą”.<sup>935</sup> Z kolei w odpowiedzi na doświadczane cierpienia w wiosce nieopodal Fuan ów dominikanin zawierzał to wszystko woli Bożej<sup>936</sup>, a potem wraz z towarzyszem Manuelem dziękowali Bogu za łaski, jakie otrzymali<sup>937</sup>. Sugeruje to, że prześladowania przyjmowane były jako dary Boże. Zupełnie odwrotnie zareagował społeczność fuańskich chrześcijan na wieść o tym, jak potraktowano kapłana.

*Vengáronse de la injuria hecha al Padre los Fuanenses cristianos en uno de los principales de aquel pueblo que a sus negocios fue a la villa, dándole hartos golpes y puñadas, pero sabido por el santo varón fue a la casa donde estaba preso y maltratado, mandóle soltar, honróle en el primer asiento y corrigiendo ásperamente a los vengadores, dio a entender cual sea el precepto de Cristo, de amar a los enemigos, con lo cual quedaron confusos los cristianos por el indiscreto celo y edificado el gentil de la ley de Dios, pidiendo pues el infiel perdón al Padre en nombre de todos por el exceso, prometiéndole enmienda y luego, dándole las gracias de la libertad por su mano recibida, se volvió a su pueblo contento, aunque muy bien molido.*<sup>938</sup>

---

*Asyżur, cap. 8: Jak święty Franciszek wędrując z bratem Leonem tłumaczył mu, co to jest radość doskonała*

<sup>935</sup> *le causaban alegría notable en su alma, y eran para él aroma fragante, pues había padecido por la causa de Dios.* Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 6, 4.

<sup>936</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 5.

<sup>937</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 7.

<sup>938</sup> „Chrześcijanie Fuańscy zemścili się za zniewagę wyrządzoną Ojcu na jednym z naczelników tej wioski, który udał się do miejscowości w interesach, zadając mu wiele ciosów i uderzeń, ale święty mąż dowiedziawszy się o tym, poszedł do domu tam, gdzie był więziony i źle traktowany, kazał go wypuścić, uhonorował go na pierwszym miejscu i surowo karcąc mścicieli, wyjaśnił, jakie jest przykazanie Chrystusa, aby miłować nieprzyjaciół, co do którego chrześcijanie mieli zamęt przez nieroztropnych w gorliwości i budowaniu wśród pogan Bożego prawa, dlatego niewierny prosił Ojca w imieniu wszystkich o przebaczenie za wykroczenia, obiecując zadośćuczynienie, a następnie, dziękując mu za wolność otrzymaną z jego ręki, wrócił do swego ludu szczęśliwy, choć bardzo mocno pobity.” Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 9.

Chrześcijanie z Fuan tak wzburzyli się postępkami niechrześcijan wobec ojca Garcii, że postanowili się zemścić na jednym z naczelników wspomnianej wioski. Poczęli go bić w grupie. Zachowanie miejscowych katolików bardzo zaniepokoiło dominikanina, który natychmiast po usłyszeniu o wydarzeniach poszedł stanąć w obronie atakowanego „niewiernego” (*infiel*). Nie tylko uwolnił go z rąk chrześcijańskich oprawców, ale także przeprosił i „uhonorował go na pierwszym miejscu” (*honróle en el primer asiento*). Chciał w ten sposób pokazać radykalizm chrześcijańskiej miłości. Autor rękopisu gdzie tylko może podkreślał ten obowiązek każdego wyznawcy Chrystusa i z dumą opisywał przykłady takiego postępowania wśród chińskich chrześcijan oraz misjonarzy. Nie ukrywał jednocześnie, że nie zawsze tak kolorowo to wyglądało. Riccio wykorzystał jednak tę sytuację, by ponownie o tym „wyróżniku” chrześcijaństwa opowiedzieć. Ojciec Juan Garcia nie zatrzymał się na okazaniu miłosierdzia i przywrócenia godności napadniętemu mężczyźnie, lecz ponadto surowo skarcił katolików, którzy dopuścili się okrutnej zemsty, wyjaśniając, że chrześcijanin to ktoś kto miłuje nieprzyjaciół.

Misjonarze musieli czasem walczyć także z pewną nieuporządkowaną nadgorliwością niektórych miejscowych chrześcijan, którzy wywoływali niemal lokalne wojny religijne. Byli bowiem katolicy, którzy motywowani walką z idoliatrią niszczyli posągi bożków w świątyniach lub należące do osób prywatnych. Powodowało to oczywiście wzburzenie wśród niechrześcijańskiej ludności, a mogło też prowadzić do poważnych konsekwencji prawnych. W mieście Moyang tłum przybył do mandarynów, uskarżając się, że jeden z chrześcijan, Filip, wszedł do obcego domu i oderwał głowę figurce bożka.<sup>939</sup> Po niedługim czasie przyniesiono także nakaz sądowy oraz pobito winnego.<sup>940</sup> Misjonarze Juan Bautista Morales i Francisco Diez napomnieli lokalnych chrześcijan, żeby nie

---

<sup>939</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 13, 6.

<sup>940</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 13, 7.

niszczyli bózków, które są przecież tak ważne dla wielu Chińczyków. Argumentowali to nie szacunkiem dla ich religii, lecz dla uniknięcia niepotrzebnego skandalu i poruszenia. Dodali, że niechrześcijanie nie przychodzą przecież niszczyć obrazów w kościołach, a wandalizm katolików może stać się przyczyną represji i przeszkadzać w głoszeniu wiary.<sup>941</sup> Victorio Riccio zaznaczył, że to zachowanie wspomnianego Filipa było „nieroztropnością” (*imprudencias*).<sup>942</sup>

Z powodu silnej separacji męskiego i żeńskiego świata w społeczeństwie konfucjańskim, ewangelizacja kobiet stanowiła nie lada wyzwanie dla misjonarzy. Ich światem był dom i nie mogły spotykać się z mężczyznami, zwłaszcza obcymi. Wywoływało to skandal, czego autor rękopisu był całkowicie świadomy.<sup>943</sup> Najdonioślejsze w skutkach była oczywiście decyzja o pozostaniu panną ze względu na Chrystusa, jak w przypadku Petroneli Chen. Jak to bowiem ujął sam Riccio, nauczanie pożytkach dziewictwa były to „słowa tak nowe, i nigdy nie słyszane” (*palabras tan nuevas y nunca oídas*).<sup>944</sup> Tym bardziej wydaje się zaskakujące, że kobiety w Chinach tak ochoczo i gorliwie przyjmowały przesłanie ewangeliczne przyniesione z Zachodu. Według relacji Ricciego w mieście Fuzhou oraz Fu’an już od połowy lat 30. na publiczne nabożeństwa, szczególnie msze święte, do kościoła przychodziły kobiety. Początkowo ojciec Juan Bautista Morales dopuszczał jedynie kobiety starsze, które po kazaniu przekazywały słowa homilii młodszym kobietom w domach. Wkrótce zaczęły przychodzić wszystkie.<sup>945</sup> Dla uniknięcia skandalu spowiedź musiała odbywać się w towarzystwie męża.<sup>946</sup>

---

<sup>941</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 13, 6.

<sup>942</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 13, 7.

<sup>943</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 12.

<sup>944</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 3.

<sup>945</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 12.

<sup>946</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 11, 12.

Niektóre kobiety nawet jeśli tego bardzo chciały, to nie mogły przyjść do kościoła na nabożeństwo. W wielu wypadkach księża musieli udawać się w celu udzielenia sakramentów do chrześcijanek, które mieszkały z niewierzącymi rodzinami, często nocami, narażając się na różne niebezpieczeństwa i pomówienia. Tak było, gdy o. Juan Garcia chodził do domu pobożnej tercjarki dominikańskiej Inez w towarzystwie innych kobiet. Miało to zapewnić przyzwoitość spotkaniu, jak i ochronę przed ewentualną przemocą męża. Drzwi były solidnie zaryglowane, a gdy wściekły mężczyzna chciał wejść do pokoju, młode kobiety opierały się z całych sił o drzwi, przez co musiał zrezygnować ze swojego „zepsutego zamiaru” (*su dañado intento*).<sup>947</sup> Niektórzy misjonarze niezbyt przejmowali się zakazem przebywania kobiet z obcymi mężczyznami. Ojciec Manuel Rodriguez poszedł sam w *Hiaopey* do pewnej chrześcijanki, żeby ją wyspowiadać pod nieobecność jej męża. Przyplącił do pobiciem. Riccio w żaden sposób nie był krytyczny wobec łamania chińskich konwenansów, a reakcje niechrześcijan na to wydarzenie traktował jako inspirację demoniczną.<sup>948</sup>

Problem dla misjonarzy stanowili także apostaci, którzy powracali do tradycyjnych religii chińskich. Riccio miał wobec nich bardzo surowy osąd. We wiosce *Suytien* mieszkał 20-letni apostata ze swoją siostrą, która wciąż wyznawała chrześcijaństwo i mocno bolała nad odejściem swojego brata od wiary. Kiedy zachorował, to modlił się do bogów i zlecał odprawianie tradycyjnych ofiar i rytuałów. Jego siostra zaprosiła ojca Varo, aby przyszedł do jej domu przekonać apostatę do powrotu do chrześcijaństwa. Chory wściekł się bardzo mocno początkowo, ale po kilkudniowych modlitwach różańcowych miejscowych katolików zdecydował się na ponowne nawrócenie i zmarł przyjąwszy sakramenty.<sup>949</sup> Najmocniej Riccio uderzał w Zheng Zhilonga, który przyjął

---

<sup>947</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 15, 6.

<sup>948</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 24, 4.

<sup>949</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 22, 1.

chrzest w Makau, a potem ożenił się z niechrześcijanką z Japonii i zaczął paracć się piractwem.<sup>950</sup>

Młodemu Kościołowi w Chinach ciążył też mocno brak kapłanów. Zdarzało się, że wielu katolików musiało latami czekać na możliwość spowiedzi. Niektórzy nie znali podstawowych zasad wiary, bo nie miał im ich kto przekazać. Ostatni raz widzieli bowiem księdza, czy w ogóle innego chrześcijanina, podczas swojego chrztu przed wielu laty. Tak było w *Lanqui*, gdzie po otwarciu kościoła w 1659 roku przyszło wielu katolików, którzy „z powodu braku kapłanów byli już letni w służbie Bożej i w zachowywaniu jego świętych przykazań” (*por falta de ministros estaban ya muy tibios en el servicio de Dios, y en la guarda de sus santos preceptos*).<sup>951</sup> Pojawił się także mandaryn ze swoimi czterema uczonymi synami. Nie widzieli oni księdza ponad 10 lat, a jeden z nich imieniem Ignacio zaniósł się płaczem na widok kapłana, mówiąc:

*Padre, pues ha diez y seis años que soy cristiano, y aún no se que cosa es Dios; ni me he confesado bien en toda mi vida, según lo que el Padre me ha enseñado de las condiciones que ha de tener una buena confesión. Animole el ministro y habiéndose confesado dejó al Padre tan consolado, que decía, que solo por aquella confesión daba por bien empleado el haber venido a China desde España; y haber pasado los trabajos que traen consigo tan dilatados viajes.*<sup>952</sup>

---

<sup>950</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap, 1, 1-2.

<sup>951</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap, 3, 4.

<sup>952</sup> „Ojcze, jestem chrześcijaninem od szesnastu lat i nadal nie wiem, kim jest Bóg; ani też przez całe życie nie spowiadałem się dobrze, zgodnie z tym, czego nauczył mnie Ojciec o warunkach, jakie musi spełniać dobra spowiedź. Duszpasterz dodał mu otuchy i wypowiedawszy go Ojciec odczuł pocieszenia, uważał, że z powodu tego jednego wyznania dobrze się stało, iż przyjechał do Chin z Hiszpanii; i doświadczyć trudów, które niosą ze sobą tak długie podróże.” Por. V. Riccio, lib. 3, cap. 3, 4.

Ignacio przyznał, że nie znał podstawowych zasad wiary, mimo że bardzo tego chciał. Ojciec Juan Baustisa Morales, który był w tym kościele, doświadczył wówczas, jak ważna była jego służba w Chinach. Kapłanów brakowało też na Tajwanie. Podczas gdy Riccio przebywał na tej wyspie przez 8 dni w 1661 roku, to spotkał katolików, którzy nie widzieli księdza nawet 30 lat. Przywitali dominikanina ze łzami w oczach.<sup>953</sup>

Dlatego tak istotne dla młodego Kościoła w Chinach było, żeby rodowici Chińczycy mogli przyjmować sakrament święceń. Riccio doceniał niezmiernie wagę chińskich kapłanów. Mówiąc o Grzegorzcu Luo Wenzao stwierdzić, że jego praca przynosiła wiele owoców duszpasterskich, „ponieważ będąc rodowitym mieszkańcem tej ziemi, osiąga znacznie więcej niż Europejczycy, zarówno we wnętrzu ich sumień, jak w ich obrzędach, postępowaniu i zwyczajach” (*por que siendo natural de la tierra alcanza mucho más que los de Europa, así en lo interior de sus conciencias, como en sus ritos, tratos y costumbres*).<sup>954</sup> Gregorio Luo Wenzao jest zatem jednym z wielkich sukcesów dominikanów w Chinach, który ułatwiał pokonywanie niektórych przeszkód w duszpasterstwie i nauczaniu wiary w Państwie Środka.

#### 4.4.3. Kobiety konsekrowane i apostołki

Kobiety konsekrowane, czyli *beatas*, w Chinach to wielki duszpasterski sukces dominikanów. Riccio przedstawiając w swoim rękopisie życie Kościoła w Państwie Środka i wiarę tamtejszych katolików, stosunkowo dużą ilość miejsca poświęcił właśnie im. Zauważył z dumą, że „nie mało panien poświęciło swoje Dziewictwo Małżonkowi Chrystusowi” (*no pocas doncellas consagraron su Virginidad al Esposo Christo*).<sup>955</sup> Misjonarz nie krył swojego podziwu wobec tych

---

<sup>953</sup> Zob. V. Riccio, lib. 3, cap. 16, 6.

<sup>954</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap. 2, 4.

<sup>955</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 4.



kobiet, które dla zachowania czystości i wytrwania w wierze musiały często cierpieć nie tylko odrzucenie ze strony swoich najbliższych, ale także doświadczały z ich rąk nierzadko okrutnej przemocy fizycznej i psychicznej.<sup>956</sup> Dominikanin prezentował ich gorliwość w stosowaniu się do zasad Ewangelii oraz apostołstwie.<sup>957</sup> Podziwiał wytrwałość *beatas* wobec prześladowań i w trakcie wojny. Czasami przy okazji *beatas* opowiadał też o zamężnych chrześcijankach, które pełniły bardzo ważne funkcje duszpasterskie w Kościele w Fujian, jak przy okazji Cataliny Sanzo, do której jeszcze wrócimy. Nie jest jasne, czy do grona *beatas* zaliczał tylko dziewice konsekrowane czy wszystkie świeckie kobiety, które przyłączyły się do Trzeciego Zakonu Dominikańskiego.

Najwięcej miejsca Riccio poświęcił Petroneli Chen, „dzielnej pannie” (*la valerosa doncella*).<sup>958</sup> Twierdził, że „Pan wybrał ją jako kamień węgielny i silny pod tę boską budowlę, która miała zostać wzniesiona w nowym Kościele w Chinach” (*recogiéndola el Señor por piedra fundamental y fuerte para este divino edificio que se había de fabricar en la Iglesia nueva de China*).<sup>959</sup> Widać więc, że dominikanin przypisywał jej bardzo ważną rolę w ewangelizacji Chin. Jej przypadek jest rzeczywiście szczególny. Nie tylko poprzez wielkie poruszenie jakie wywołała jej decyzja o dziewictwie w lokalnej społeczności, ale także dlatego, że była jedną z pierwszych dziewczec konsekrowanych, *beatas*, w Państwie Środka. Riccio sugerował nawet, że była pierwszą, która zdecydowała się na taką drogę życia.<sup>960</sup> Autor rękopisu nie był świadkiem opisywanych przez siebie wydarzeń z życia Petroneli. Historie o niej musiały krążyć wśród misjonarzy oraz

---

<sup>956</sup> O czym pisałem już w podpunkcie „prześladowania”.

<sup>957</sup> Pokłosie tego widać w Kościele w Chinach do dzisiaj. Ok. 70 proc. praktykujących chrześcijan w tym kraju stanowią kobiety. Zob. J.G. Lutz, *Beyond Missions: Christianity as a Chinese Religion in Changing China*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women. Gender, Christianity and Social Mobility*, ed. J.G. Lutz, Bethlehem: Lehigh University Press, 2010, s. 430.

<sup>958</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 4.

<sup>959</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 3.

<sup>960</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 3. Jednocześnie Riccio zaprzecza swoim własnym słowom, mówiąc o *beatas* z Moyang, które towarzyszyły Petroneli po odrzuceniu przez nią ślubu, zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 11.

samych świeckich katolików chińskich. Co więcej, Riccio mógł ją spotkać osobiście podczas swojego pobytu w Chinach, ponieważ żyła ona dłużej niż on i służyła Kościołowi w Dingtou w prowincji Fujian. Riccio przypisywał jej wiele pozytywnych cech takich jak: „niezwykłe piękno, niespotykana zdolność; doskonały osąd, cudowna roztropność” (*hermosura notable, habilidad rara; juicio excelente, prudencia maravillosa*).<sup>961</sup> Była pobożną dziewczynką jeszcze jako buddystka i przestrzegała wszystkich zasad oraz postów zalecanych przez buddyjskich duchownych. Jej droga do chrześcijaństwa nie była oczywista, ponieważ słyszała wiele okropnych rzeczy na temat tej religii. Jako skromna i oddana swojej wierze dziewczynka zaczęła się więc brzydzić katolicyzmem, który uznawała za doktrynę niemoralną na podstawie tych wszystkich zasłyszanych plotek.<sup>962</sup> Mając jednak 11 lat udała się z mamą do Dingtou, gdzie było bardzo wielu chrześcijan, na odwiedzinach do swoich krewnych. Byli oni katolikami. Petronela nie rozumiała początkowo, jak mogą oni praktykować takie „zło”. Jedna z chrześcijanek wkrótce wyjaśniła jej doktrynę chrześcijańską, która mocno pociągnęła dziewczynkę. Podczas słuchania o sądzie bożym miała poczuć „przerażenie tak wielkie w swoim sercu” (*un sobresalto tan grande en su corazón*), że zaczęła drżeć na myśl o możliwym potępieniu za podążanie „fałszywą” drogą.<sup>963</sup> Dopytała się swojego uczonego wujka o bardziej złożone kwestie i uznała, że tylko chrześcijaństwo jest religią prawdziwą.<sup>964</sup> Była tak gorliwa, że po powrocie do domu głosiła Ewangelię swojej matce.<sup>965</sup> W końcu wspólnie przyjęły chrzest. Matka zrobiła to ze względu na nalegania swojej córki.<sup>966</sup>

W wieku 18 lat pobożna Petronela postanowiła ofiarować swoje dziewictwo Bogu oraz wstąpić do Trzeciego Zakonu dominikańskiego. Jako

---

<sup>961</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 8.

<sup>962</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 3.

<sup>963</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 4.

<sup>964</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 4.

<sup>965</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 5.

<sup>966</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 6.

nastolatka lubiła się bawić z przyjaciółkami, ale – jak zaznaczył wyraźnie Riccio – wszystkie te rozrywki były dozwolone i moralne. Mimo to zapragnęła życia surowszego i bolała nad „zmarnowanym” czasem. Przygotowując się do konsekracji przez 7 miesięcy, od święta Podwyższenia Krzyża Świętego aż do Wielkanocy, mocno pościła, by się do tego przygotować. Jadła mięso tylko, gdy zalecił jej to lekarz z przyczyn zdrowotnych. Według autora manuskryptu miała nie tylko przestrzegać rygorów i modlitw dominikańskiej Prowincji Różańca Świętego, ale dodawać do tego dużo więcej w swojej dyscyplinie. Wstawiała o świcie na jutrznię (*maitines*) „jakby była w klasztorze mocno reformowanym” (*como si estuviera en un monasterio muy reformado*).<sup>967</sup> Problem polegał na tym, że jej rodzice już w wieku 12 lat postanowili wydać ją za pewnego mężczyznę, syna chrześcijanina, „bez pytania jej o zgodę” (*sin pedirle su consentimiento*).<sup>968</sup> Ona odrzuciła te zaręczyny, łamiąc wszelkie społeczne konwenanse. Wytłumaczyła niedoszłemu teściowi w obecności ojca Juana Garcii, że odrzuca ziemskie małżeństwo dla czegoś większego. Byli oni „zdumieni słysząc teologię tak głęboką z ust dziewczyny, która nigdy nie studiowała” (*pasmados de oír teología tan profunda por boca de una doncella que nunca había estudiado*).<sup>969</sup> Jako że ojciec jej narzeczonego był katolikiem, to znalazł się w dość kłopotliwej sytuacji. Poszedł do ojca Petroneli z prośbą o zwrot posagu za zerwane zaręczyny, aby mógł za nie zorganizować inne swojemu synowi. Usłyszał, że Petronela wybrała drogę dziewictwa bez jego pozwolenia i nie zgadza się na żadne opłaty. Dodał, że raczej należy żądać pieniędzy od chrześcijan z Dingtou, którzy ją przekonali do chrztu. Mężczyzna odszedł, nie wiedząc, co począć, ponieważ nie chciał zmuszać Petroneli do ślubu, a z drugiej strony miał wiele dzieci do ożenku, na co potrzeba było sporo pieniędzy.<sup>970</sup> Ostatecznie katolicy wspólnie wypracowali rozwiązanie – Petronela przybędzie do domu pana młodego w

---

<sup>967</sup> W rozumieniu ścisłej obediencji i dyscypliny. Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 7.

<sup>968</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 8.

<sup>969</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 8.

<sup>970</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 8.

pełnym stroju ślubnym i po 8 dniach uroczystości weselnych powróci do rodziców lub zostanie przyjęta przez chrześcijan w Dingtou.<sup>971</sup> Kobieta nie wierzyła jednak zapewnieniom przyszłego męża i podczas ceremonii ślubnej zdjęła z siebie suknię oraz kosztowności. Ogłosiła publicznie, wobec wszystkich zebranych, że nie przybyła tu poślubić „śmiertelnego mężczyzny” (*hombre mortal*), lecz by zwrócić posag, by jej narzeczony mógł ożenić się swobodnie z inną kobietą, ona służyć swojemu „Małżonkowi Chrystusowi” (*Esposo Cristo*).<sup>972</sup>

Wywołało to skandal i wrzawę pomiędzy chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi mieszkańcami.<sup>973</sup> Petronela została przez swojego męża uwięziona i nakłaniana do współżycia oraz porzucenia decyzji o dziewictwie.<sup>974</sup> Zakochany mężczyzna czuł silny respekt wobec niej i nie doszło do gwałtu. Riccio przypisywał to szczególnej ingerencji Boga, który chronił Petronelę i powstrzymywał jej męża przed niegodziwością.<sup>975</sup> Jednocześnie zaznaczał, że jego serce było „w rękach demona” (*en las manos del demonio*).<sup>976</sup> Dominikanin opisywał zmagania wewnętrzne Petroneli i siłę, jaką miała czerpać z modlitwy i łaski Bożej w obliczu zagrożenia ze strony męża i uwięzienia.<sup>977</sup> Nie przedstawiał jej jednocześnie jako osoby o nadzwyczajnych siłach. Podkreślił, że ta młoda kobieta była „zmęczona od kłótni, zmęczona od cierpienia” (*cansada de pelear, cansada de padecer*).<sup>978</sup> Szczególnie trudne miało być spotkanie z dziadkami, których w Chinach darzy się szczególnym szacunkiem. Nie tylko ją bili, lecz nazwali również „nieposłuszną i szaloną” (*desobediente y loca*).<sup>979</sup> Do przemocy fizycznej w końcu posunął się także jej mąż. Zadawał jej ciosy pałką tak silne, że „umarłaby bez wątpienia, gdyby nie tłum ludzi” (*muriera sin duda si la multitud*

---

<sup>971</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 9.

<sup>972</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 10.

<sup>973</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 11.

<sup>974</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 12.

<sup>975</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 1.

<sup>976</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 8.

<sup>977</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 4, 12-13; cap. 5, 7.

<sup>978</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 8.

<sup>979</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 5.

*de la gente*), którzy zdołali ją ocalić z rąk agresora.<sup>980</sup> Pewnego razu wziął maczetę i jego rodzice musieli bronić Petroneli własnym ciałem, na co mężczyzna miał zareagować straszliwymi bluźnierstwami.<sup>981</sup>

Ostatecznie chrześcijanom udało się wydostać Petronekę z domu męża, gdzie spędziła 7 miesięcy na „okropnej i straszliwej wojnie” (*horrible y tremenda guerra*).<sup>982</sup> Żyła potem w Dingtou, gdzie służyła Kościołowi.<sup>983</sup> Petronela przez radykalne i publiczne przekroczenie reguł konfucjańskiego społeczeństwa jest przypadkiem szczególnym. Nie tylko śmiała się sprzeciwić rodzicom, nie tylko nie chciała pełnić wobec swojej nowej rodziny obowiązku dania potomstwa, lecz także publicznie jako kobieta kontestowała ten konfucjański porządek.

Z pewnością kontestacją tego ładu było również głoszenie nauk przez kobiety. Riccio z wielką estymą przytoczył historię pewnej katoliczki pochodzącej z Dintou z niższych klas społecznych, Cataliny Sanzo. Doświadczając miała objawień, a jednocześnie pozostawać wyjątkowo skromna.<sup>984</sup> Według relacji dominikanina była niewolnicą, która wyszła za ubogiego rolnika. Autor rękopisu podkreślał mocno jej prostotę, nie miała bowiem żadnego wykształcenia. Jednak jej gorliwość i pokora po przyjęciu chrztu wprawiała w podziw wielu chrześcijan.<sup>985</sup> Nas interesuje tutaj szczególnie fakt, że ojciec Juan Garcia posłał po nią, by pomogła mu uporać się z falą apostazji w Moyang.<sup>986</sup> Victorio Riccio pisał o tej sytuacji właściwie w samych superlatywach. Catalina przekonywała do wiary „z tak wzniosłym duchem, i z pobożnością tak wielką” (*con tal alto espiritu, y con fervor tan grande*), że nie tylko zmniejszyła się liczba apostatów, lecz przybyło też wielu nowych chrześcijan, którzy pod wrażeniem jej słów

---

<sup>980</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 9.

<sup>981</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 10.

<sup>982</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 11.

<sup>983</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 5, 12.

<sup>984</sup> Poświęcił jej 5 akapitów 27 rozdziału księgi pierwszej, zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 5-10.

<sup>985</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 5.

<sup>986</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 7.

zdecydowali się na chrzest.<sup>987</sup> Później wybrała się do Fu'an, gdzie „nie było osoby, która nie widziałaaby jej lub nie słyszałaaby jej głoszenia” (*no quedó persona que no la viesse, ni no oyesse su prediacion*).<sup>988</sup> Efekty jej ewangelizacji miały być takie jak w Moyang, czyli duże. Riccio chciał jednocześnie pokazać, że Bóg posługuje się maluczkimi w wielkich sprawach. Zaznaczył, że była pokorna i posłuszna, pełna prostoty, nie miała wiedzy ani odczytania mandarynów, a jednak to jej wysiłki przyniosły tak wielkie duszpasterskie owoce.<sup>989</sup>

Dziewice konsekrowane w Państwie Środka wykorzystywały również lokalne zwyczaje, by pozostać w panieństwie. W XVII-wiecznych Chinach dla pokazania determinacji w odrzuceniu małżeństwa kobiety ścinały włosy. Podobnie czyniły wdowy, które nie chciały ponownie wchodzić w związek małżeński.<sup>990</sup> Podobnie przecież mniszki buddyjskie goliły głowy.<sup>991</sup> Takiego kroku podjęła się Maria, córka katolickiego mandaryna Juana Miao (o których więcej powiemy w kolejnym punkcie). Mężczyzna, który miał ją poślubić, nie chciał zaakceptować jej decyzji o wstąpieniu do Trzeciego Zakonu Dominikańskiego jako dziewica konsekrowana. Przybył do jej miejscowości osobiście, lecz nic nie zdołał, więc wrócił do domu wściekły. Kobieta jednak obawiała się, co ów nieszczęśnik może zrobić. O. Francisco Capillas poradził jej, aby przekazała mu dobitny i ostateczny znak odrzucenia małżeństwa. Maria ścięła więc włosy i wysłała je niedoszłemu panu młodemu z załączoną wiadomością: „na znak, że nigdy nie ożenię się z Tobą, przesyłam Ci największy dar kobiet, jakim są włosy” (*en señal de jamas me é de cassar contigo, le mebio la mayor gala de la mugeres, que es el cavello*).<sup>992</sup>

---

<sup>987</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 8.

<sup>988</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 9.

<sup>989</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 27, 9.

<sup>990</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 302. Trzeba jednocześnie zauważyć, że generalnie darzono wielką estymą kobiety, które pozostały wierne swojemu mężowi, także po śmierci. Rodzina mogła jednak chcieć wydać ją za mąż po raz kolejny, zob. J.G. Lutz, *Women in Imperial China: Ideal, Stereotype, Reality*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 34.

<sup>991</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>992</sup> Por. Lib. 2, cap. 7, 12.

Riccio podkreśla męstwo i oddanie Chrystusowi Marii, gdy po śmierci jej ojca oraz zmianach dynastycznych sąd przyznał rację mężczyźnie, wskazując, że ma on prawo do niej. Kobieta uciekała “przez góry i dżungle” (*por los montes, y Selvas*) i ukrywała się tak długo, że zmęczyli się szukaniem jej i zostawili w końcu w spokoju.<sup>993</sup> Dla Chrystusa musiała porzucić całe bogactwa. Kronikarz podkreśla, że stała się uboga, lecz mawiała, że jej prawdziwym bogactwem jest Chrystus. Zaznacza ponadto, że była “wielkim przykładem w rygorystycznym życiu dziewicy i *beatas*, zachowując szczegółowo całą regułę trzeciego zakonu nie ulegając żadnemu uchybieniu w niej” (*grande ejemplo en la vida rigurosa de doncella, y beata, guardando puntual toda la regla de la tercera orden sin hallarse falta alguna en ella*).<sup>994</sup>

Sporadycznie w rękopisie pojawiają się *beatas* z innych krajów, szczególnie z Japonii. Riccio mówiąc o prześladowaniach chrześcijan w tym kraju, wspomniał o męstwie Mariny, którą miano naga na pohańbienie miesiącami obwozić po całym kraju, oraz Magdalenie, której nie złamały żadne groźby czy tortury.<sup>995</sup>

#### 4.4.4. Mandaryni

Mandaryni, czyli uczeni przedstawiciele wyższych klas społecznych uczestniczący aktywnie w życiu kulturalnym i politycznym Chin, byli dla młodego Kościoła w Chinach bardzo cennym nabytkiem. Pomagali ugruntować autorytet chrześcijaństwa w Państwie Środka i odpowiednio uargumentować doktrynę katolicką w konfrontacji z konfucjanizmem i religiami chińskimi. To był jeden z fundamentów strategii jezuitów w ewangelizacji państw azjatyckich – nawrócić elity, by reszta społeczeństwa poszła ich śladem. Riccio jako

---

<sup>993</sup> Por. Lib. 2, cap. 7, 13.

<sup>994</sup> Por. ibidem.

<sup>995</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 10, 10.

dominikanin nie odrzucał wagi pozyskiwania dusz z wyższych klas społecznych. Niejednokrotnie przecież opisywał, jak dzięki ich wstawiennictwu udało się zapobiec lub załagodzić represjom wobec misjonarzy i świeckich katolików chińskich. Zaznaczał także, że ich autorytet był wielce pomocny w apostołstwie i rozszerzaniu chrześcijaństwa. Autor rękopisu nazwał dwóch katolickich mandarynów Joachima (Joaquin) Ko i Jana (Juan) Mieu „kolumnami chrześcijaństwa” (*columnas de la cristiandad*), których ochrony i wsparcia bardzo brakowało Kościołowi po ich śmierci.<sup>996</sup>

Charakterystyczne jest to, że mandaryni przyjmowali chrzest z rąk jezuitów. Niektórzy chińscy *literati* wierzyli, że odnowienie tradycji konfucjańskiej w połączeniu z naukami ojców z Towarzystwa Jezusowego pomoże dokonać potrzebnych reform i uzdrowienia społeczeństwa Państwa Środka u schyłku dynastii Ming.<sup>997</sup> Pierwszymi uczonymi o wysokiej randze, którzy zdecydowali się przejść na chrześcijaństwo za pośrednictwem misjonarzy z Towarzystwa Jezusowego byli Xu Guangqi (1562-1563), Li Zhizao (1565-1630) oraz Yang Tingyuan (1557-1627).<sup>998</sup> Odpowiednio otrzymali imiona chrzcielne Paulo, Leão i Miguel.<sup>999</sup> Wspominani w rękopisie mandaryni Joachim i Jan przyjęli katolicyzm z rąk jezuitów w latach 20. XVII w., czyli na ok. 10 lat przed przybyciem pierwszego dominikanina, Angelo Cocchi.<sup>1000</sup>

Dzięki wysokiej pozycji społecznej i poważaniu, jakim się cieszyli z jednej strony łatwiej mogli sobie radzić z trudnymi sytuacjami związanymi z wyznawaniem chrześcijaństwa, z drugiej zaś wierność religii katolickiej mogła ich narażać na utratę szacunku oraz majątku. Mandaryni mieli więc dużo więcej do stracenia w razie ewentualnych problemów. Wspomnianemu Juanowi Mieu, a właściwie Miao Shixiang (繆士珣), również nie było tak łatwo przyjąć deklarację

---

<sup>996</sup> Por. Lib 2, cap. 18, 6.

<sup>997</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 20.

<sup>998</sup> D. E. Mungello, *The Great Encounter...*, s. 21.

<sup>999</sup> L. M. Brockey, *Op. Cit.*, s. 59.

<sup>1000</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists...*, s. 338.



swojej córki o zachowaniu dziewictwa dla Chrystusa, pomimo jego dużej religijności. Wcześniej już umówiono się z inną dostojną rodziną z Fu'an, że wyjdzie za ich syna, który był „młodzieńcem o szlachetnych cechach i bogatym, chociaż niewiernym” (*un mancebo de su calidad noble, y rico, aunque infiel*).<sup>1001</sup> Maria była nieugięta w swojej decyzji o służbie Bogu w panieństwie jako *beata* w ramach Trzeciego Zakonu Dominikańskiego. Rodzina pana młodego zagroziła, że będzie dążyć do tego małżeństwa za wszelką cenę, nawet jeśli będzie trzeba złożyć pozew przed oblicze samego cesarza. Juan Miao „mocno się zmartwił” (*afligiase mucho*) całą sprawą, ponieważ ryzykował „poważną szkodą” (*un gravissimo daño*) na swoim życiu osobistym i majątku.<sup>1002</sup> Nie chciał jednak odwozić córki od służby Bogu ani jej zmuszać do małżeństwa, co mocno chwali Victorio Riccio.<sup>1003</sup> Nie wiedząc co począć, mandaryn zwrócił się do o. Juana Garcii o radę. Ten zaś polecił powierzyć to wszystko w ręce Boga (*en las manos de Dios*), ponieważ nie mogli znaleźć już żadnego „ludzkiego środka” (*remedio humano*) dla zaradzenia całej sytuacji.<sup>1004</sup>

Jak wskazuje Menegon, nawiązując do tej historii, przykład Marii ukazuje dylematy z jakimi musieli się mierzyć chińscy katolicy w tamtym czasie.<sup>1005</sup> W tym przypadku dzięki potężnym wpływom rodziny Miao udało się zapobiec poważnym reperkusjom, mimo że cała sprawa trafiła do sądu, a zakonników oskarżano o nakłanianie młodych dziewcząt do zachowywania dziewictwa w niecnym celach.<sup>1006</sup> Juan poza potężnymi koneksjami posiadał też bowiem

---

<sup>1001</sup> Por. Lib. 2, cap. 7, 10.

<sup>1002</sup> Por. Ibidem.

<sup>1003</sup> Zob. Ibidem.

<sup>1004</sup> Por. Ibidem.

<sup>1005</sup> E. Menegon, *Christian Loyalists...*, s. 303.

<sup>1006</sup> Zob. Lib. 2, cap. 7, 11.

wysoką rangę w ramach prowincji – juren (舉人).<sup>1007</sup> Były to osoby, które przeszły konfucjańskie egzaminy prowincjonalne.<sup>1008</sup>

Jedną z takich osób był wspomniany Joachim Ko przyjęty u schyłku życia do Trzeciego Zakonu Dominikanów, „syn bardzo szanowanych rodziców” (*hijo de padres muy honrados*).<sup>1009</sup> To on pomagał ojcu Angelowi Coquiemu, gdy ten jeszcze nie mówił w języku chińskim. Był bardzo zaangażowany w głoszenie Ewangelii i wsparcie misjonarzy.

*Oíanle todos, así infieles como cristianos, con notable gusto y atención por ser Joaquín muy elegante en sus palabras y muy retórico en el modo de decir (...), y el que sabía con fundamento todas las sectas de este Imperio y todos los errores de los gentiles, y así se los impugnaba y destruía con evidencia. Añadíase a esto ser Joaquín de aspecto grave y venerable, anciano de edad y de muchas canas, lo cual junto con el excelente concepto que tenían de su vida hacía que le respetasen mucho y aplaudiesen su doctrina, haciendo estimación de lo que predicaba.*<sup>1010</sup>

Joachim był więc osobą szanowaną przez chrześcijan i niechrześcijan, wykształconą i elokwentną. Dzięki swojej wiedzy i odczytaniu mógł dyskutować

---

<sup>1007</sup> E. Menegon, *Ancestors, Virgins, & Friars...*, s. 170. W rękopisie tytuł ten został zapisany jako *Kiu Jin*, por. Lib. 2, cap. 7, 10.

<sup>1008</sup> B. A. Elman, *Op. Cit.*, s. 102.

<sup>1009</sup> Por. Lib 2, cap. 17, 4.

<sup>1010</sup> „Wszyscy go słuchali, zarówno niewierni, jak i chrześcijanie, z niezwykłym smakiem i uwagą, ponieważ Joaquín był bardzo elegancki w swoich słowach i bardzo retoryczny w sposobie, w jaki się wyrażał (...), i on znał dokładnie wszystkie sekty tego Imperium i wszystkie błędy pogan, i dzięki temu zostały one zakwestionowane i zniszczone za pomocą dowodów. Do tego doszedł poważny i czcigodny wygląd Joaquína, starca z wieloma siwymi włosami, co w połączeniu z bardzo dobrą opinią, jaką mieli na temat jego życia, sprawiło, że bardzo go szanowali i oklaskiwali jego doktrynę, doceniając to, co głosił.” Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 17, 4.

na tematy religijne i w sposób przekonujący wyjaśniać zasady wiary katolików. Dodatkowo posiadał on „odpowiedni” wygląd – typowy dla chińskiego mędrca, który nadawał mu jeszcze większego autorytetu. Riccio nie odrzucał zatem potrzeby szukania odpowiedniego zakorzenienia wśród elit, jak to programowo czynili jezuita. Ewangelizował wszystkich, widział, że nauka Chrystusa najpierw przychodzi do ubogich, ale dążył do tego, aby nawrócić społeczne elity, które mogły pociągnąć swoim autorytetem resztę ludności.

#### 4.5. Jezuita. Spór akomodacyjny

Riccio szanował bardzo pracę jezuitów oraz ich osiągnięcia w ewangelizacji Chin. Spór akomodacyjny, w którym przecież aktywnie uczestniczył, nie był dla niego sporem personalnym. Dominikanin nie traktował misjonarzy z Towarzystwa Jezusowego jako zła. Choć oczywistym jest, że św. Franciszka Ksawerego nazywał przykładem do naśladowania i wzorem (*dechado*)<sup>1011</sup>, to w podobnym tonie uznania pisał także o innych jezuitach zasłużonych dla ewangelizacji Państwa Środka, mimo że brali udział w tworzeniu spornych „rytów chińskich”. Tak na przykład ojca Giulio Aleniego uważał za „wielkiego Sługę [Apostoła] w tym Królestwie” (*gran Ministro en este Reyno*).<sup>1012</sup> Nie szczędził ciepłych i pełnych podziwu słów wobec Michele Ruggieriego oraz Mattero Ricciego. Tego pierwszego nazywał „wybitnym mężem” (*insigne varón*), drugiego zaś wyjątkowo cenił za cierpliwość w uczeniu się języka i zwyczajów chińskich, wiedzę i sukcesy ewangelizacyjne.<sup>1013</sup> Chociaż krytykował „ryty chińskie”, to jednocześnie sprzeciwiał się radykałom, którzy jednoznacznie odrzucali kulturę Chin, nie chcąc jej studiować. Stwierdził, że nie rozumie takiej postawy, a dobre poznanie filozofii Państwa Środka jest konieczne dla wypunktowania jej błędów. Powołał się przy tym na św. Pawła, który w swoim

---

<sup>1011</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 3, 9.

<sup>1012</sup> Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 8, 8.

<sup>1013</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 4, 6.

nauczaniu na areopagu wykorzystywał niechrześcijańską filozofię i literaturę Greków.<sup>1014</sup>

W rękopisie znajdujemy odbicie konfliktów między Towarzystwem Jezusowym a innymi zakonami, nie uznającymi jezuickiej metody akomodacyjnej. Kiedy ojciec Angel Cocchi przybył do Fuzhou, stolicy prowincji Fujian, nie został ciepło powitany przez tamtejszych chrześcijan, ponieważ „byli ochrzczeni przez jezuitów” (*por ser bautizados por los Jesuitas*).<sup>1015</sup> Autor rękopisu mocno ubolewał nad tym faktem. Przywołał fragment z Listu do Koryntian, w którym św. Paweł napominał tworzących podziały w miejscowym Kościele.<sup>1016</sup> Ten sam dominikanin wraz z trzema innymi zakonnikami miał doświadczyć wielu trudności i przeszkód, zainicjowanych przez jezuitę, ojca Benta de Manos, który zdaniem Victorio Ricciego „próbował zamknąć misję, którą sam Bóg swymi siłami otworzył” (*tratava de cerrar la Mission que Dios havia abierto a fuerzas de Milagros*).<sup>1017</sup> Z kolei franciszkanin ojciec Antonio de Santa Maria miał być z inicjatywy ojców jezuitów wyrzucony z Nanjing.<sup>1018</sup>

Ostatecznie jednak Riccio starał się raczej ukazać stosunki między wszystkimi misjonarzami w Chinach za poprawne i życzliwe. Usiłował dowieść, że po decyzji Rzymu z 1645 r., zabraniającej chińskim katolikom uczestnictwa w tradycyjnych obrzędach, między poszczególnymi zakonami zapanował pokój i zgoda, co oczywiście częściowo mija się z prawdą. Nie zarzucał też jezuitom wprost zgody na bałwochwalstwo wśród chińskich katolików. Przeciwnie, zaznaczył, że ojcowie z Towarzystwa Jezusowego zakładali jedynie zupełnie

---

<sup>1014</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 1, cap. 8, 9. Warto zauważyć, że bez adaptacji filozofii starożytnej przez chrześcijaństwo doktryna Kościoła nie mogłaby się uformować w obecnym kształcie.

<sup>1015</sup> Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 7, 1.

<sup>1016</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 1, cap. 7, 1. „Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa». Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?”, por. 1 Kor, 1, 11-13.

<sup>1017</sup> Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 8, 13.

<sup>1018</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 1, cap. 10, 9.

cywilną formę kultu przodków i Konfucjusza, lecz niektórzy Chińczycy szybko zaczęło uprawiać idolatrię. Zdaniem autora manuskryptu w tej materii „z kultu politycznego jest bardzo łatwo przesunąć się w przesąd” (*del culto politico es muy facil deslizar al Supersticio*).<sup>1019</sup> Ciekawa w tym kontekście jest przytoczona przez dominikanina korespondencja pomiędzy chrześcijańskim mandarynem Joachimem Ko a cesarskim urzędnikiem Liu Zhongzao. Przypomnijmy, że Joachim napisał do Liu po wygnaniu przez niego fuańskich chrześcijanek do Dingtou. Powodem takiej decyzji była postawa jego konkubiny Bibiany, która odmawiała współżycia, a także sprzeciw katolików z jego domu wobec składania tradycyjnych ofiar ku czci przodków. Na dodatek jedna z chrześcijańskich niewolnic do rezygnacji z tego rytuału namawiała jego syna Dominika, niedawno ochrzczonego.<sup>1020</sup> Przyjrzymy się odpowiedzi Liu na list Joachima:

*Aunque yo no he recibido el bautismo, con todo eso por haberme visto veces con los dos Padres Aleni y Martines, de la Compañía de Jesús, y haber leído los libros, que me han dado, estoy muy bien enterado de todo cuanto enseña la ley de Dios, ni he hallado jamás en ella que se permita menospreciar la mujer al marido, ni desobedecer los hijos a sus padres, antes enseña todo lo necesario. Pues ahora lo que sucede en mi casa, no es menester se lo repita a Vd por ser público y manifiesto a todos y es fuerza lo sienta mucho, y los mismos padres de la Compañía lo sintieran si estuvieran aquí, pues su doctrina es sólida y verdadera, ni andan con embustes y invenciones nuevas como estos herejes hechiceros, que tiempo ha que los había de haber echado de este reino como me han aconsejado, y solo por el respeto que tengo a Vd. no he querido hacerlo, pero tanto harán que me obliguen a prorrumpir en alguna grande demostración, pues ahora que todo el*

---

<sup>1019</sup> Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 11, 4.

<sup>1020</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 4.

*Imperio está lleno de malsines, salteadores y ladrones, no hemos menester hechiceros que enseñen doctrinas peregrinas de no obedecer a sus mayores, sino hombres de sólida virtud que reformen el mundo, que tanto ha menester. Vd. tiene la culpa de todo, algún día se arrepentirá de ello. Esto es lo que se me ofrece responder a la suya.*<sup>1021</sup>

Przede wszystkim zwraca na siebie uwagę przeciwstawienie nauczania jezuitów i dominikanów. Tych drugich Liu nazwał „heretykami czarownikami” (*herejes hechiceros*).<sup>1022</sup> Co więcej, doradzano mu, żeby wygnał dominikanów z Chin. Nie zrobił tego jedynie przez szacunek do adresata swojego listu – Joachima. Jednak w tym trudnym czasie imperium nie potrzebuje „czarowników, którzy nauczają dziwnych doktryn nieposłuszeństwa starszym, ale ludzi solidnych cnót, którzy reformują świat” (*hechiceros que enseñen doctrinas peregrinas de no obedecer a sus mayores, sino hombres de sólida virtud que reformen el Mundo*). Jezuita przeciwnie, zdaniem Liu nauczają doktryny „solidnej i prawdziwej” (*sólida y verdadera*). Zhongzao deklaruje, że nie tylko osobiście rozmawiał z ojcami Martinimi oraz Alenim, lecz także czytał otrzymane od nich książki, dzięki czemu został dobrze wprowadzony w nauczanie Kościoła. Zwrócił uwagę, że nie było tam nic o braku poszanowania dla mężów czy nieposłuszeństwie dzieci

---

<sup>1021</sup> „Chociaż nie przyjąłem chrztu, to dlatego, że kilka razy widziałem się z dwoma ojcami Alenim i Martinesem z Towarzystwa Jezusowego i przeczytałem księgi, które mi dali, znam dobrze wszystko, czego naucza prawo Boże, i nigdy nie znalazłem w nim, aby żonie wolno było gardzić mężem, a dzieciom nie słuchać rodziców, zanim nauczą ich wszystkiego, czego potrzebują. Cóż, teraz to, co dzieje się w moim domu, nie ma potrzeby ci tego powtarzać, ponieważ jest to publiczne i oczywiste dla wszystkich i bardzo przykre, a ojcowie Towarzystwa sami żałowałiby, gdyby tu byli, ponieważ ich doktryna jest solidna i prawdziwa, ani nie obchodzą się z kłamstwami i nowymi wynalazkami jak ci heretycy-czarownicy, którzy dawno temu powinni być wyrzuceni z tego królestwa, jak mi radzili, i tylko z szacunku, jaki mam dla ciebie, nie chciałem tego zrobić, ale zmuszą mnie do wybuchu jakiejś wielkiej demonstracji, bo teraz, gdy całe Imperium jest pełne złości, rabusiów i złodziei, nie potrzebujemy czarowników, którzy nauczają dziwnych doktryn nieposłuszeństwa starszym, ale ludzi solidnych cnót, którzy reformują świat, co tak bardzo jest potrzebne. Wszystkiemu jesteś winien, pewnego dnia będziesz tego żałował. Oto, co mi zaproponowano, aby odpowiedzieć na twoje.” Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 16, 8.

<sup>1022</sup> Ibidem.

wobec rodziców. W ten sposób nawiązał do wstrzemięzliwego postępowania konkubiny Bibiany oraz odmowy składania ofiar ku czci przodków, do której również został namówiony jest syn Dominik (*Domingo*). Riccio skomentował opinie Liu o swojej wiedzy na temat chrześcijaństwa w następujący sposób:

*Si este Virrey entendiera la Ley de Dios no llamara desobedecer al no querer hacer supersticiosos e idolátricos sacrificios y mucho menos al tener concubina, ni dijera tampoco que los padres Jesuitas lo sintieran así, pues todo eso es muy notorio a los mas rudos en la Ley de Dios. Pero como gentil, y que tan superficialmente tenía alguna noticia de la religión cristiana, no sabía qué se escribía, pues solamente la vehemente pasión que con Bibiana tenía era lo que movía la pluma a notar semejantes desatinos.<sup>1023</sup>*

Słowa Liu dla Ricciego są zwykłymi „nonsensami” (*desatinos*), do których napisania skłoniła go namiętność (*pasión*), jaką żywił do Bibiany. Gdyby dobrze rozumiał chrześcijaństwo, to nie nazywałbym nieposłuszeństwem odmowy uczestnictwa w składaniu ofiar lub bycia konkubiną. Wszystkie te rzeczy są bowiem czymś dalece niewłaściwym w „Prawie Bożym” (*Ley de Dios*). Autor rękopisu nie krytykował jezuitów za nauczanie czegoś błędnego i sprzecznego z nauczaniem Kościoła. Przeciwnie, zauważył, że doktryna jest ta sama, lecz to Zhongzao jej nie pojął. Nie próbował wprowadzić podziału między nieortodoksyjnie głoszących ojców z Towarzystwa Jezusowego a prawowiernych dominikanów i franciszkanów.

---

<sup>1023</sup> „Gdyby ten Namiestnik rozumiał Prawo Boże, nie nazwałby nieposłuszeństwem niechęci do składania zabobonnych i bałwochwalczych ofiar, a tym bardziej posiadania konkubiny, ani nie powiedziałby, że ojcowie jezuiti tak to czuli, bo to wszystko jest uznawane za najcięższe w Prawie Bożym. Ale jako poganin, który miał tak powierzchownie jakieś wiadomości z religii chrześcijańskiej, nie wiedział, co jest pisane, ponieważ tylko gwałtowna pasja, jaką miał z Bibianą, skłoniła pióro do zapisania takich nonsensów.” Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 16, 9.

Równie ciekawa jest odpowiedź Joachima, którą przytoczył autor rękopisu. Stwierdził, że wszystkie zakony nauczają dokładnie tego samego. Ojcowie z Towarzystwa Jezusowego na pewne formy kultu przodków „zezwalali tylko politycznie, aby czcić swoich zmarłych przodków, bez żadnych ofiar ani przesądów” (*sólo en lo político, para honrar sus progenitores difuntos, no sacrificio alguno o superstición*).<sup>1024</sup> Nie omieszkął zastosować kolejnej uszczypliwości, odnosząc się do twierdzeń Liu, że zna doktrynę chrześcijańską bardzo dobrze. Joachim odpowiadając na to oznajmił, że nawet małe chrześcijańskie dziecko wyjaśniłoby mu te sprawy w ten sposób.<sup>1025</sup> Być może mówiąc o „politycznym” kulcie, nie cytuje dosłownie listu Joachima, lecz je parafrazuje własnymi słowami. Powtarzał bowiem kilkakrotnie już od siebie, że jezuici przyzwalali na „ryty chińskie” na sposób „polityczny, i cywilny” (*político, y civil*).<sup>1026</sup> Ponownie nie zarzucał zakonnikom z Towarzystwa Jezusowego złych intencji czy herezji, lecz stwierdzał, że niektórzy chińscy katolicy źle zrozumieli to „zezwolenie” (*la permisión*) oddając się bałwochwalstwu.

Dokument papieski przytoczony przez Riccię na samym początku swojego dzieła uważał on za ostateczne rozwiązanie sprawy, kończące „wszystkie niezgody i niepokoje” (*todas las disensiones e inquietudes*).<sup>1027</sup> Jak wiemy, kwestia „rytów chińskich” wcale nie została rozstrzygnięta z punktu widzenia Towarzystwa Jezusowego, ponieważ podejmowało ono dalsze próby uznania przez Stolicę Apostolską ich metody akomodacyjnej za dopuszczalną i słuszną. Zresztą przez jakiś czas wydawało się, że skutecznie, ponieważ w 1656 roku papież Aleksander VII częściowo uchylił zakaz z dekretu Kongregacji Propagandy Wiary z 1645 roku, który załączył Riccio w swoim manuskrypcie. Co ciekawe, dominikanin musiał znać decyzję Aleksandra VII, skoro pisał swoje dzieło w 1667 roku. Nie wspomniał nic o nim. Za obowiązujący uznawał cały

---

<sup>1024</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 16, 9.

<sup>1025</sup> Zob. V. Riccio, lib. 2, cap. 16, 9.

<sup>1026</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 19, 10.

<sup>1027</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 19, 10.



czas pierwszy dokument z 1645 roku, który był po myśli zakonów żebraczych i przeciwników jezuickiej metody akomodacyjnej. Zaznaczał jednocześnie jedność pomiędzy dominikanami a jezuitami, jaka miała zapanować po potępieniu „rytów chińskich” za pontyfikatu Innocentego X. Według relacji autora rękopisu dokument przyniósł zgodę, „jednocząc od tego czasu znacznie bardziej w uczuciach i miłosierdziu te dwa zakony” (*uniéndose desde entonces mucho mas en afecto, y caridad estas dos religiones*).<sup>1028</sup> Dominikanin widocznie chciał ukaza

ć dzieło ewangelizacji Chin w jak najjaśniejszych barwach. Nie negował dokonań Towarzystwa Jezusowego, które przecież – jak już wspominaliśmy – wielokrotnie chwalił a zakonników od św. Ignacego stawiał nieraz za wzór. Przeciwnie, pragnął widzieć głoszenie Chrystusa w Państwie Środka jako wielkie i wspólne dokonanie Kościoła, pełne nadzwyczajnych ingerencji Boga oraz oddania misjonarzy. Być może nie mógł też wprost zarzucić działalności niezgodnej z wolą Bożą jezuitom, których sukcesy były aż nazbyt oczywiste.

Według relacji autora manuskryptu wielu gorliwych i pobożnych katolików nie miało problemu z uznaniem i zastosowaniem się do zakazu „rytów chińskich” przez Stolicę Apostolską. Pośrednio Riccio wskazywał też, że chińscy chrześcijanie głęboko akceptują autorytet papieża i są posłuszni wskazaniom Kościoła instytucjonalnego. Takim dobitnym przykładem przytoczonym przez dominikanina był Bernard z miasteczka *Tingteu*, który przeczytawszy dekret Kongregacji Propagandy Wiary z 1645 roku zniknął nagle na cały rok. Po powrocie okazało się, że podróżował po całych Chinach i ogłaszał te postanowienia katolikom, by postępując wbrew nim nie czynili „obrazy przeciwko bożej dobroci” (*ofensa contra la divina bondad*).<sup>1029</sup>

#### **4.6. Działanie Boga w świecie. Cuda**

---

<sup>1028</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 19, 10.

<sup>1029</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 23, 3.

W świecie odmalowanym w rękopisie właściwie wszystko jest zależne od Boga, co nie dotyczy wolnej ludzkiej woli. Stwórca wysłuchuje modlitw swoich wierny i często reaguje w sposób wyjątkowy oraz nie pozostawiający złudzeń, co do nadnaturalności wydarzenia. Życie katolików w Chinach jest więc pełne cudów i widocznych nadzwyczajnych ingerencji Boga. Co ciekawe, historie o cudach czy działaniu Boga są bardziej nadzwyczajne i dramatyczne w przypadku tych, które pochodzą ze wspomnień innych misjonarzy czy opowiadań miejscowych katolików. Być może tego typu opowieści narastały różnymi szczegółami w przekazie ustnym, tworząc czasem dość fantastyczne i niezwykle anegdoty.<sup>1030</sup> Nie oznacza to wszakże, że wszystkie opowieści zasłyszane od innych takie były. Zawsze jednak są interpretowane poprzez realne działanie Boga, od którego wszystko zależy. W przypadku zdarzeń, których świadkiem był sam Victorio Riccio, wydają się one nieco bardziej powściągliwe i, chociaż pozostają pełne dramatyizmu, dotyczą głównie spraw powszednich, które Riccio interpretował poprzez działanie Opatrzności Bożej. Jednak opis tych spraw przez autora rękopisu z własnych doświadczeń jest dużo bardziej przekonujący dla czytelnika, który jest skłonny uwierzyć w bezpośrednią interwencję Bożą w nich niż w pełne niemal bajkowych elementów historie zasłyszane z drugiej i trzeciej ręki. Ostatecznie wszystkie te wydarzenia postrzegane są przez autora manuskryptu w kluczu nieustannego Bożego działania w świecie. Nic nie dzieje się bez przypadku i bez pozwolenia samego Boga.

W miasteczku *Santang* w jurysdykcji Fu'an mieszkało małżeństwo chrześcijańskie, które starało się o dziecko przez długi czas, lecz bezskutecznie. Po zniszczeniu kościoła w Tingteu przez piratów w 1651 roku, małżonek o imieniu Jacinto złożył Bogu ślub, że wybuduje nową świątynię, jeśli Bóg podaruje

---

<sup>1030</sup> Nie będziemy tutaj oceniać wiarygodności poszczególnych wydarzeń, których nie da się zweryfikować. Nie zamierzamy wskazywać, że coś takiego mogło mieć miejsce ani też negocjować możliwości zaistnienia nadzwyczajnych manifestacji zjawisk nadprzyrodzonych. Nie leży to bowiem w kompetencjach historyka.

mu potomka oraz umożliwi zdobycie „stopnia licencjata” (*grado de Licenciado*).<sup>1031</sup> Modlitwy Jacinto zostały wysłuchane. Para doczekała się syna, którego nazwało Salvador, a mężczyzna uzyskał upragniony stopień. W 1654 roku ruszyła budowa nowego kościoła.<sup>1032</sup> Bóg w sposób niezwykle wysłuchał także modlitwa chrześcijan z miasta Funing podczas epidemii tyfusu, która dziesiątkowała to miasto. Ojciec Francisco Varo przybył tam z cudowną relikwią sukni Matki Bożej Różańcowej z Manili, przy której wierni składali śluby, prosząc o uzdrowienie. Pomimo dużej śmiertelności, nie zmarł żaden chrześcijanin.<sup>1033</sup> Bóg miał też zainterweniować, gdy 13-letni Augustyn, syn chrześcijanina Józefa z Funing miał nieroztropnie zasnąć na sianie trzcinowym na dachu, które było wyjątkowo śliskie po niedawnym deszczu. Chłopiec więc zaczął się na nim zsuwać i już zebrani potraktowali go niemal jako martwego, gdy nagle w „niewytłumaczalny” sposób sito się zatrzymało.<sup>1034</sup>

Zdaniem autora rękopisu wielu chrześcijan z Państwa Środka przyjmowało wiarę i wzrastało w niej dzięki cudownej ingerencji Boga. Podsumowując historię Andreasa Chin pytał z przejęciem, jak to jest możliwe, że ten człowiek w ciągu czterech lat od przyjęciach chrztu ukształtował tak głęboką wiarę pośród innych religii panujących wokół. Dominikanin sugerował też, że pewna wiedza oraz rozumienie prawd wiary Bóg udzielał chińskim katolikom bezpośrednio. „Kto go nauczył, będąc uwikłanym w pośród tej niewierności (bo w tym mieście był jedynym chrześcijaninem), składać wyznania wiary i deklarować swoją ostatnią wolę?” (*¿Quién le enseñó estando metido en medio de aquella infidelidad (pues el sólo era cristiano en aquel pueblo) hacer protestaciones de la fe y declarar su última voluntad?*).<sup>1035</sup> W niektórych przypadkach nie podkreślał mocno

---

<sup>1031</sup> Prawdopodobnie Ricciemu chodziło o zdanie egzaminów cesarskich i wejście w krąg uczonych mandarynów-urzędników. Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 21, 8.

<sup>1032</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 21, 8.

<sup>1033</sup> V. Riccio, Lib. 3, cap. 9, 5.

<sup>1034</sup> V. Riccio, Lib. 3, cap. 9, 6.

<sup>1035</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 15, 10.

cudownego działania Boga, lecz wyraźnie zaznaczał, że nawrócenie i wiedza o chrześcijaństwie u danej osoby była czymś niezwykłym jak w przypadku pewnej kobiety z Kinchoyang, która „nie wiedząc jak” (*sin saberse como*) posiadała ogromne rozeznanie nauczaniu Chrystusa i zapragnęła przyjąć chrzest.<sup>1036</sup> Misjonarz uwypuklił, że do tej wioski nie dotarło jeszcze głoszenie Ewangelii.<sup>1037</sup> Pewien mężczyzna w miejscowości Moyang chciał przyjąć chrzest, lecz od kilkunastu lat żywił nienawiść do swojej żony przez co ojciec Juan Bautista de Morales początkowo musiał odmówić mu udzielenia sakramentu. Dominikanin jednak gorliwie modlił się za tego mężczyznę, który wkrótce stał się „całkowicie odmieniony” (*totalmente mudado*).<sup>1038</sup> Miejscowi chrześcijanie uznali to za cud, ponieważ zdaniem autora rękopisu wśród Chińczyków nienawiść bywa tak silna, że „przechodzi z rodziców na dzieci” (*passa el odio de Padres a hijos*)<sup>1039</sup>

W przypadku pewnego niechrześcijanina o imieniu *Sisay* zamieszkałego w mieście Zhangzhou, w pobliżu Xiamen, Bóg wykorzystał fakt dręczenia go przez demona. Ukazywał się on nieszczęśnikowi w postaci kobiety i przychodził do niego nocami. Nie mógł spać, przez co bardzo chorował i wyglądał mizernie. Pewnego razu zdesperowany zapytał nękającego go diabła, kiedy go zostawi w spokoju. Ten, jako że był niemy, ułożył ręce na znak krzyża. Chińczyk pomyślał, że oznacza to „za 10 dni”, ponieważ – jak wytłumaczył zgodnie z prawdą Riccio – znak + (shi) w języku chińskim oznacza dziesięć. Szybko jednak okazało się, że ta interpretacja była błędna, ponieważ demon nie odpuścił mu po 10 dniach, więc doszedł do wniosku, że może chodzić o 10 miesięcy do jego śmierci.<sup>1040</sup> W tym wypadku mężczyzna również się mylił. Pewnego dnia udał się z wizytą do mandaryna Faustyna Chen, który był katolikiem. Po usłyszeniu opowieści udręczonego *Sisay*, Faustyn ofiarował mu krzyż jako lekarstwo na jego problemy.

---

<sup>1036</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 5.

<sup>1037</sup> Por. V. Riccio, lib. 2, cap. 6, 5.

<sup>1038</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 10, 4.

<sup>1039</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 10, 4.

<sup>1040</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap. 3, 7.

Rzeczywiście, diabeł kolejnej nocy już nie ośmielił się do niego podejść, a po trzech dniach zniknął całkowicie.<sup>1041</sup> Po tym wydarzeniu uwolniony z rąk złośliwego ducha, zaczął uczyć się o chrześcijaństwie i z rąk ojca Victorio Ricciego przyjął chrzest jako Michał (*Miguel*), „nawiązując do wydarzenia” (*aludiendo al suceso*).<sup>1042</sup> Autorowi manuskryptu chodziło oczywiście o św. Michała Archaniola, który w tradycji biblijnej i katolickiej jest pogromcą szatana.<sup>1043</sup> Diabeł miał też prześladować mieszkańców miasteczka *Lanqui*, którzy zauważyli, że jakaś niezidentyfikowana siła rzuca kamieniami w niektóre domu, przeszkadzając ich lokatorom. Wezwano czarownika (*hechicero*), przez którego podczas specjalnego rytuału przemawiał demon. Pouczył ich, że nawiedza to miejsce, ponieważ pewien mężczyzna zniszczył tabernakulum znajdujące się w sadzie, gdzie dawniej czczono tego bożka. Stwierdził, że tylko Bóg chrześcijan może go powstrzymać.

*Quedaron todos admirados de la respuesta, y discurrieron muy bien, que si Dios ataba las ruanos al demonio era mucho mayor que no el, y que todos sus ídolos. Con que veneraban y respetaban mucho a la dicha Iglesia y a los religiosos que Vivian en ella.*<sup>1044</sup>

W tych okolicznościach mieszkańcy owej miejscowości mieli dojść do wniosku, że Bóg chrześcijan jest większy nie tylko od diabła, ale i wszystkich ich bożków. Skłoniło ich to do szczególnego szacunku wobec znajdującego się tam kościoła oraz mieszkających przy nim zakonników.

W sposób cudowny ochrzczony przez Victorio Ricciego również pewien więzień, skazany na śmierć. Kiedy dominikanin wracał z wyspy Kinmen na

---

<sup>1041</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap. 3, 8-9.

<sup>1042</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap. 3, 9.

<sup>1043</sup> Zob. Ap, 12, 7-9.

<sup>1044</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 10, 6.

spotkanie z przybyłymi do Xiamen z Manili ambasadorami Andresem Cueto i Pedrem de Vera Villaciciencio, by negocjować z Zheng Chenggongiem odblokowanie handlu pomiędzy Chinami a Filipinami.<sup>1045</sup> Już sama podróż nie była typowa, bo misjonarzowi dał „Pan tak silny wiatr, że przybył dużo szybciej niż normalnie” (*el Señor tan extremado viento que llevo mucho mas presto que otras veces*).<sup>1046</sup> Dominikanin po wyjściu z łodzi przechodził akurat koło procesu, podczas którego wymierzono pewnemu mężczyźnie karę śmierci. Wówczas przyszła mu myśl o tym, że może dałoby radę ogłosić mu Ewangelię i ochrzcić, ale stwierdził, że to przecież niemożliwe. Jednak jakaś siła przytrzymała go i skłoniła, żeby pomimo wszystko spróbować. Usłyszał też wewnętrzny głos, który nakazywał mu zająć się więźniem. Riccio uznał to za interwencję Boga i poszedł opowiedzieć mu o Chrystusie. Skazany zgodził się na chrzest, lecz nie było nigdzie w pobliżu dostępu do wody, a brakowało czasu na pójście po nią, ponieważ wyrok miał być wykonany lada moment. Wtedy nagle zaczął lekko padać deszcz, co autor rękopisu odczytał jako kolejny cud Boga. Dzięki tej mżawce Riccio mógł zbierać wodę w swoich dłoniach i ochrzcić nią więźnia prowadzonego na śmierć. Otrzymał imię Piotr (*Pedro*).<sup>1047</sup> Ta historia pokazuje dobitnie, że dominikanin interpretował właściwie każde wydarzenie poprzez działanie Boga w świecie.

Niejednokrotnie sakrament chrztu okazywał się uzdrowieniem również dla ciała. W miasteczku Henjin ojciec Tymoteusz ochrzcił pewnego mężczyznę, który przybrał imię Tomé. Miał on ciężko chorą i umierającą matkę. Wezwał więc misjonarza, aby mogła ona przyjąć chrzest w ostatnich dniach swojego życia. Zrobiła to z wielką pobożnością i „chciała bożą dobroć, żeby później zaczęło się jej poprawiać i w ciągu kilku dni była w dobrym stanie i w doskonałym zdrowiu”

---

<sup>1045</sup> A. Busquets, *Three Manila-Fujian Diplomatic Encounters...*, s. 446.

<sup>1046</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 5, 3.

<sup>1047</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 5, 4.

*(quiso la divina bondad que luego comenzó a mejorar y dentro de pocos días estuvo buena, y con perfecta salud).*<sup>1048</sup>

Cudów doświadczają oczywiście także misjonarze. Victorio Riccio wspominał w swoim rękopisie, że podczas jednej z wypraw na morzu jego łódź uderzyła w skałę i zaczęła tonąć. Widział to wydarzenie jako niemal niedające nadziei na ocalenie. Złożył ślub Bogu, że jeżeli zostanie uratowany, to odprawi kilka mszy za dusze czyścicow. Niemal natychmiast pojawili się rybacy, którzy im pomogli. Dominikanin zinterpretował to jako bezpośrednią ingerencję Boga oraz wsparcie dusz czyścicowych, za które obiecał się pomodlić.<sup>1049</sup>

W Jinan, stolicy prowincji Shandong, gdzie przebywał wówczas franciszkanin Antonio de Santa Maria, miał ukazać się na niebie nocą w wigilię świętego Wawrzyńca błyszczący krzyż, który widzieli wszyscy mieszkańcy.<sup>1050</sup> Niezwykłej wizji miał doświadczyć jezuita Johann Adam von Shall, który przed paroma dniami udzielił ostatnich sakramentów młodemu katolikowi, umierającemu na ospę. Z obawy przed zarażeniem rodzina wyrzuciła go z domu. Duch mężczyzny miał po łacinie – mimo że jak zaznaczył Riccio, zmarły nie znał tego języka – wyrecytować psalm 27<sup>1051</sup>: „ojciec i matka mnie opuścili, ale Pan wziął mnie pod swoją opiekę” (*mi padre y mi madre me dejaron, pero el Señor me tomó a su cargo*).<sup>1052</sup> Gdy rodzice się o tym dowiedzieli, ogarnął ich wstyd i żal za swój postępek. Następnie odebrali stopy swojego syna i zachowali je „jako cenne relikwie” (*como preciosas reliquias*).<sup>1053</sup>

---

<sup>1048</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 3, 5.

<sup>1049</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 3, 1.

<sup>1050</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 11.

<sup>1051</sup> Riccio podał za Wulgatą, że to psalm 26.

<sup>1052</sup> Jest to parafraza słów tego psalmu. Riccio podał łacińskie słowa *Pater meus et mater mea de reliquentuntme; Dominus autem assumpsitme*, których tłumaczenie jest jak powyżej podał autor rękopisu (por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 11), tymczasem w Wulgacie jest „Quoniam pater meus et mater mea dereliquerunt me; Dominus autem assumpsit me.” (por. Wulgata Clementina, Ps 26, 10 - <https://vulsearch.sourceforge.net/html/Ps.html> [dostęp z dn. 05.06.2023]), co zmienia znaczenie tego cytatu. W tłumaczy Biblii Tysiąclecia jest to „Choćby mnie opuścili ojciec mój i matka, to jednak Pan mnie przygarnie”, por. Ps. 27, 10.

<sup>1053</sup> por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 11

Relikwie czy inne przedmioty chrześcijańskiego kultu religijnego również okazują swoje niezwykle działanie, co autor rękopisu odnotowywał. W pobliżu miasta Quanzhou znajduje się wzgórze Shizai Shan (狮子山), które w manuskrypcie figuruje jako *Sayzoä*.<sup>1054</sup> Miejscowa niechrześcijańska ludność miała widzieć nocami niezwykle blask, który jakoby wychodził z tej góry. Mieszkańcy stwierdzili, że musi być tam schowany jakiś szczególny skarb. Poszli więc kopać i wydobyli ciężki łukowaty kamień z wyrzeźbionym na nim eleganckim krzyżem. Riccio podkreślił, że był to „naprawdę wielki skarb” (*verdaderamente un gran tesoro*).<sup>1055</sup> Po wydobyciu wspomnianego kamienia wzgórze przestało świecić. Mieszkańcy nie rozumieli znaczenia tego kamienia, lecz traktowali go z szacunkiem, przeczuwając, że musi być ważny i niezwykle, skoro wywoływał blask wychodzący z góry. Wmontowali go w innym miejscu aż przybył ojciec Giulio Aleni SJ około 1630 roku, który wmontował go do kościoła. Po zniszczeniu świątyni w wyniku wojen i kataklizmów, sam Riccio przeniósł drogocenny kamień i wbudował go w mury nowego kościoła, który wzniesiony został w grudniu 1664 roku.<sup>1056</sup>

W oczach Ricciego Pan Bóg pozwala człowiekowi na błędy, ale nieraz karze za zło już tutaj na ziemi. Dotyczy to także niechrześcijan, szczególnie tych, którzy sprzeciwiają się „Prawu Bożemu” (*Ley de Dios*) i prześladują Kościół. Interwencję Bożą upatrywał w chorobie Zheng Chenggonga, która zabiła go w ciągu 5 dni, oddając „jego duszę pod władzę demonów” (*su alma en poder de los demonios*).<sup>1057</sup> „Błuźnierca i tyran Koxinga” (*blasfemo y tirano Cuesing*) nie tylko został ukarany za swoje okrucieństwa i świętokradztwa, lecz także powstrzymany

---

<sup>1054</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 3, 4. Identyfikacja wzgórza jest możliwa dzięki temu, że Riccio wyjaśnił nazwę wzgórza jako „wzgórze Lwa” (*monte Leon*), a znak 狮 rzeczywiście oznacza lwa.

<sup>1055</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, cap. 3, 4.

<sup>1056</sup> Zob. V. Riccio, lib. 1, cap. 3, 4.

<sup>1057</sup> por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 18, 7.



przez boską sprawiedliwość przed najazdem na chrześcijańską Manilę.<sup>1058</sup> Zamierzał to zrobić po fałszywej plotce przyniesionej na Tajwan przez niejakiego *Nachina*, który skłamał, że Hiszpanie dokonują rzezi Chińczyków na Filipinach.<sup>1059</sup>

Ponury los spotkał także Liu Zhangzao, który poważnie pobił chrześcijanki mieszkające w jego domu, a potem wygnał wszystkie katoliczki z Fu'an do miasta Tingteu.<sup>1060</sup> Zwycięski we wcześniejszych bitwach wódz i lojalista dynastii Ming wymaszerował do prowincji Zhejiang, by ją odbić z rąk Mandżurów, lecz pomimo ogromnej przewagi liczebnej, poniósł klęskę. Dominikanin odczytał to jako wyraźny znak kary Bożej na prześladowcy chrześcijan.

*Perdió pues todo su ejército aquel que se había opuesto al Dios de los ejércitos y fue castigado del Señor, porque excedía el suyo al otro del Tártaro sin comparación alguna, y viniendo huido se fortificó en Fuan, teniendo sólo unos diez mil hombres consigo.*<sup>1061</sup>

Według dominikanina porażka mingowskich lojalistów w tej bitwie miało przyczynić się do opanowania prowincji Fujian przez Mandżurów. Musiał obwarować się z niewystarczającą liczbą ludzi w mieście Fu'an. Liu popełnił samobójstwo wypijając truciznę, gdy już było pewne, że bitwa jest przegrana, prosząc dowódcę najeźdźców, aby zadowolili się zemstą na jego ciele, a zostawił w spokoju poddanych.<sup>1062</sup>

---

<sup>1058</sup> por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 18, 7.

<sup>1059</sup> por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 18, 6.

<sup>1060</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 4–7.

<sup>1061</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 10.

<sup>1062</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 16, 12.

Podobną karę Bożą odniósł z rąk Mandżurów gubernator prefektury Funing (*Funingzhou*), którego autor nazywa gubernatorem tego miasta.<sup>1063</sup> Był to niejaki *Singly*, „szczególny wróg prawa Bożego i wszystkich chrześcijan w taki sposób, że nieustannie bluźnił jemu i jego sługom Ojcom” (*singular enemigo de la ley de Dios y de todos los cristianos de tal suerte que blasfemaba continuamente de ella y de sus ministros los Padres*).<sup>1064</sup> Miał zadrę z chrześcijaninem Joachimem Ko, który w obecności wicekróla prowincji Fujian sprzeciwił się jego propozycjom podjęcia działań przeciwko Kościołowi. Kiedy zatem usłyszał, że Joachim ze swoim wnukiem Filipem zostali na morzu bez armii z jedną zaledwie łodzią, wysłał żołnierzy, by ich zaaresztowali i zamordowali.<sup>1065</sup> *Singly* „zapłacił coś jeszcze w tym życiu za swoje winy” (*pago algo aún en esta vida de sus culpas*).<sup>1066</sup> Nie zdołał uciec przed Mandżurami, którzy pocięli jego ciało na trzy kawałki, a jego żonę wraz z domownikami wzięli do niewoli.<sup>1067</sup> Dominikanin nie wskazał, że to konkretnie kara zesłana przez Boga na prześladowcę Kościoła, lecz dostrzegał to jako sprawiedliwą zapłatę za jego czyny. Zaznaczył, że zapłacił za nie „jeszcze w tym życiu” (*aún en esta vida*), więc miał na myśli karę za grzechy wobec Bożej sprawiedliwości.<sup>1068</sup> Zwrócił też uwagę, że mogła nie być ona jeszcze zrealizowana w całości, skoro podkreślił, że „zapłacił coś” (*pago algo*).<sup>1069</sup> Kara Boża przez ręce Mandżurów dotknęła również piratów, którzy podpalili i zniszczyli wielką i wspaniałą świątynię w Tingteu w 1651 roku.<sup>1070</sup>

Kara dotykała również „zwyczajnych” ludzi, którzy bluźnili przeciwko Bogu. Brat wspomnianego powyżej Tomé, który przyprowadził misjonarza do swojej chorej matki, by ją ochrzcić, zaczął przeklinać go i bluźnić Bogu, gdy

---

<sup>1063</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 13. Ricciemu chodziło o współczesne miasto Ningde, dawniej Funing, centrum prefektury Funingzhou.

<sup>1064</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 13.

<sup>1065</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 14.

<sup>1066</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 15.

<sup>1067</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 15.

<sup>1068</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 15.

<sup>1069</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 17, 15.

<sup>1070</sup> Por. V. Riccio, Lib. 2, cap. 20, 3-4.

został poproszony o zajęcie się żniwami podczas wyjazdu Tomé na mszę do innego miasta. Podobnie rzucał przekleństwami i bluźnierstwami w stronę ich matki, mówiąc, że chciałby widzieć ją martwą za to, że została chrześcijanką. W ten sposób nie tylko występował przeciwko Bogu, ale i nie okazywał należnego szacunku własnej rodzicielce. Za te postępowania spotkała go kara jeszcze tego samego dnia – w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.<sup>1071</sup> Kiedy wychodził z zagrony z workami ryżu, “spadł z nieba piorun i rozerwał go na strzępy, nie czyniąc krzywdy jego towarzyszom” (*cayó un rayo del cielo y le hizo pedazos sin hacer daño alguno a sus compañeros*).<sup>1072</sup> Miejscowi w wyniku tego wydarzenia mieli zostać “drżący przed Bogiem, ponieważ takie kary spadły na tych, którzy stracili należną mu cześć i szacunek” (*temblando de Dios, pues tales castigos descargaba sobre quien le perdía el debido acatamiento y respeto*).<sup>1073</sup> Kara dosięgła także początkowo nieświadomego niczego kupca i jego rodziny, który wprowadził się do domu, będącego uprzednio kościołem. Riccio musiał bowiem stamtąd uciekać przed szykanami ze strony Zheng Jinga, syna Koxingi, wówczas nieobecnego. Nowy lokator postawił tam posągi bożków. Wkrótce zaczęły mu się przydarzać różne nieszczęścia – stracił dwie łodzie, a potem zachorował śmiertelnie. Szukając wyjaśnienia tych wydarzeń, dotarł do autora rękopisu, który wytłumaczył mu, że to wszystko dzieje z powodu postawienia figurek bożków w miejscu sprawowania mszy świętej. Jako remedium doradził mu spalić je i przyjąć chrzest. Kupiec nie przystał na to i wyprowadził się z tego domu. Wkrótce “przyszedł na niego gniew Boży i go zabił” (*lo lleo la ira de Dios, y le mato*).<sup>1074</sup> Widzimy więc, że Riccio postrzegał Boga jako groźnego i zsyłającego liczne kary na tych, którzy mu się sprzeciwiają. W tym kluczu

---

<sup>1071</sup> Chociaż sam dogmat został dopiero ogłoszony *ex cathedra* przez Piusa XII w 1950 roku, to wiara we Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny święto to obchodzono już dużo wcześniej

<sup>1072</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 10, 5.

<sup>1073</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 10, 5.

<sup>1074</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 9.

interpretował nieszczęścia i trudy spotykające nieprzyjaciół Kościoła. Bóg nie pozwolić miał także na użycie tego budynku przez Zheng Jinga, który chciał zorganizować dla siebie kąpielisko w tym miejscu. Za każdym razem gdy próbowano wznieść budowlę, to w nocy one runęły.<sup>1075</sup> Wyjątkowo straszliwa kara dotknęła pewnego mężczyznę, który bluźnił i ciężko obrażał publicznie ojca Angela Cocchiego. Następnego dnia po tym incydencie znaleziono jego ciało “strasznie rozdarte na ćwiartki, a głowę rozdartą przez ręce (jak się uważa) demonów” (*horriblemente despedazado en quartos, y la caveza a parte, por manos (como se cree) de los demonios*).<sup>1076</sup>

Bóg w oczach Ricciego nie karze tylko za sprzeciwianie się Kościołowi czy prześladowanie chrześcijan, lecz także okrucieństwo wobec wszystkich ludzi. Tak został ukarany cesarz Shunzhi z dynastii Qing, który zmarł na ospę.<sup>1077</sup> Była to sprawiedliwość wymierzona za brutalne potraktowania wiosek i miast z prowincji Fujian, które spalił doszczętnie po ucieczce Koxingi z Xiamen.<sup>1078</sup>

#### **4.7. Nie tylko kara Boża. Choroby**

Jak mogliśmy przeczytać przed chwilą Bóg karał za grzechy również chorobami. To nie oznacza oczywiście, że w wizji Victorio Ricciego zawsze są one konsekwencją złego postępowania. Problemy ze zdrowiem były elementem życia codziennego ówczesnych ludzi. Poza nawiedzającymi co jakiś czas Chiny epidemiami, chorowali bardzo często misjonarze, co było spowodowane ich nieprzystosowaniem do miejscowego klimatu, trudnymi warunkami sanitarnymi,

---

<sup>1075</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 11, 10.

<sup>1076</sup> Por. V. Riccio, Lib. 1, cap. 7, 6.

<sup>1077</sup> Według Ricciego chorował na tyfus i ospę jednocześnie. Zob. V. Riccio, Lib. 3, cap. 15, 11. W literaturze wspomina się jednak tylko o ospie, zob. E. Sakakida-Rawski, *The Last Emperors...*, s. 99.

<sup>1078</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 3, cap. 15, 9-11.

jak również wielokrotnymi ucieczkami przed prześladowcami, męczącymi podróżami, niewygodami, ciężką i wymagającą pracę, a czasem nawet głodem.

Dyżenteria (czerwonka) to choroba jelitowa, która często utrudniała życie misjonarzom i bez wątpienia była związana z tragicznymi warunkami sanitarnymi, skażeniem wody oraz trudnością z przechowywaniem żywności w wilgotnym i gorącym klimacie obecnym szczególnie w filipińskich tropikach.<sup>1079</sup> Schorzenie to prowadziło niektórych misjonarzy do śmierci, czasem przeradzało się w formę przewlekłą, a z pewnością mocno utrudniało pracę duszpasterską, zwłaszcza w ramach konieczności przemieszczania się pomiędzy różnymi placówkami misyjnymi czy udzielaniem sakramentów w domach. Na przewlekłą dyżenterię chorował sam autor rękopisu, Victorio Riccio. Wspominał, że zaraził się nią jeszcze na Filipinach, a jego stan był na tyle poważny, że przyjął wiatyk.<sup>1080</sup> Dolegliwości były tak nieprzyjemne, że „być może z tego powodu na początku miał szczególną odrazę do tej misji” (*quizás por que tuvo al principio singular repugnancia a esta misión*).<sup>1081</sup> Bez ogródek więc przyznał, że nie tylko nie za bardzo miał ochotę wtedy płynąć do Chin, co wręcz odczuwał wstręt spowodowany okropną chorobą. Dodał, że w wyniku czerwonki stał się tak chudy i osłabiony, że musieli go nieść towarzysze podróży na lektyce. Współbracia zakonni sądzili, że niebawem umrze i zaczęli polecać jego duszę Bogu, lecz wkrótce doszedł do siebie, co sam Riccio przypisywał chłodniejszemu klimatowi prowincji Fujian.<sup>1082</sup>

Inną groźną chorobą dotykającą ludność w Chinach, a także misjonarzy był tyfus (*tabardillo*).<sup>1083</sup> Na nią zmarł pochodzący z Meksyku o. Diego Rodriguez

---

<sup>1079</sup> Do zakażenia dochodzi drogą pokarmową. Objawia się bardzo ciężką biegunką, a czasem także wymiotami utrudniającymi przyjmowanie niezbędnych płynów i pokarmów. Może mieć przyczyny pasożytnicze (ameby), wirusowe lub bakteryjne.

<sup>1080</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 6.

<sup>1081</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 6.

<sup>1082</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 2, 6.

<sup>1083</sup> *Tabardillo*, czyli konkretnie forma tyfusu plamistego, nie mylić z dudem brzuszny.

OP.<sup>1084</sup> Dotknięte tą chorobą było także katolickie małżeństwo z Funing, z którego niechrześcijańscy sąsiedzi szydzili, pytając, czemu Bóg im nie pomaga.<sup>1085</sup> *Tabardillo* nawiedzało co jakiś czas wioski i miasta, dziesiątkując ludność, tak jak w 1658 roku, kiedy według relacji Ricciego w ciągu jednego miesiąca miało umrzeć 2500 osób w samym Funing.<sup>1086</sup>

Zabójcza była także ospa (*viruelas*). Na nią zmarł młody mężczyzna, którego z powodu choroby rodzina wygnała z domu.<sup>1087</sup> Jej ofiarą padł nawet, jak wspominaliśmy, mandzurski cesarz Shunzhi.<sup>1088</sup> Świat Victorio Ricciego nie był zatem odmalowany w sposób naiwny, gdzie dobrych spotyka dobro, a złych zasłużone zło. Po prostu interpretował wydarzenia w określonym kluczu. Kiedy choroba spotykała prześladowcę Kościoła lub zatwardziałego grzesznika było to upomnienie do nawrócenia lub kara zesłana przez Boga. Gdy doświadczał tego człowiek cnotliwy lub oddany wierze, oznaczało to próbę lub umartwienie od Chrystusa dla większego dobra lub po prostu naturalną kolej rzeczy.

---

<sup>1084</sup> Por. V. Riccio, Lib. 3, cap. 4, 6.

<sup>1085</sup> V. Riccio, Lib. 3, cap. 9, 4.

<sup>1086</sup> V. Riccio, Lib. 3, cap. 9, 5.

<sup>1087</sup> Por. V. Riccio, lib. 3, cap. 11, 11.

<sup>1088</sup> Zob. V. Riccio, Lib. 3, cap. 15, 11.

## Podsumowanie

Każde dzieło ma swój cel. Victorio Riccio nie pisał *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* do przysłowiowej szuflady, lecz zamierzał je opublikować. Adresatami jego rękopisu mieli być przede wszystkim przedstawiciele hiszpańskiego duchowieństwa, lecz także wszyscy katolicy, potrafiący czytać w języku hiszpańskim. Autor chciał pokazać, że Bóg dokonuje w Chinach wielkich rzeczy za pośrednictwem dominikanów. Sam w swoim słowie do czytelnika zaznaczył, że chciał napisać o “małej trzódce” (*pequeño rebaño*) oraz jej “wybitnych dziełach” (*hechos insignes*).<sup>1089</sup> Dowodził, że apostołowie z Zakonu Kaznodziejskiego wysłani na Daleki Wschód prowadzą przykładowe i święte życie, a Jezus wspiera ich działania niezwykłymi znakami i cudami, jak pierwszych ewangelizatorów z Dziejów Apostolskich. Jednocześnie żniwo jest na tyle wielkie, że wciąż brakuje robotników. Niejednokrotnie sugerował, że potrzeba większej ilości misjonarzy, pisał o samotności zakonników oraz ich petycjach słanych do prowincjonalnych władz zakonnych o przysłanie nowych współbraci i pomocników. W mojej opinii jednym z celów napisania dzieła było pozyskanie kolejnych chętnych do misji chińskich i zwrócenie uwagi na olbrzymie potrzeby kadrowe decydujących w Hiszpanii.

Świat w oczach Riccio to wielka arena walki dobra ze złem, na której ostatecznie wygrywa dobro, czyli Bóg. Wszystko dzieje się za dopustem Jego woli, także rzeczy złe, które wykorzystuje, by przemienić je w jakieś dobro. To nie Bóg inspiruje zło, lecz je dopuszcza w ramach swojego planu. Tak przykładowo prześladowania chrześcijan mają ich wzmacniać w cnotach i ukazywać wyraźniej ostateczny cel jakim, jest zbawienie. W przeciwnym wypadku, wyjaśniał Riccio, mogliby przywiązywać się zbyt do spraw ziemskich. Niekiedy wyraża niezrozumienie dla wyroków Opatrzności, gdy

---

<sup>1089</sup> Por. V. Riccio, lib. 1, Al Lector.

choćby mówi o tak wielkiej rzeszy ludzi w Chinach, która nie jest ochrzczona ani nie poznała nawet Chrystusa. Inspiratorem zła czy prześladowań Kościoła jest zawsze diabeł. “Demoniczne” były też w oczach Ricciego religie niechrześcijańskie, a także w pewnym sensie protestantyzm Holendrów. Nie oznacza to, że traktował niekatolików jako osoby z gruntu złe, lecz podkreślał, że pewien poziom miłości dostępny jest jedynie dzięki łasce Bożej. Dlatego uwypuklał dzieła miłosierdzia misjonarzy i wiernych wobec okrucieństwa chińskich niechrześcijan, lecz potrafił jednocześnie opisywać z uznaniem dobre uczynki, których autorami byli ci drudzy. Z wielką surowością zaś karmił chrześcijan, zwłaszcza europejskich, za letnie lub wręcz niechrześcijański życie. Przedstawiał niesamowitą gorliwość katolików chińskich jako wzór i oskarżenie wobec “starych katolików” z Europy.

Żywoty misjonarzy i chińskich katolików w rękopisie są hagiografiami. Ich życie zostało przez Ricciego odmalowane jako pełne cnót, a także i cudów. Czasem jego zachwyty nad prezentowanymi postaciami mają nieco groteskową formę, jak w przypadku ojca Tomasa de Sierry, który milczał tak surowo, że czasem wolał porozumiewać się na migi, czy mówiącego bez przerwy o Bogu Francisco Dieza. Możemy przypuszczać, że są to często biografie czy wydarzenia nieco przerysowane, mające dowodzić “wyjątkowej świętości” przedstawionych postaci. Jest to dosyć typowe dla hagiografii. Podobnie opisy cudów przynależą do pewnych legend krążących wśród misjonarzy i lokalnych katolików.<sup>1090</sup> Charakterystyczne jest to, że opisy wydarzeń, których Riccio był świadkiem osobiście są zazwyczaj nieco mniej cudowne. Jednak ich interpretacja nadal pozostaje w kluczu działania Opatrzności Bożej. Fakty często podporządkowuje tej narracji. Tak na przykład powstanie Chińczyków z 1639 roku widział jako karę Bożą za wygnanie arcybiskupa Manili, przedstawiając bunt jako następstwo podniesienia ręki na kościelnego hierarchę przez władzę świecką.

---

<sup>1090</sup> Nie oznacza to, że nie mogły się wydarzyć. Nie będę tego tutaj rozstrzygał, ponieważ przekracza to zakres badawczy historyka.



Ciekawe było podejście Victorio Ricciego do “rytów chińskich” oraz jezuitów. Nie ulega wątpliwości, że był im przeciwny, zwłaszcza w formie promowanej przez jego wielkiego krewnego, Matteo Ricciego. Widział w konfucjanizmie szczególne niebezpieczeństwo poprzez pewne podobieństwa i cechy wspólne jakie posiada z chrześcijaństwem. Sądził, że przez to można dać się “zwieść” tej doktrynie. Z drugiej strony nie atakował misjonarzy z Towarzystwa Jezusowego. Przeciwnie, doceniał ich pracę apostolską i osiągnięcia. W pewnym momencie stwierdził nawet, choć w sposób nieco zaowalowany, że ich metoda akomodacyjna mogłaby być akceptowalna, gdyby w rzeczywistości tradycyjne rytuały chińskie mogły być praktykowane w sposób całkowicie cywilny. Riccio odrzucił jednak taki pogląd. Uważał, że to niemożliwe. Unikał uwypuklania konfliktów między jezuitami a innymi zakonami. Wspominał o nich w niektórych miejscach, ale ostatecznie po wydaniu w Rzymie dekretu z 1645 roku miał panować pokój między wszystkimi zgromadzeniami. Dominikanin chciał ukazać jedność Kościoła w Chinach. Przymykał nieco oko na rzeczywistość, sugerując jakoby ten dokument, do którego powstania przecież sam się przyczynił, zażegnał właściwie wszelkie konflikty między jezuitami a innymi zakonami w Państwie Środka. Być może ten łagodny i pojednawczy ton był przyczyną, że władze zakonne ostatecznie nie zdecydowały się na publikację dzieła Ricciego. Zleciły napisanie książki o Chinach Fernandezowi de Navarette, który popełnił dość wojowniczy i silnie antyjezuicki traktat. Wbrew temu co można wywnioskować z *Hechos* spór akomodacyjny się wciąż nasilał.

Nie można odmówić Victorio Ricciemu braku erudycji i obeznania w kulturze i historii Chin. Większość jego dzieła jest oparta jednak nie na dokumentach czy księgach, lecz na wspomnieniach własnych oraz wtórnych – zasłyszanych od innych misjonarzy czy chińskich katolików. Uważam, że z pewną dozą ostrożności możemy podchodzić do przedstawionych wydarzeń z zaufaniem, lecz z pewnymi uwagami:

- 1) Riccio używał nagminnie hiperboli i uwypuklał pozytywne cechy u misjonarzy i oddanych katolików, negatywne zaś u przeciwników Kościoła czy apostatów
- 2) Wszystko interpretowane jest w kluczu bezpośredniego działania Boga. Wydarzenia są tak ukazane, by zaprezentować błogosławieństwo lub karę Bożą, przez co czytelnik może być wprowadzony w błąd – wygnanie arcybiskupa Guerrero miało miejsce kilka lat przed powstaniem Chińczyków z 1639 roku, lecz w rękopisie występuje jako bezpośrednie następstwo
- 3) Głównym celem Ricciego było przedstawienie wielkich dokonań dominikanów w Chinach, nie kronikarski opis historyczny

*Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China* jest cennym źródłem historycznym na temat życia Kościoła w Chinach oraz relacji między Chińczykami a Hiszpanami na Filipinach. Szczególnie unikatowe relacje z wydarzeń, których był świadkiem są bardzo wartościowe. Rękopis nie może jednak być używany jako kronika, lecz przede wszystkim jako zbiór wspomnień i opowieści.

## Bibliografía

- 100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*, Translations by Sure D.F.St. SJ, Edited with Introductions and Summaries by Ray R. Noll, „Studies in Chinese-Western Cultural History”, nr 1, The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco 1982, ss. 1-94.
- A New History of Southeast Asia*, Ricklefs M. C., Lockhart B., Lau A., Reyes P., Aung-Thwin M., London: Red Globe Press, 2010.
- Abbott E., *A History of Celibacy. From Athena to Elizabeth I, Leonardo da Vinci, Florence Nightingale, Gandhi, & Cher*, New York: Scribner, 2000.
- Abinales P. N., Amoroso D. J., *State and Society in the Philippines*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Aduarte D., *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón, y China*, v. I-II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1962-63.
- Agmon D., *Conflicts in the Context of Conversion: French Jesuits and Tamil Religious Intermediaries in Madurai, India*, [w:] *Intercultural Encounter: Jesuit Mission in South Asia, 16th-18th Centuries*, Amaladass A., Zupanov I. G. (ed.), Bangalore: Asian Trading Corporation, 2014.
- Akamine M., *The Ryukyu Kingdom. Cornerstone of East Asia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017.
- Alberts T., *Conflict and Conversion. Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, New York: Oxford University Press, 2013.
- Alcazar J., *Historia de los dominios españoles en Oceanía*, Madrid: El Nacional, 1897.

Alonso N. G., *Sebastián Hurtado de Corcuera: Gobernador de Panamá y de Filipinas*, „Anales del Museo de América” 20 (2012).

Andrade T., *How Taiwan Became Chinese. Dutch, Spanish, and Han Colonization in the Seventeenth Century*, New York, 2009.

Andrade T., *How Taiwan Became Chinese: Dutch, Spanish and Han Colonization in the Seventeenth Century*, New York: Columbia University Press, 2008.

Andrade T., *The Company's Chinese Pirates: How the Dutch East India Company Tried to Lead a Coalition of Pirates to War against China, 1621-1662*, „Journal of World History” 15/4 (2004), ss. 415-444.

Andrade T., *The Rise and Fall of Dutch Taiwan, 1624–1662: Cooperative Colonization and the Statist Model of European Expansion*, „Journal of World History” 17/4 (2006).

Andreotti G., *Un gesuita in Cina (1552–1610): Matteo Ricci dall'Italia a Pechino*. Milan: Rizzoli, 2001.

Antony R. J., *The Golden Age of Piracy in China, 1520-1810. A Short History with Documents*, Lanham: Rowman&Littlefield, 2022.

APUG 567: P. A. Kircher, *Misc. Epist. XIII*, f. 252 rv, tłum. M. Miazek-Męczyńska.

Avanzini F., *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.

Barbaruk M., *Hiszpański „kryzys XVII wieku”*, „Kultura – Historia – Globalizacja” nr 8 (2010).

Bednarz M., *Spór o obrządki chińskie i malabarskie XVII-XX w.*, [w:] Plattner F. A., *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków; WAM 1975, ss. 286-302.

Bersani S., *Bitisia Gozzadini*, [w:] *abiti da uomo per poter insegnare*, in *101 donne che hanno fatto grande Bologna*, Roma, Newton Compton Editori, 2012.

Bettray J., *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*, Roma 1995.

Beurrier P., *Speculum Christianae Religionis in triplici lege naturali, mosaica et evangelica*, Lib. II, cap. XX, Paris 1672.

*Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Eber I., Sze-Kar Wan, Walf K. (ed.), Jerusalem: Routledge 1999.

Biblia Tysiąclecia, wyd. piąte, 2008

Birrell A., *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 44.

Blunden C., Elvin M., *Wielkie kultury świata – Chiny*, Warszawa: Penta 1997.

Bocci C., *The Animal Section in Boym's (1612-1659) „Flora Sinensis”*: *Portentous Creatures, Healing Stones, Venoms and Other Curiosities*, „Monumenta Serica”, 59 (2011), ss. 353-381.

Bodkin M., *Xavier in Japan*, „Studies: An Irish Quarterly Review” 41/163-164 (1952).

Bogucka M., Balicki J., *Historia Holandii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.

Bokwa I., Gacia T., Laskowski S., Wojtowicz H., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2007.

Bonafede C., *Cenni biografici e ritratti d'insigni donne bolognesi*, Bologna: Sassi 1845, ss. 2-12.

Borao J. E., *Concideraciones en torno a la imagen de Koxinga vertida por Vicotrio Ricci en Occidente*, "Encuentros en Catay" XI (1997), ss. 48 – 77.

Borao J. E., *Spaniards in Taiwan*, vol. II: 1642 – 1682, Taipei: SMC Publishing Inc., 2002.

Borao J. E., *The massacre of 1603: Chinese perception of the Spaniards in the Philippines*, „Itinerario” 23/1 (1998), ss. 22-39.

Borao J. E., *The Spanish Experience in Taiwan, 1626 – 1642. The baroque Ending of a Renaissance Endeavor*, Hongkong: Hong Kong University Press, 2010.

Bouquet Y., *The Philippine Archipelago*, Berlin: Springer, 2017.

Boxer C. R., *Morskie Imperium Holandii*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.

- Boxer C. R., *The Christian Century in Japan 1549-1650*, London: Cambridge University Press, 1951.
- Brockey L. M., *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: Harvard University Press 2007.
- Brockey L. M., *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge: The Belknap Press, 2007.
- Brook T., *The Troubled Empire: China in the Yuan and Ming Dynasties*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- Buerke A., *Das Nestorianer-Denkmal von Sian-fu einer Neuübersetzung*, [w:] (Festchrift) Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, Schöneck 1971, ss. 125-143.
- Busquet A., *Dreams in the Chinese Periphery. Victorio Riccio and Zheng Chenggong's Regime*, [w:] *Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700*, red. T. Andrade, Hang X., Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016.
- Busquets A., „*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*” (1676) de Domingo Fernández de Navarrete: *el texto y sus fuentes*, Barcelona: Universidad Pompeu Fabra (PhD diss.), 2007.
- Busquets A., *El imperio marítimo de la familia Zheng en el contexto del Japón Tokugawa y la China en transición Ming-Qing. Una aproximación a partir de los Hechos de Victorio Riccio*, [w:] *Itinerarios, viajes y contactos Japón-Europa*, ed. Garcés P., Terrón L., Berlin: Peter Lang AG, 2012.
- Busquets A., *Entre dos mundos: los misioneros como embajadores entre Filipinas y China durante la Edad Moderna* [w:] *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policía en el mundo urbano*, ed. Tomás A. Mantecón Movellan, Marina Torres Arce, Susana Truchuelo García, Santander 2020.
- Busquets A., *Por Dios, por el rey y por Koxinga: las negociaciones de Vittorio Riccio*, [w:] *Estudios Lingüísticos y Culturales sobre China. Homenaje a Pedro San Ginés Aguilar*, Granada: Editorial Comares, 2019.

Busquets A., *Primeros pasos de los domiinicos en China: llegada e implantación*, „Cauriensa”, vol. VIII (2013).

Busquets A., *Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación*, „Cauriensa” vol. VIII (2014).

Busquets A., *Three Manila-Fujian Diplomatic Encounters: Different Aims and Different Embassies in the Seventeenth Century*, „Journal of Early Modern History” 23 (2019), ss. 442-457.

Busquets A., *Vittorio Riccio: An Entangled Voice in the 1662 Chinese Uprising in Manila*, [w:] *Philippine Confluence: Iberian, Chinese and Islamic Currents, c. 1500 – 1800*, red. Gommans J., Lopez A., Leiden: Leiden University Press, 2020.

Carioti P., *La missione del domenicano Vittorio Ricci (1621 – 1685) tra Cina, Formosa e Filippine: diplomazia e guerra*, [w:] *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale 2005.

Carioti P., *La missione del domenicano Vittorio Ricci (1621 – 1685) tra Cina, Formosa e Filippine: diplomazia e guerra*, [w:] *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Napoli: Università degli studi di Napoli L'Orientale 2005, ss. 23-44.

Carioti P., *The Zheng Regime versus Manchu Empire. Vittorio Ricci (Hechos de) La Orden de Predicadores en el Imperio de China (1676)*, [w:] *Acta Pekinensia: Western Historical Sources for the Kangxi Reign*, Makau: Makau Ricci Institute, 2013, ss. 273-339.

Carioti P., *The Zhengs' Maritime Power in the International Context of the 17th Century Far Eastern Seas: The Rise of a "Centralised Piratical Organisation" and Its Gradual Development into an Informal "State"*, „Ming Qing Yanjiu” 5 (1996), ss. 38-39.

Carioti P., *Zheng Chenggong*, Napoli: Istituto universitario orientale, 1995.

Carioti P., *Zheng Chenggong*, Neapol: Ist Universitario Orientale, 1995.

Casero Nieto J. A., *La organización hospitalaria en Filipinas durante la Colonización Española*, repozytorium uniwersytetu w Sewilli, 1982.

- Castro D., *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham: Duke University Press, 2007.
- Chabrié R., *Michel Boym jésuite polonais et la fin des Ming en Chine (1646-1662)*, Paris 1933. Cieślak S., *The Boym Family in Lwów*, „Monumenta Serica”, 59 (2011).
- Chan A., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*. Armonk, New York-London: An East Gate Book, 2002.
- Chan A., *Johann Adam Schall in the Pei-Yu Lu of T'an Ch'ien and in the Eyes of his contemporaries*, [w:] *Western Learning and Christianity in China*, red. R. Malek, t. 1, Monumenta Serica XXXV/1, Nettetal, Steyer Verlag 1998, s. 273-302;
- Chang M., *A historical sketch of Christianity in China*, Taipei 1985.
- Chang M., *Christianity in China*, Taiwan: Window Press, 1985.
- Charbonnier J. P., *Christians in China: AD 600-2000*, San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- Che'en K., *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Chen W., *鄭芝龍大傳*, Taipei: Yuan-Liou Publishing, 1998.
- China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Uhalley S. Jr., Wu X. (ed.), New York, London: Routledge, 2001.
- China Under Mongol Rule*, Langlois J. D. (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Chine, Europe, Amérique. Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, Li S. (ed.), Les Presse de L'Université Laval, Quebec 2009.
- Chiny, kraj niebiańskiego smoka. Kultura, filozofia, religia, nauka, sztuka, architektura, dziedzictwo czterech tysięcy lat*, Shaughnesy E. L. (ed.), Warszawa: Świat Książki, 2006.



- Chou Ling, *Sztuka chińska od początków dynastii Tang*, Warszawa: Arkady, 1978.
- Christian W. A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Christianity and Cultures, Japan & China in Comparison 1543-1644*, Institutum Historicum Societatis Iesu, seria: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, V. 68, Roma 2009.
- Cieślak S., *Św. Franciszek Ksawery*, Kraków: WAM, 2005.
- Cipriani M., *La Chiesa e il Convento di San Domenico di Fiesole*, Firenze: Nerbini, 2014.
- Clark H., *The Religious Culture of Southern Fujian, 750–1450: Preliminary Reflections on Contacts across a Maritime Front*, „Asia Major” vol. 19 (2006).
- Cleaves F. W., *A Chinese Source Bearing on Marco Polo's Departure from China and a Persian Source on his Arrival in Persia*, "Harvard Journal of Asiatic Studies" 36 (1976), ss. 181-203.
- Coello de la Rosa A., *Conflictividad y poder eclesiástico en el arzobispado de Manila, 1635-1641*, „Estudios de Historia Novohispana” 68 (2023).
- Coleridge H. J., *The Life and Letters of st. Francis Xavier*, London: Burns and Oates, 1881. Sempere J. L., *Święty Franciszek Ksawery. Listy wybrane*, Szczecin: Fundacja Żywe Słowo, 2021.
- Collani von C., *A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia*, „Monumenta Serica” 59 (2011).
- Collani von C., *A Missionary on His Journey: Michał Boym and Religions in East Asia*, Monumenta Serica, 59 (2011).
- Collani von C., *From Accomodation to Chinese Theology*, [w:] *Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective*, Wang P. C. M. (ed.), Sankt Augustin: Monumenta Serica, 2007, ss. 14-45.
- Confutius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, Monumenta Historica Societatis Iesu. Series Nova, Vol. 6, Roma:

Institutum Historicum, 2011. Künstler M. J., *Sprawa Konfucjusza*, Warszawa: Iskry, 1983.

Conrod F., *From the Roman Baroque to the Indian Jungle: Francis Xavier's Letters from Goa, or the Construction of a God*, „Laberinto Journal” 6 (2012,).

Corsi E., Longobardo, Niccoló, [w:] *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 65, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005,

Costa de la H., *Church and State in the Philippines during the Administration of Bishop Salazar, 1581 – 1594*, “The Hispanic American Historical Review”, vol. 30 (3), Durham: Duke University Press, 1950, ss. 314 – 335.

Couplet P., *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine où par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de pieté des nouveaux chrétiens sont expliqués*, Paris, 1688.

Criveller G., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute Variétés Sinologiques – New Series 86, Fondazione Civiltà Bresciana – Annali 10, 1997.

Cummins J. S., *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1616-1686: Vol. I-II*, Abingon-on-Thames: Taylor & Francis Ltd., 2010.

Dalmases de C., *El ideal apostólico de S. Ignacio*, “Estudios Eclesiásticos”, 30 (1956), ss. 305-323.

Dalmases de C., *Ignacy Loyola. Życie i dzieło*, Kraków: WAM, 2002.

Danieluk R., *Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – Three Seventeenth – Century Missionaries in China. a Selection of Documents from the Roman Jesuit Archives*, „Monumenta Serica”, 59 (2011), s. 417-443.

Dehergne J. SI, *Le Chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)*, “Monumenta Serica”, 16/1-2 (1957), ss. 1-136.

Dehergne J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Bibliotheca Instituti Historici S. I., t. 37, Roma-Paris 1973.

Diffie B. W., Winius G. D., *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Drake F. S., *Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty (618-907)*, Monumenta Serica, 1936-1937, ss. 293-340.

Dudink A., *The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts*, [w:] *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China : the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, ed. C. Jami, P.M. Engelfriet, G. Blue, Boston 2001, s. 114.

Dumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, [w:] *Servire nella Chiesa (Collana di Spiritualità Ignaziana, Saggi)*, Roma 1973, ss. 125-141.

Duraj J. SJ, *Becoming Chinese with the Chinese: the Missionary Contribution of Matteo Ricci*, Diskursus 20/1 (2024).

Eakin M. C., *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

Elison G., *Deus destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Asian Center, 1988.

Ellie R. R., *They Need Nothing: Hispanic-Asian Encounters of the colonial Period*, Toronto: University of Toronto Press, 2012.

Elliott J. H., Brockliss L., *El Mundo de los Validos*, Madrid: Taurus, 1999.

Elman B. A., *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 2013.

*Elusive Pirates, Pervasive Smugglers. Violence and Clandestine Trade in the Greater China Seas*, Antony R. J. (ed.), Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010, s. 47.

*Enciclopedia of Buddhism*, vol. 1, Buswell R. E. [ed.], New York: Macmillan Reference, 2004.

*España ante sus críticos: las claves de la Leyenda Negra*, Rodríguez Pérez Y., Sánchez Jiménez A., den Boer H. (ed.), Vervuert: Iberoamericana, 2015.

Fairbank J. K., *Historia Chin. Nowe spojrzenie*, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut 1996.

Fatica M., *Athanasius Kircher, Ermete Trismegisto i geroglifici egizi e i caratteri cinesi*, [w:] *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007)*, red. Pasquale Arfé, Irene Caiazzo Lacombe, Antonella Sannino, Turnhout, Brepols 2011, s. 507-542;

Fenby J., *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, Kraków: Znak, 2009.

Feng Y., *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa: PWN, 2001.

Fernández-Armesto F., *Pathfinders: A Global History of Exploration*, New York: W. W. Norton & Company, 2007.

Fernández-Artmesto F., *Pathfinders. A Global History of Exploration*, New York: W. W. Norton & Company, 2007.

Flynn D. O., Giraldez A., *Silk for Silver: Manila-Macao Trade in the 17th Century*, „Philippines Studies” 44/1 (1996).

Follo F., *Matteo Ricci. Przyjaźń i kontakty międzyludzkie*, Chiny Dzisiaj, R. 5 (2010), nr 4, ss. 23-26.

Foltz R., *Religions of the Silk Roads. Premodern Pattern of Globalization*, Londyn: Palgrave Macmillan 2010.

Fontana M., *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2011. Criveller G., *Matteo Ricci and Giulio Aleni in Late Ming China*, „Bulletin of Portuguese and Japanese Studies” (2016), s. II, v. 2, ss. 27-40.

Frankopan P., *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*, Warszawa: Grupa Wydawnicza Foksal 2018.

Friedrich M., *Organisation und Kommunikationsstrukturen der Gesellschaft Jesu in der Frühen Neuzeit / Organization and Communication in the Society of Jesus (1540-1773)*, [w:] *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globalization in the History of Christianity*, K. Koschorke K. hrsg., Wiesbaden 2012, ss. 83-103.

García-Abásolo A., *La Audiencia de Manila y los chinos de Filipinas. Casos de integración en el delito*, [w:] R. M. Martínez de Codes, J. L. Soberanes Fernández,

*Homenaje a Alberto de la Hera*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

García-Abásolo A., *Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas. Siglos XVI y XVII*, [w:] L. Cabrero (ed.), *España y el Pacífico, Legazpi*, t. 2, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004.

Gentili T. M., *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, Roma: Tipografia Poliglotta, 1887, v.1.

Gernet J., *Inteligencja Chin, społeczeństwo i mentalność*, red. i korekta Kozięń-Zielińska S., Warszawa 1994.

Geyl P., *The Revolt of the Netherlands 1555-1609*, London: Ernest Benn Limited, 1980.

Gil J., *Los Chinos en Manila (Siglos XVI – XVIII)*, Macao: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.

Giraldez A., *The Age of Trade: The Manila Galleons and the Dawn of the Global Economy*, London: Rowman & Littlefield, 2015.

Glahn von R., *Fountain of Fortune. Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*, Berkeley: University of California Press, 1996.

*Globalization in World History*, Hopkins A. G. (ed.), New York: W. W. Norton & Company, 2002.

Golvers N., *Michael Boym and Martino Martini: A Contrastive Portrait of two China Missionaries and Mapmakers*, „Monumenta Serica“ 59 (2011), ss. 259-271.

Gonzalez J. M., *El primer obispo chino: padre Lo*, Villava: Editorial OPE, 1966.

Gonzalez J. M., *Historia de las misiones dominicanas en China: 1632-1700*, Bravo 1964.

Gonzalez J. M., *Un misionero diplomatico: vida del padre Victorio Riccio*, Madrid: Studium, 1955, s. 8.

Grousset R., *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, New Jersey: Rutgers University Press 1970.

Grzebień L., *The Perception of the Asian Missions in Sixteenth to Seventeenth Century Poland during the Period of Re-Catholicisation*, "Monumenta Serica", 59 (2011), ss. 177-189.

Gumilow L., *Śladami cywilizacji wielkiego stepu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.

Gutiérrez G., *Las Casas: in search of the Poor of Jesus Christ*, New York: Orbis, 1993.

Gutierrez L., *Domingo de Salazar OP, Primer Obispo de Filipinas, 1512 – 1594. Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra*, "Philippiniana Sacra" XI (33), Manila: University of Santo Tomas, 1976.

Gutiérrez P. L., *Christianity and Chinese Rites Controversy: Spirit Tablets in 17th Century*, "Journal of Chinese Studies" 1/1 (2012).

Gwynn A., *The Bollandists: Past and Present*, „Studies: An Irish Quarterly Review” XXXV (1946) nr 137, ss. 53-62.

*Handbook of Christianity in China*, Standeart N. (ed.), vol. 1, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

Hang X., *Conflict and Commerce in Maritime East Asia. The Zheng Family and the Shaping of the Modern World, c.1620-1720*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Hanke L., *El Papa Paulo III y los Indio de América*, „Revista Universidad Pontificia Bolivariana" 4/14 (1940) s. 360-362.

Hart R., *Imagining Civilizations: China, the West and Their First Encounter*, New York: Johns Hopkins University Press, 2012.

Hashimoto M. J., *Hakka dialect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Hu Hsiao-Lan, Allen W. C., *Taoism*, New York: Chelsea House Publishers 2005.

Huang Z., *Victorio Riccio: el primer misionero dominico de Xiamen, 1655 – 1664*, [w:] *Transocéanos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI – XVIII)*, Barcelona 2019.

Huang Z., *Victorio Riccio: el primer misionero dominico de Xiamen, 1655 – 1664*,

[w:] *Transocéanos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI – XVIII)*, Barcelona: Bellaterra, 2019,.

Hucker C. O., *China's Imperial Past. An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford: Stanford University Press, 1975.

J.G. Lutz, *Women in Imperial China: Ideal, Stereotype, Reality*, [w:] *Pioneer Chinese Christian Women...*, s. 34.

Jabłoński F., *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów w 390. rocznicę jej powstania (1622-2012)*, „Studia i Materiały Misjologiczne”, Warszawa, 2012.

Jaspers K., *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

Jenkins J. P., *The Lost History of Christianity The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia--and How It Died*, San Francisco: HarperOne 2008.

*Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, Malek R. (ed.), Abingdon: Routledge, 2022.

Kajdański E., *Michał Boym – ambasador Państwa Środka*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1999.

Kajdański E., *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999.

Kajdański E., *Michał Boym. Ostatni wysłannik dynastii Ming*, Warszawa 1988.

Kajdański E., *The Traditional Chinese Medicine as Reflected in the Works of Michael Boym*, „Monumenta Serica”, 59 (2011).

Kałoski M., *Michał Boym – Polak ambasadorem chińskim*, „Studia polonijne” 24 (2003). Maciejewska M., *"Litterae Servi Ecclesiae" w sprawie poselstwa Michał a Boyma SI*, [w:] *Boym et cetera*, Mikołajczak A. W., Miazek-Męczyńska M., Dymczyk R. (ed.), Poznań: Humanistic and Interdisciplinary Research Group AMU, 2015, ss. 106 – 124.

Kamen H., *Empire: How Spain Became World Power 1492-1763*, New York: Harper Perennial 2004.

- Kamen H., *Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, Warszawa: Bellona, 2008, s. 224.
- Kamen H., *Spain, 1469-1714: A Society of Conflict*, Harlow: Pearson Longman, 2005.
- Keevak M., *The Story of a Stele. China's Nestorian Monument and Its Reception in the West, 1625-1916*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008.
- Kieniewicz J., *Portugalczyki w Azji w XV-XX wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kieniewicz J., *Wprowadzenie do cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 2003.
- Kierzkowski K., *Spoleczno-religijne uwarunkowania wczesnej kultury chińskiej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW” 12 (2014) 1.
- Kirkland R., *Taoism. The Enduring Tradition*, New York: Routledge, 2004.
- Klityńska P., *Mysł Konfucjusza*, „Acta Erasmiana” XI (2016).
- Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Konfucjusz, *Analekta*, tłum. K. Pejda, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Konior J. SJ, *Matteo Ricci*, Kraków: WAM, 2013.
- Konior J., *Historia Kościoła w Chinach. Wyzwania, obawy i nadzieje (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków: Wydawnictwo M, 2019.
- Konior J., *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w.*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Konior J., *La Visione Ignatiana Nell'Evangelizzazione del Mondo*, „Studia Misjologiczne. Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich”, 2009, t. 2, ss. 57-94.
- Konior J., *Matteo Ricci*, Kraków: WAM, 2013.
- Konior J., *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci i Michał Boym SJ.*, w: *Chrystologia chińska*, Klejnowski-Różycki D. (ed.), Opole 2008.



Konior J., *The Jesuits' Painful Missionary Period: The Chinese Rites Controversy*, "Studia Missionalia", 60 (2011) ss. 181-193.

Krzyszkowski J., *Pierwszy polski atlas Chin*, „Misje Katolickie”, 53 (1934).

Krzyszkowski J., *Relacja Księdza Michała Boyma, Societatis Iesu, Misjonarza z Prowincji Polskiej w Chinach o stanie chrześcijaństwa w tamtych krajach uczyniona w Rzymie w roku 1635*, „Misje Katolickie”, R. 51 (1932).

Ku Boon Dar, *The Zheng Family and the Dutch in the Malay Archipelago: Competition and Conflict in the XVIIth Century*, "Journal of Nusantara Studies", vol. 3(2) 2018.

Kubiaczyk F., *Kontrola siły roboczej w gospodarce kolonialnej Ameryki hiszpańskiej: encomienda, repartimiento i niewolnictwo*, „Studia Europaea Gnesnensia” 4 (2011).

Kuffel H., *Wyprawy dalekie i bliskie, czyli rzecz o jezuickich misjonarzach na Dalekim Wschodzie*, [w:] *Kościół w Chinach w XVII i XVIII wieku*, Pieniężno 1988, ss. 32-36.

Künstler M. J., *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa: WN PWN, 2007.

Künstler M. J., *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa: Dialog, 2007.

Künstler M. J., *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, 2007.

Lach D. F., *Asia in the Making of Europe: The Century of Discovery* (vol. 1), t. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Laurent M. H., *Rabban Saumâ, ambassadeur de l'Il-Khan Argoun, et la cathédrale de Veroli*, "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 70/70 (1958), ss. 331-365.

Laures J., *Two Japanese Christian Heroes: Justo Takayama Ukon and Gracia Hosokawa Tamako*, Tokyo: Bridgeway Press, 1959.

Lawrence J., *Spanish Conquest, Protestant Prejudice: Las Casas and the Black Legend*, London: Critical, Cultural and Communications Press, 2020.

- Leu S.N.C., *Places of Nestorian Presence, Ways of Dissemination: Continental and Maritime „Silk roads” in China*, [w:] *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globalization in the History of Christianity*, Koschorke K. hrsg., Wiesbaden, 2012.
- Lidin O. G., *Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan*, Kopenhaga: NIAS Press, 2002.
- Ling H., *Buddhism in China*, Beijing: China Intercontinental Press, 2005.
- Liščák V., *Early Chinese Christianity in the Tang Empire: on the Crossroads of two Cultures*, [w:] *Art, Architecture and Religion Along the Silk Roads*, ed. Parry K., Turnhout: Brepols 2009.
- Liu J. L., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, Kraków: WUJ 2010.
- Longo C., *Fr. Juan Solano O.P. (1505 ca – 1580) e la fondazione del “Collegium S. Thomae de Urbe” (1577)*, [w:] *La formazione integrale domenicana : al servizio della Chiesa e della società : atti del Congresso internazionale Pontificia Università S. Tommaso Roma, 23-24 novembre 1994*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996.
- Luo Wenzao pt. *Padre Lo*.
- Lutz J. G. (ed.), *Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*, Bethlehem: Lehigh University Press, 2010.
- Maas O., *Cartas de China. Documentos ineditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII*, Sevilla: Est. Tip. de J. Santigosa, 1917.
- Madureira L., *Tropical Sex Fantasies and the Ambassador's Other Death: The Difference in Portuguese Colonialism*, „Cultural Critique” 28 (1994), ss. 149-173.
- Małowist M., *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1992
- Mañón Garibay G. J., *Ética y conquista: el discurso de justificación de la esclavitud*, „Revista Mexicana De Historia Del Derecho” 1/28 (2013).

*Maps of China by Michael Boym*, [w:] *Studia z dziejów geografii*, Babicz J. (ed.), Warszawa, Wrocław 1973, ss. 141-146.

*Martino Martini (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*, red. Malek R. i Zingerle A., Monumenta Serica, Nettetal: Steyler Verlag, Sankt Augustin 2000.

*Martino Martini. A humanist and scientist in seventeenth century China*, Demarchi F., Scartezzini R. (ed.), Trento: Università degli Studi di Trento 1996.

Masakazu A., *Solutions to Chinese Rites Controversy proposed by Antonio Rubino SJ (1578-1643), visitor to Japan i China*, [w:] *Christianity and Cultures, Japan & China in Comparison 1543-1644*, Institutum Historicum Societatis Iesu, seria: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu, V. 68, Roma 2009, ss. 151-168

Massarella D., *Envoy and Illusions: The Japanese Embassy to Europe 1582–90, De Missione Legatorvm Iaponensium, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591*, "The Journal of the Royal Asiatic Society" 15/3 (2005), ss. 329-350.

McLaughlin R., *Rome and the Distant East: Trade Routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, London: Hamblendon PR 2010. Olmstead A. T., *Dzieje imperium perskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.

Menegon E., *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*.

Menegon E., *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Menegon E., *Christian Loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition*, "Monumenta Serica", t. 51 (2003), ss. 335 – 365.

Menegon E., *Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638*, [w:] *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649)*

*and the dialogue between Christianity and China*, red. Lipiello T., Malek R. SVD (ed.), Nettetal 1997.

Menegon E., *RICCI (Riccio), Francesco (in religione Vittorio Giovanni Battista)*, [w:] DBI, t. 87 (2016).

Mesquida Oliver J., *La población de Manila y las capellanías de misas de los españoles: libro de registros, 1642-1672*, „Revista de Indias” 70/249 (2010).

Meynard T., *The Jesuit Reading of Confutius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden-Boston: Brill, 2015.

Miazek M., *Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna*, „Fundamenta Europea”, Fasciculus IV, Gniezno: Collegium Europaeum Gnesnense, 2005, ss. 7-15.

Miazek-Męczyńska M., *Indipetae Boymianae. On Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China*, „Monumenta Serica”, 59 (2011).

Miazek-Męczyńska M., *Makau – między Portugalią, Japonią i Chinami. Wkład Towarzystwa Jezusowego w kształtowanie się oblicza miasta*, [w:] *Sacrum w mieście t. 2: Epoka nowożytna i czasy współczesne. Wymiar religijny, kulturalny i społeczny*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2016.

Miazek-Męczyńska M., *Michał Boym SJ. Misjonarz, uczonec, dyplomata, Chiny* *Dzisiaj*, R. IV (2009), nr 3 (12), ss. 32-45.

Miki T., *The Influence of Western Culture on Japanese Art*, "Monumenta Nipponica" 19/3-4 (1964).

Miławicki M., *Dominikanie w prowincji Fujian*, „Chiny dzisiaj” VIII, 2 (2013).

Minamiki G., *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985.

Minamiki G., *The Chinese Rites Controversy: From its beginning to Modern Times*, Chicago: Loyola University Press, 1985.

Mingana A., *The early spread of Christianity in Central Asia and the Far-East, A New Document*, reprinted with Additions from: „The Bulletin of the J. Rylands Library” 1925, nr 9, ss. 2-80.

- Mitchell S. Z., *Mariana of Austria and Imperial Spain: Court, Dynastic, and International Politics in Seventeenth-Century Europe*, Miami: University of Miami Scholarly Repository, 2013.
- Mitchell S. Z., *Queen, Mother, and Stateswoman: Mariana of Austria and the Government of Spain*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2019.
- Morton W. S., Lewis C. M., *China: Its History and Culture*, New York: McGraw-Hill, 2005.
- Morton W. S., Lewis C. M., *Chiny – historia i kultura*, Kraków: WUJ, 2007.
- Moule A. C., *Christians in China before the year 1550*, London: The Macmillan Co., 1930.
- Moule A. C., *The primitive failure of Christianity in China*, “International Review of Missions”, 1931, ss. 456-459.
- Mungello D. E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1985.
- Mungello D. E., *Drowning Girls in China. Female Infanticide since 1650*, Lanham: Rowman & Littlefield, INC., 2008.
- Mungello D. E., *Drowning Girls in China. Female Infanticide since 1650*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.
- Mungello D. E., *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.
- Mungello D. E., *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Mungello D. E., *The Great Encounter of China y the West, 1500-1800*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Nadeau K., *The History of the Philippines*, Westport: Greenwood Press, 2008.
- Newson L. A., *Conquest and Pestilence in the Early Spanish Philippines*, Honolulu: University of Haawai'i Press, 2009.
- Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2006.

Niblo S. R., Niblo D. M., *Acapulco in Dreams nad Reality*, "Mexican Studies" Vol. 24, nr 1 (2008).

Nicolini-Zani M., *The Luminous Way to the East. Texts and History of the First Encounter of Christianity with China*, New York: Oxford University Press, 2022.

Niewiński S., *System trybutarny i jego dziedzictwo we współczesnej dyplomacji Chińskiej Republiki Ludowej*, „Wschodnioznawstwo” 17 (2023), ss. 313 – 331.

Olle M., *Domingo de Salazar:: Primer obispo de Manila y defensor de los pobladores de las islas Filipinas*, „Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura” 19 (2013).

Palmer M., *Jesus Sutras. Rediscovering the Lost Religion of Taosit Christianity*, London: Piatkus 2001.

Palmieri A., *The Bollandists*, „The Catholic Historical Review” IX (1923) nr 3, ss. 341-357.

Parker C. H., *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400–1800*, New York: Cambridge University Press, 2010.

Parry J. H., *Morskie Imperium Hiszpanii*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1983.

Parthesius R., *Dutch Ships in Tropical Waters: The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia 1595-1660*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Pearson M. N., *The Spanish 'Impact' on the Philippines, 1565-1770*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 12/2 (1969).

Pelliot P., *Michel Boym*, “T’oung Pao” 31/1-2 (1934)

Pelliot P., *Un témoignage éventuel sur le christianisme à Canton au XI siècle*, [w:] *Mélanges chinois et buddhiques*, Bruxelles 1932, ss. 217-219.

Pennington K., *Bartolomé de las Casas*, [w:] *Great Christian Jurists in Spanish History*, Oslé R. D., Martínez-Torrón J. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Phelan J. L., *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1959.

- Picquart P., *Imperium chińskie, historia i teraźniejszość chińskiej diaspory*, Warszawa: Dialog, 2006.
- Pigafetta A., *Relacja z wyprawy Magellana dookoła świata*, Gdańsk: Novus Orbis, 1992.
- Pina I., *João Rodrigues Tçuzu and the Controversy over Christian Terminology in China. The Perspective of a Jesuit from the Japanese Mission*, „Bulletin of Portuguese-Japanese Studies” vol. 6 (2003) H. Qichen H., *Pierwszy Uniwersytet w Makau: Colegio de São Paolo*, W: Religia i Kultura. Materiały z Międzynarodowego Sympozjum z okazji czwartego stulecia University College of St. Paul, Makau, 28 listopada – 2 grudnia 1994, red. J.W. Witek, Makau, Instituto Cultural de Makau, 1999, s. 257-260;
- Pioneer Chinese Christian Women. Gender, Christianity and Social Mobility*, ed. Lutz J. G., Bethlehem 2010.
- Pittman A., *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2001, s. 35-36.
- Po-Chia Hsia R., *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci (1552-1610)*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Polo M., *Opisanie świata*, przeł. A. L. Czerny, Warszawa 1975.
- Porter J., *Macau : The Imaginary City : Culture and Society, 1577 to Present*, Boulder: Westview Press, 1996.
- Prieto Lucena A. M., *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara, 1653 – 1663*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984.
- Prieto Lucena A. M., *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara, 1653 – 1663*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984.
- Pyz J., *Roberto de Nobili SJ i misja w Maduraju w latach 1606-1656*, „Annales Missiologici Posnanienses” 24 (2019).
- Quetif J., Echard J., *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrate*, v. 2, Paris: Ballard et Simart, 1721.

R.W.L. Guisso, C. Pagani, D. Miller, *The First Emperor of China*, New York: Birch Lane Press, 1989.

*Relacya Xiędza Michała Boyma Societatis Jesu Missyjonarza z Prowincyi Polskiej o stanie Chrześcijaństwa w tamtych kraiach uczyniona w Rzymie Roku 1653*, w: *Epistulae Diversae*, Bohomolec F. SI, 1767.

*Relacya Xiędza Michała Boyma Societatis Jesu Missyjonarza z Prowincyi Polskiej o stanie Chrześcijaństwa w tamtych kraiach uczyniona w Rzymie Roku 1653*, [w:] *Epistulae Diversae*, F. Bohomolec SI, 1767.

Rodriguez de la Torre F., *Francisco López Capillas*, [w:] *Diccionario Biográfico electrónico*, <https://dbe.rah.es/biografias/70767/francisco-lopez-capillas> [dostęp z dn. 29.08.2024].

Rodriguez I. R., *Fernando de Valenzuela: Orígenes, ascenso y caída de un Duende de la Corte del Rey Hechizado*, Madrid: Dykinson, 2008.

Rodriguez I. R., *Fernando de Valenzuela: Orígenes, ascenso y caída de un Duende de la Corte del Rey Hechizado*, Madrid: Dykinson 2008.

Rodziński W., *Historia Chin*, Wrocław-Warszawa-Gdańsk-Kraków: Ossolineum, 1974.

Ross A. C., *Alessandro Valignano, SJ*, „*Missiology: An International Review*” 27/4 (1999).

Rule P., *K'ung Tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Australian National University 1972 (PhD).

Rule P., *The Chinese Rites Controversy: Confucian and Christian Views on the Afterlife*, „*Studies in Church History*” 45 (2009).

Sacco L., *Matteo Ricci and the Metaphor of the Bridge between Civilizations. Some Critical Remarks*, „*Storia, Antropologia e Scienze del Liguaggio*” Anno XXXIV, fasc. 1 (2019).

Saeki Y. P., *Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo: Toho Bunkwa Gakuin: Academy of Oriental Culture 1951.

Saeki Y. P., *The Nestorian Monument in China*, Toronto: The Macmillan Co, 1916.



- Sakakida-Rawski E., *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- San Román M. A., *Luo Wenzao: A Unique Role in the Seventeenth Century Church of China*, [w:] Gu W., *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Sandrini D. M., *Vita di Santa Caterina de'Ricci, Nobile Fiorentina, Monaca professa ne Monastero di San Vincenzio di Prato dell'Ordine*, Florence: Francesco Moücke, 1747.
- Sarek K., Żuchowska M., *Da Qin i Fulin. Obraz Zachodu w źródłach chińskich z I tysiąclecia n.e.*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2017.
- Scott W. H., *Barangay: Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*, Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1995.
- Sea Rovers, Silver, and Samurai: Maritime East Asia in Global History, 1550–1700*, Andrade T., Xing H. (ed.), Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016.
- Sena T., *Macau and the Contours of Michael Boym's „Imperial” Legation to Pope Innocent X*, Monumenta Serica, 2011, nr 59.
- Shen V., *Generosity towards the Other. Matteo Ricci's Strategy of Strangification in China*, [w:] *Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective*, Wang P. C. M. (ed.), Monumenta Serica, Sankt Augustin 2007, ss. 53-57.
- Shurhammer G., *Francis Xavier: His Life, His Time*, t. 1-4, Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982.
- Sikora K., „*Brevis Relatio*” Michała Boyma a „*De Bello Tartarico Historia*” Martina Martiniego, *Seria Sino-latinica*, [w:] *Studia boymiana*, Mikołajczak A. W., Miazek M. (ed.), Gniezno: Wydawnictwo Collegium Europaeum Gnesnense 2004.
- Silva Jayasuriya S., *The Portuguese in the East: A Cultural History of Maritime Trading Empire*, London: Tauris Academic Studies, 2008.

Skowron R., *Brożek, jezuici i Chiny. Polski epizod do dziejów dialogu Zachodu ze Wschodem w XVII wieku*, [w:] *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, 15-16 października 1998*, Warszawa 2000, ss. 117-125. *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell S. J. (1592-1666)*, Malek R. SVD (ed.), vol. 1-2, Sankt Augustin, Nettetal 1998; J. Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich). The History of Polish-Chinese Cultural Contacts in the XVII Century (Jesuit Missions Examples)*, Kraków: Akademia Ignatianum. WAM, 2013.

Skowronek R., *Kongregacja Ewangelizowania Narodów w rozwoju historyczno-prawnym*, *Prawo Kanoniczne*, t. 16 (1973), nr 3-4.

Standaert N., *Yang Tingyuan, Confucian and Christian in Late Ming China, His Life and Thought*, Leiden: E.J. Brill, 1988.

*Stolica Apostolska a świat mongolski w XIII wieku*, Strzelczyk J. (ed.), Poznań: „Abos”, 1993.

Struve L. A., *The Southern Ming, 1644 – 1662*, New Haven: Yale University Press, 1984.

Subrahmanyam S., *The Portuguese Empire in Asia 1500-1700*, Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd, 2012. Krishna Ayyar K. V., *Zamorins of Calicut: From the Earliest Times to A D 180.*, Calicut: Norman Printing Bureau, 1938.

Szcześniak B., *Maps of China by Michael Boym*, [w:] *Monografia z Dziejów nauki i techniki*, t. 87. *Studia z dziejów geografii i kartografii*, Wrocław 1973, s. 141-146.

Szcześniak B., *The Atlas and Geographical Description of China: A Manuscript of Michael Boym (1612-1659)*, *Journal of the American Oriental Society*, 73 (1953), ss. 65-67.

Szcześniak B., *The Writings of Michael Boym*, „*Monumenta Serica*” 14 (1955), ss. 481-538.

Szwed A., *Fideizm Jana Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji*, „Argument: Biannual Philosophical Journal” vol 5 (2/2015).

Szymańska B., *Chiński buddyzm Chan*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.

Targosz K., *Polscy korespondenci Atanazego Kirchera i ich wkład w jego dzieło naukowe*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria A. Historia Nauk Społecznych, Warszawa 1968, z. 12, ss. 135-145.

Thant Myint-U, *The River of Lost Footsteps: Histories of Burma*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2006.

*The Cambridge History of China*, vol. 9, part 1, Peterson W. (ed.), Cambridge, 2008.

*The Cambridge History of China*, vol. I: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220*, Fairbank J. K., Twitchett D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press 2008.

*The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368-1644*, vol. VII, part 1, New York: Cambridge University Press, 2008.

*The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Mungello D. E. (ed.), Sankt Augustin: Monumenta Serica, 1994, s. 75.

Tomber R., *Indo-Roman trade: the ceramic evidence from Egypt*. "Antiquity" 74 (2000), ss. 624 – 631.

Torre Villar E., *Lecturas historicas mexicanas*, vol. 1, Mexico D. F.: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1998.

Toshikazu S. F., *Translating Biblical Text into Chinese: The Pioneer Venture of the Nestorian Missionaries*, "The Bible Translator" 59/3 (2008).

Tremml-Werner B., *Spain, China, and Japan in Manila, 1571 – 1644. Local Comparitions and Global Connections*, Amsterdam.

Tremml-Werner B., *Spain, China and Japan in Manila. Local Comparisons and Global Connections*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.

Tsai K. A., *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, Honolulu: University of Hawaii Press 1994.

- Tubielewicz J., *Historia Japonii*, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1984.
- Uhlig H., *Jedwabny szlak. Kultury antyku między Chinami a Rzymem*, Katowice: Książnica 2007.
- Van Kley E. J., *News from China: Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest*, "The Journal of Modern History" vol. 45 nr 4 (1973).
- Wakeman F. Jr., *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth Century China*, vol. II, Los Angeles: University of California Press 1985.
- Wang W., *Tombstone Carvings from AD 86. Did Christianity Reach China In the First Century?*, [https://www.eecho.fr/wp-content/uploads/2021/06/WONG-tombstone-carvings-from-ad-86\\_Christianity-in-China.pdf](https://www.eecho.fr/wp-content/uploads/2021/06/WONG-tombstone-carvings-from-ad-86_Christianity-in-China.pdf) [dostęp z dn. 16.09.2024].
- Wardega A. K., *From Macao up to Beijing (1582-1583 till 1610) – Matteo Ricci and Euro-Jesuit enterprise in China: Portrait of a Jesuit*, [w:] *Following Matteo Ricci*, M. Miazek-Męczyńska, A. W. Mikołajczak, P. Zając OMI (ed.), Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, 2012.
- Wataru M., *Japan and China: Mutual Representations in the Modern Era*, New York: palgrave macmillan, 2000.
- Wen C., *Kejia fangyan*, Guangzhou: South China University of Technology Press, 2005.
- Wendrich W. Z., Tomber R. S., Sidebotham S. E., Harrell J. A., Cappers R. T. J., Bagnall R. S., *Berenike Crossroads: the Integration of information*, "Journal of the Economic and Social History of the Orient", vol. 46, n. 1 (2003), ss. 46-87.
- Western Learning and Christianity in China*, Malek R. (ed.), wyd. 2, Monumenta Serica XXV/2, China-Zentrum and the Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 1998.
- Wills J. E. Jr, Cranmer-Byng J., Peterson W. J. Jr, Witek J. W., *China and Maritime Europe, 1500-1800. Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Wills J. E. Jr, *The Hazardous Missions of a Dominican: Victorio Riccio, O. P.*, [w:] *Amoy, Taiwan, and Manila= Les missions aventureuses d'un Dominicain, Victorio Riccio in Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps de Lumières*, Paris: CNRS, 1980.

Wills J.E., *The hazardous Missions of Dominican: Victorio Riccio O.P., in Amoy, Taiwan, and Manila.* [w:] *Les Rapports entre la Chine et l'Europe au Temps des Lumieres*, Paryż 1980.

Wójcik A. I., *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.

*Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japan Culture*, Doak K. M. (ed.), Vancouver: UBC Press, 2011.

Yan K., *中国天主教简史*, Beijing: China Religious Culture Publisher 2001.

Yang L., An D., Turner J. A., *Handbook of Chinese Mythology*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.

Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009. ss. 54-56.

Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

Yao X., *Konfucjanizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

Youlan F., *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Yu H., *The Peoples of the West*, J.E. Hill (tłum.) <https://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/weilue.html> [Dostęp z dn. 01.07.2023]

Żbikowski T., *Konfucjusz*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1960.

Zheng W., *War, Trade and Piracy in the China Seas (1622-1683)*, Boston: Brill, 2013.

*Zrozumieć Chińczyków. Kulturowe kody społeczności chińskich*, Zajdler E. (ed.),  
Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2011.