

**Chińska perspektywa na kontrowersje rytów Nicolasa Standaerta, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2012, ss. 473**

Zainteresowanie Dalekim Wschodem Europejczyków to intrygująca karta dziejów naszego kontynentu. Zasadnie można w tych zainteresowaniach, nie tylko zresztą Dalekim Wschodem, ale w ogóle innymi kontynentami, upatrywać jeden z wyznaczników tzw. ducha europejskiego, który doprowadził do stopniowego „odkrycia” nowych kontynentów i swoistego „eksportu” cywilizacji zachodniej Europy. Szczególnie ciekawi strategia propagowania chrześcijaństwa na nowo odkrytych ziemiach, zwykle połączona z ekspansją ekonomiczną, militarną i polityczną. Owa aktywność misjonarska europejskich Kościołów chrześcijańskich od dawna była przedmiotem uwagi historyków kościelnych, którzy wykorzystywali opis działalności swoich wspólnot religijnych do swoistej propagandy sukcesu i do wykazywania wyższości chrześcijaństwa wobec innych religii. Jak się wydaje, szczególnie aktywne były na tym polu różne wspólnoty zakonne Kościoła katolickiego, w tym zwłaszcza powstały w 1540 r. zakon jezuitów<sup>1</sup>. Historiografia laicka, szczególnie ta pozostająca pod wpływem idei oświeceniowych, spoglądała na owe „osiągnięcia” raczej sceptycznie, wystarczy tu przywołać nazwisko Woltera, który przedmiotem swych ataków czynił właśnie jezuitów. Zresztą również rodzima, polska twórczość antyjezuicka nie szczędziła jezuitom uwag krytycznych – by przywołać najbardziej błyskotliwego polemistę Jana Brozka, który w czwartej części swego pamfletu *Gratis*, zatytułowanej *Varietas*, właśnie misje ojców Societatis Iesu w Chinach uczynił celem swych krytycznych uwag. Mało natomiast wiemy, co o działalności misjonarzy europejskich sądzili i co sądzą historycy wywodzący się z krajów misyjnych.

Pierwszą próbę spojrzenia z perspektywy azjatyckiej w języku polskim podjął historyk wietnamski Duc Ha Nguyen, który w 2005 r. obronił doktorat na Wydziale Historycznym UW, właśnie na ten temat<sup>2</sup>. Mimo że rozprawa Nguyena poświęcona jest misjonarzom polskim, to trzeba powiedzieć, że w misjach Kościoła katolickiego narodowość misjonarzy nie odgrywała najmniejszej roli w ich konkretnych działaniach. Wręcz przeciwnie – wpisywały się one w odgórnie sterowane działania całkowicie podporządkowane polityce zakonów, będących bez reszty na usługach papieżstwa, i właśnie analiza tych mechanizmów jest jednym z głównych osiągnięć Autora. Wybitnie propagandowy charakter zarówno działalności misyjnej, jak i tekstów – listów, relacji itp. – nadsyłanych przez misjonarzy do Europy, kształtował obraz Dalekiego Wschodu, cechujący się pogardliwym stosunkiem do zastanych religii, co niejednokrotnie było źródłem konfliktów i prześladowań. Poznanie głosów z „drugiej strony”, a więc społeczności poddanej misjom, jest ciągle niespełnionym postulatem badawczym. Prawdopodobnie wtedy okazałoby się, że tzw. spór o rytę, a więc najlepiej znany wymiar misji katolickich w Chinach, był w gruncie rzeczy problemem europejskim, a ściślej wewnątrzkatolickim i niewiele obchodzącym Chińczyków. A to z kolei każe zasadnie myśleć, iż misje były bardziej potrzebne samemu Kościołowi katolickiemu niż „nawracanym” ludom. Przypomnijmy, że chodziło głównie o trzy kwestie związane z chińską kulturą: o ceremonie ku czci Konfucjusza, o kult przodków i o kwestie terminologiczne związane z nazwami Boga i nieba<sup>3</sup>. Niezrozumienie miejsca tych trzech wymiarów chińskich zwyczajów doprowadziło do rozej-

<sup>1</sup> Ogólne spojrzenie na charakter misji jezuickich w omawianym okresie można znaleźć w książce L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge 2008.

<sup>2</sup> D. H. Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 2006.

<sup>3</sup> Wielostronne omówienie kontrowersji związanych z odrzuceniem przez Watykan rytów chińskich zostało dokonane w zbiorowej pracy (zapis konferencji z 1992 r. w San Francisco) *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, wyd. D. Mungello, „Monumenta Sirica” XXXIII, Nettel 1994.

ścia się chrześcijaństwa i o wiele starszej religii, opartej na szacownej tradycji państwowej Chin. W istocie tak problem ujmuje Jan Konior, polski jezuita, który od wielu lat zajmuje się obecnością jezuitów polskich w Chinach właśnie. Otóż zdaniem Koniora: „Niepowodzenia misyjne jezuitów wynikały przede wszystkim z braku dialogu wewnątrz samego Kościoła, to znaczy prowadzenia negatywnej polityki Watykanu i papieży, którzy wówczas nie rozumieli rytów chińskich, nowych metod inkulturacji i dialogu z kulturą chińską<sup>74</sup>. Rację ma niewątpliwie polski badacz, gdy podsumowując trzy stulecia trwającą obecność chrześcijaństwa w Chinach, wyciąga takie oto wnioski: „Ta pobieżna analiza przebiegu sporu o ryty chińskie pokazuje smutną, ponad 300 lat trwającą historię konfliktu pomiędzy Chinami a Watykanem. Brak ze strony władz kościelnych twórczego ryzyka w ewangelizowaniu Chin odbił się niewątpliwie na dalszej historii chrześcijaństwa w tym kraju<sup>75</sup>. Jednak tym ogólnym stwierdzeniem do tej pory brak było podstawy materiałowej, czyli konkretnych danych, jak wyglądało owo odrzucenie przez Watykan i papieży nowatorskich metod pracy misjonarskiej wprowadzanej przez jezuitów. Tę lukę w pewnym stopniu wypełnia książka amerykańskiego historyka z Houston, który pokazał, jak bardzo zachodnie widzenie Chin wymaga korekty w świetle zachowanych źródeł chińskich<sup>6</sup>. Jednak materiały zupełnie wyjątkowe skrywa archiwum rzymskie jezuitów.

Opublikowana w 2012 r. książka Nicolasa Standarta *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, wpisuje się właśnie w ten nowy, by tak rzec, rewizjonistyczny nurt

badania misji katolickich w Chinach. Jest to jednak książka zupełnie wyjątkowa. Nie tylko nie przypomina w niczym relacji z egzotycznych podróży, nie jest też zapisem nadzwyczajnych osiągnięć misjonarzy jezuitów w Chinach. Trudno w niej doszukać się przykładu tak modnych dzisiaj studiów postkolonialnych, z których wyłania się ponury obraz kulturowego imperializmu europejskiego, znajdującego uosobienie oczywiście w chrześcijaństwie (bo nie tylko w katolicyzmie przecież). Jezuitki badacz unika przymiotników, nie jest też skłonny ani do ocen, ani do wartościowań. Przedstawia filologiczną i historyczną analizę odkrytych tekstów. Potrafi je czytać jak nikt przed nim. Choć oczywiście sumiennie zdaje sprawę z wyników badań swoich poprzedników. Zresztą nie tylko sinologów, choć z powodów oczywistych to właśnie ich osiągnięcia są dla niego naturalnym punktem odniesienia. Zresztą sam dał się już poznać jako wytrawny znawca problematyki związanej z obecnością jezuitów w Chinach. Wystarczy wspomnieć jego artykuł, w którym każe na nowo przemyśleć zaniechany w XVIII w. dialog z duchową tradycją największego kraju świata<sup>7</sup>, czy esej poświęcony wpływowi Chińczyków na samych jezuitów<sup>8</sup>. Ważny jest również syntetyczny esej, pomieszczony w szóstym tomie wielotomowej prestiżowej *Historii chrześcijaństwa* opublikowanej przez wydawnictwo Cambridge University Press, a omawiający wpływ chińskiej kultury na chrześcijaństwo<sup>9</sup>. Krótko mówiąc, Autorem omawianej książki jest jeden z najbardziej kompetentnych znawców historii chrześcijaństwa w Chinach. Być może właśnie z powodu licznych publikacji poświęconych omawianej problematyce książka Nicolasa Standarta może

<sup>4</sup> J. Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturalnych w XVII w. (na przykładzie misji jezuitów)*, Kraków 2013, s. 318.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 216–217.

<sup>6</sup> R. Hart, *Imagined Civilizations. China, the West, and Their First Encounter*, Baltimore 2013.

<sup>7</sup> N. Standaert, *Jesuits in China*, [w:] *The Cambridge Companion to the Jesuits*, wyd. Th. Worcester, Cambridge 2008, s. 169–185.

<sup>8</sup> Idem, *Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese*, [w:] *The Jesuits, Culture, Science, and Arts 1540–1773*, wyd. J. O'Malley, Toronto 1999, s. 352–363.

<sup>9</sup> Idem, *Christianity shaped by the Chinese*, [w:] *The Cambridge History of Christianity. Reform and Expansion 1500–1660*, wyd. R. Po-Chia Hsia, Cambridge 2008, s. 558–576.

robić wrażenie nazbyt syntetycznej i zakładającej znajomość wielu szczegółowych kwestii, do których Autor odsyła w przypisach.

Próżno też szukać w omawianej książce wielkich postaci misji jezuickich w Chinach, jak Matteo Ricci (1552–1610), który najmocniej określił kształt obecności jezuitów w Chinach, dostosowując chrześcijaństwo do kultury konfucjańskiej, zwłaszcza redukując jego obecność w przestrzeni publicznej i ograniczając się do popularyzacji zachodnich nauk ścisłych. Podobnie było w przypadku najwybitniejszego bodajże następcy Ricciego na dworze cesarza chińskiego, belgijskiego jezuita Ferdynanda Verbiesta (1623–1688), który przez lata swoimi wynalazkami technicznymi wprawiał w osłupienie samego cesarza i jego urzędników. Standaert nie wspomina też o znanym polskim misjonarzu i uczonym Michale Boymie (1612–1659), którego atlas roślin *Flora Sinensis* i znakomite mapy Chin były przez lata ważnym źródłem informacji o Państwie Środka dla Europejczyków, w tym dla wybitnego uczonego przez lata pracującego w słynnym Kolegium Rzymskim Atanasiusa Kirchera (1602–1680), autora m.in. książki poświęconej Chinom, *China Monumentis*, do której włączył wiele informacji dostarczonych mu właśnie przez Michała Boyma. Co ciekawe natomiast – to wzmianka o innym jezuitcie polskim, Andrzeju Radominie (1596–1631), który doceniał wartość propagandową książki i przesyłał je do Rzymu w przekonaniu, że staną się ozdobą wielu bibliotek. Te wszystkie ciekawostki zainteresowany czytelnik może znaleźć w wielu popularnonaukowych książkach. Najbardziej znaną i tłumaczoną na wiele języków jest publikacja F. A. Plattnera *Gdy Europa szukała Azji*, do której polski wydawca dodał również informacje o polskich misjonarzach jezuickich<sup>10</sup>.

Ten przydługi wstęp do recenzji książki Standaerta był konieczny, by Czytelnik zdał sobie sprawę z jej szczególnego charakteru. Tak więc o czym jest ta książka? Otóż tak jak głosi tytuł – przedstawia chińskie głosy, które nie tylko nie były usłyszane w czasie, kiedy je Chiń-

czy artykułowali, ale zostały właściwie przed wysłuchaniem – odrzucone. Dla ówczesnych papieży nie przedstawiały żadnej wartości, owszem, uznali je oni za szkodliwe, heretyckie, a nawet bluźniercze tylko dlatego, że były to głosy spoza Watykanu. Do dzisiaj przeleżały nietknięte przez historyków w centralnym archiwum jezuickim w Rzymie, choć wiadomości o nich były znane w całej Europie, lecz i one przeleżały do tej pory w rozproszonych w całej Europie archiwach. Przede wszystkim kościelnych (jezuickich i watykańskich), ale również państwowych (Praga, Paryż, Lizbona), albo w trudno dostępnych zbiorach dokumentów. Zaslugą Standaerta jest nie tylko ich materialne przypomnienie (znakomite reprodukcje chińskich oryginałów i części łacińskich tłumaczeń to duże osiągnięcie edytorskie i ogromna przysługa dla znawców chińskiego pisma), ale także szczegółowe odtworzenie kontekstu ich powstania. Właśnie ta swoista archeologia wiedzy rzuca nowe światło nie tylko na stan ówczesnego chrześcijaństwa w Chinach, ale i na stosunki między chrześcijanami i dworem cesarskim, między poszczególnymi grupami chrześcijan i wreszcie między Chinami i Watykanem. Tak więc belgijski jezuita przypomniał istotny wymiar samego katolicyzmu i jego dwuznacznej obecności w tzw. krajach misyjnych na przykładzie swojego *case study*. Otóż na początku XVIII w. dwóch jezuickich misjonarzy, delegatów wiceprowincjała misji w Chinach Belgę Antoine’a Thomasa (1644–1709), Francuz François Noel (1651–1729) i Niemiec Kasper Castner (1665–1709), zostało wysłanych do Klemensa XI (papież 1700–1721) z niecodzienną misją. Mieli przekonać papieża, że misjonarska praktyka jezuitów, przeciwnie do tego, co mówili ich wrogowie, jest zgodna z ortodoksją katolicką. Uzasadnieniem były bardzo liczne dokumenty, nie tylko dekrety poprzedników papieża Klemensa XI, ale – i to stanowiło nowość – liczne głosy chrześcijan chińskich.

Historia opisana i skomentowana w książce miała swoją prehistorię. Otóż w 1680 r. jezuicki misjonarz, Portugalczyk Simao Rodriguez (1645–1704), zwrócił się do chińskiego chrze-

<sup>10</sup> F. A. Plattner, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975.

ścijanina Paula Yan Mo z prośbą o napisanie polemiki z traktatem o ofiarach dominikanina Hiszpana Francisca Vary (1627–1687, również misjonarza w Chinach), który krytykował chińskich chrześcijan za składanie ofiar ku czci Konfucjusza i przodków, zarzucając im idolatrię. Hiszpański dominikanin był też autorem gramatyki języka chińskiego (*Arte de la lengua mandarina*). Paul Yan Mo był świetnie obeznany z klasyczną literaturą filozoficzną Chin, należał do drugiego już pokolenia chrześcijan rodzimych. Jego rozprawa z zarzutami Varo znalazła się w bogatej bibliotece, którą w 1702 r. zabrali ze sobą do Rzymu delegaci wiceprowincjała. W tym samym roku chiński jezuita Blasius Liu Younde Verbist (1628–1707), który był wychowankiem Ferdynanda Verbiesta i dzięki któremu najpierw się ochrzcił, a potem wstąpił do jezuitów (z szacunku do niego przybrał również jego nazwisko), wystosował w imieniu swojej wspólnoty list do papieża Klemensa XI (podpisało go 19 innych chrześcijan) z prośbą o „złagodzenie świętej nauki i zatroszczenie się o zbawienie dusz chińskich”. Powodem napisania tego listu był zakaz sprawowania ofiar ku czci Konfucjusza i przodków. Tym biskupem był nuncjusz apostolski Charles Maigrot (1652–1730), główny przeciwnik jezuickich metod misjonarskich. Maigrot słabo znał język i kulturę chińską, a swoją wiedzę o rytach czerpał ze wspomnianego traktatu Varo, jednak to on właśnie przekonał papieża, a nie „głosy chińskie”.

List Blasiusa Liu nie był odosobnionym apelem skierowanym do papieża. W sumie wiceprowincjał Thomas zebrał takich listów około 60 z 430 podpisami. Wszystkie zostały przetłumaczone, wysłane do Rzymu w ciągu 1704 r. i przekazane papieżowi wraz ze wspomnianą biblioteczką najważniejszych ksiązek klasyki tradycji chińskiej. Ich zawartość była dość podobna, a nawet schematycznie powtarzały się w nich te same stwierdzenia, co wskazywało na ich wspólną inspirację czy akcję jezuitów. François Noel zebrał je i sporządził poręczną syntezę zatytułowaną *Summarum Nouvorum Autenticorum Testimonium*. Drugi, równie ważny dla sprawy rytów, był sporządzony również przez Noela wypis z klasyków chińskich *Sum-*

*marum Noissimorum Testimonium Sinensium*. Oba zostały przedstawione papieżowi Klemensowi XI 27 sierpnia 1704 r. wraz z całym szeregiem dokumentów poprzednich papieży potwierdzających ortodoksyjność stanowiska jezuitów. Mimo tych ogromnych wysiłków misja Noela i Castnera okazała się kompletnym fiaskiem. Papież Klemens XI 20 listopada 1704 r. wydał dokument *Cum Deus Optimus*, który zakazywał praktyk duszpasterskich, jakie stosowali jezuiti. Obaj misjonarze wrócili do Chin w 1707 r. z niczym. Cesarz Kangxi (1654–1722), poirytowany, wyrzucił misjonarzy chrześcijańskich. Trudno się temu dziwić, jego *Brevis Relatio* z 1700 r. w całej rozciągłości popierało jezuitów.

Mimo tej porażki sama misja jest ważna, gdyż po raz pierwszy w historii katolicyzmu tak liczne głosy chińskich chrześcijan zostały włączone do debaty na tematy doktrynalne oraz tak znaczący wybór klasyków kultury chińskiej został użyty w międzyreligijnej i międzykulturowej dyskusji. To jest właśnie główny powód, dla którego warto się wsłuchać w ich oryginalne (nawet w tłumaczeniu na język angielski dla tych, którym chiński język jest niedostępny) brzmienie. Poza tym, niezależnie od końcowego wyniku misji z 1704 r., warto poznać drogi, jakimi wówczas podróżowały książki (tej sprawie poświęcony jest jeden z rozdziałów rozprawy), które stanowiły istotną część ówczesnej wspólnoty intelektualistów (*Republica literarum*). Niezależnie od stawianych trudności i mnożonych przeszkód przez instytucje kościelne znakomicie się ona porozumiewała i tworzyła sieć komunikacyjną (to też jeden z rozdziałów książki Standaerta). Jej uczestnicy, wbrew zakazom i nakazom, wzajemnie o sobie wiedzieli i szanowali przede wszystkim kompetencje kulturowe. Jest to też jeszcze jeden przyczynek pokazujący daremność wszelkich praktyk ograniczających wymianę intelektualną. Co ciekawe, w tych ograniczeniach celowały ośrodki europejskie (kościelne), zaś chińskie władze – odmiennie – imponowały otwartością i ciekawością. Nie sposób powstrzymać się od ogólniejszej refleksji na temat teologii katolickiej po Soborze Trydenckim (1546–1563), który określił myślenie Kościoła katolickiego aż do

XX w. Jak słusznie podkreślał John O'Malley, autor książki poświęconej temu soborowi, jego ograniczona wartość związana była z językiem scholastycznym pozbawionym wrażliwości na kontekst i odmienność kulturową. To sprawiło, że ówczesny katolicyzm nie był w stanie nawiązać twórczego dialogu z polemicznymi pismami Marcina Lutra czy Jana Kalwina. Ten brak odrobienia lekcji humanizmu był nie tylko jednym z głównych powodów rozejścia się oczekiwania reformatorów i nadwornych teologów papieskich w Europie, ale przyczynił się do klęski misyjnej w Azji<sup>11</sup>. Dzięki książce Nicolasa Standaerta wiemy, jak ta klęska wyglądała w praktyce. Pokazuje on bowiem, jak konkretna wiedza na temat kontrowersyjnych rytów chińskich była zdobywana, rozpowszechniana i kto miał do niej wówczas dostęp. Dzięki bogactwu zgromadzonego materiału i podzieleniu go na trzy główne tematy: podróżujące książki, wspólnota objęta łącznością wymiany i analizie międzykulturowej, Czytelnik może śledzić fascynujący epizod pierwszego spotkania Wschodu i Zachodu. Może to zrobić, dotykając niejako oryginalnych źródeł, których pełny zestaw został dołączony do tekstu analitycznego. To spotkanie zakończyło się niepowodzeniem przede wszystkim z powodu braku kompetencji kulturowych i teologicznych papieża i jego wysokich urzędników. Jednak poznanie mechanizmów tej klęski jest niezwykle pouczające również ze względu na dzisiejsze procesy globalizacyjne naznaczone zarówno twórczą wymianą kulturową, jak i rosnącą polaryzacją i fundamentalizacją poszczególnych kultur i religii. Sam Nicolas Standaert jest autorem wielu studiów na temat obecności jezuitów w Chinach, do których odniesienia można znaleźć w zamieszczonej w książce bibliografii, warto też przypomnieć jego książeczkę o inkulturacji, w której przedstawił przykłady twórczych spotkań chrześcijaństwa z innymi kulturami i podał też ciekawą definicję teologiczną tego pojęcia, które weszło do języka teologii katolickiej dopiero w latach 70. XX w., głównie dzięki jezuitom: „Inkultura-

cja w sensie teologicznym polega na wcieleniu ewangelicznego życia i przesłania w szczególny kontekst kultury poprzez członków tej kultury. Dzieje się to w taki sposób, że doświadczenie chrześcijańskie jest wyrażone nie tylko w pojęciach tej kultury (wtedy mielibyśmy do czynienia ze zwykłą adaptacją), ale tak, że staje się ono źródłem inspiracji, kierunku i ujednolicenia. Dokonuje też jej transformacji i takiego przekształcenia, że przynosi 'nowe stworzenie', które nie tylko wzbogaca tę konkretną kulturę, ale cały Kościół<sup>12</sup>. Przykładem takiej właśnie inkulturacji *avant la lettre* były misje jezuitów w Chinach od końca XVI do początków XVIII stulecia.

Dramat wielkiego nieporozumienia rozegrał się w Rzymie, choć dotyczył Chin. Co ciekawe, stroną w sporze nie byli Chińczycy z ich cesarzem Kangxi na czele, ale misjonarze jezuitów i urzędnicy papiescy o ograniczonej znajomości realiów kulturowych Państwa Środka. Choć strona broniąca prawomyślności praktyk misjonarskich dobrze się do konfrontacji przygotowała, to jej przegrana była przesądzona, zanim w ogóle doszło do spotkania. Rzeczywistość i fakty przegrały ze sztywnym dogmatyzmem i źle pojętym autorytetem władzy papieskiej. Rozmiary tej klęski stają się bardziej widoczne, gdy uzmysłowimy sobie, jak wyglądała sytuacja chrześcijan w Chinach u progu XVIII w., a więc po ponad sto lat trwającej misji jezuitów, którą w Pekinie rozpoczął w 1601 r. Mateo Ricci, obejmując funkcję głównego astronoma cesarza.

A oto, jak niektóre z ogniw tego dramatu wyglądały. Ich poznanie rzuca nowe światło na przyczyny rozejścia się katolicyzmu ze znacznie od niego starszą cywilizacją chińską w XVIII stuleciu. Przede wszystkim warto sobie uświadomić, że przesłane do papieża listy były czymś więcej niż świadectwem protestu wobec krzywdzących praktyk nuncjusza apostolskiego Charles'a Maigrota czy opartych na niezrozumieniu istoty rytów chińskich traktatach dominikanina Francisca Varo. Nie można

<sup>11</sup> J. W. O'Malley, *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press, Cambridge 2013. Por. moją recenzję w „Res Historica”, 35, 2013, s. 291–295.

<sup>12</sup> N. Standaert, *Inculturation. The Gospel and Cultures*, Pasay City (Filipiny) 1994, s. 99.



wykluczyć, że duży wpływ na sposób postrzegania rytów chińskich przez Varo miał jego konflikt z cesarzem Kangxi, który go wydalili z granic Państwa Środka (od 1671–1672 przebywał na wygnaniu w Kantonie, wówczas poza wpływami dynastii Qing), co nie przeszkodziło mu w piastowaniu wysokiego urzędu w hierarchii katolickiej (pełnił wielokrotnie funkcję prowincjała dominikanów, a tuż przed śmiercią został mianowany w 1687 r. wikariuszem apostołskim prowincji Guangdong, Yunan i Guangxi). Można więc w nich widzieć również ślad konfliktu między niektórymi przedstawicielami hierarchii (niektórymi, bo jezuitami też bywali biskupami) i jezuitami, z jednej strony, oraz próbę obrony własnej tożsamości i prawa do odmienności kulturowej lokalnych wspólnot chińskich, z drugiej. W tym sensie mogą służyć do poznania biurokratycznych procedur (Chińczycy mieli i mają wieli szacunek do wszelkich instytucji i regulacji prawnych), które odsłaniają wielką siłę lokalnego chrześcijaństwa. Warto przypomnieć, że było ono już wtedy mocno zakorzenione w kontekście Chin naznaczonych przemożną obecnością myśli Konfucjusza, uznawanego za ojca wszystkich Chińczyków, i świadome własnej siły.

Ale nie tylko ten aspekt był ważny. Istotne są również procesy kulturowego dialogu wykraczające poza kontrowersje wewnątrz Kościoła katolickiego. Jak podkreśla Standaert, biblioteka chińskich ksiązek przywieziona przez jezuitów do Rzymu oraz chińskie książki nadsyłane do różnych bibliotek europejskich przez misjonarzy (nie tylko przecież jezuitów) pracujących w Chinach od początku XVII w. były nie tylko przedmiotem ciekawości, ale i konkretnej wiedzy, która przybliżała nowy świat i zmieniła naukowe przyzwyczajenia Europejczyków. Nawet jeśli negocjacje prowadzone w Watykanie w 1704 r. z papieżem przez Noela i Castnera zakończyły się porażką, to odbiły się one szerokim echem w głównych ośrodkach akademickich ówczesnej Europy i zakwestionowały tradycyjny, eurocentryczny sposób myślenia w przeddzień przełomu oświeceniowego. A stało się to na wielu poziomach. Przede wszystkim chińskie książki budziły zaciekawienie nie tylko ze względu na egzotyczny i odmienny zapis

alfabetyczny. Ich jakość już wtedy podważała przeświadczenie o prymacie Gutenberga we wprowadzeniu druku (w istocie dla Matteo Ricciego nie ulegało żadnej wątpliwości, że w Chinach został on wprowadzony ponad 300 lat wcześniej). Zawartość klasycznych dzieł chińskich sprawiała trudność w ich klasyfikacji. Czy należało je traktować jako ‘filozofię’, ‘historię’ czy ‘literaturę’? Czy dzieła napisane przez chińskich chrześcijan nieposiadających teologicznego przygotowania można traktować jako prawdziwą teologię? Poza tym te książki burzyły tradycyjne rozumienie centrum i peryferii. Książki, które przywędrowały do Rzymu z Chin, znalazły się w centrum i przemówiły swoim własnym głosem. To już nie były relacje misjonarzy opowiadających o Chinach z własnej, rzymskiej perspektywy, ale ten chiński głos zabrzmiał tonem niezmiennym procesem mediacji kulturowej czy religijnej.

Inne kwestie związane są z przesłanymi listami, a więc *Summarum Nouvorum Autenticorum Testimonium*. Poza czysto materialnym wymiarem pozwalają one poznać stosunki wewnątrz wspólnot chrześcijańskich. Mówią, kto był inicjatorem pisania listów (wiceprowincjał jezuitów), kto je kopiował i podpisywał w różnych miastach i prowincjach Państwa Środka. Jacy byli katechiści, kim byli liderzy wspólnot, jacy misjonarze i gdzie wówczas działali. Wreszcie stanowią dodatkową informację (bo te informacje znamy również z innych źródeł) o liczbie chrześcijan, o konwersjach, o pochodzeniu społecznym nowych członków wspólnot chrześcijańskich. Krótko mówiąc, listy dostarczają wielu informacji na temat społecznej struktury i sposobów porozumiewania się autorów listów w Chinach na początku XVIII w.

A oto jak wyglądała statystyka ówczesnego Kościoła katolickiego w Chinach. Około roku 1700 było w Chinach blisko 200 tys. chrześcijan, z którymi pracowało 135 misjonarzy, większa część z nich to byli jezuiti. Gdy w 1701 r. dołączyła do nich grupa 13 jezuitów z Francji, ich liczba wzrosła do 80. Standaert podaje dokładne dane (tabele i szczegółowe zestawienia to mocna strona jego badań historycznych), gdzie i w jakim charakterze byli zatrudnieni. Najwięcej, co oczywiste, pracowało w Pekinie,

zatrudnieni byli przez dwór cesarski. To właśnie z tego środowiska najwięcej listów zostało wysłanych do papieża, na nich też widnieje najwięcej podpisów wysokiej rangi urzędników. W tym samym zespole dokumentów znalazło się również *Brevis Relation*, autoryzowany przez cesarza Kangxi dokument, w którym cesarz w pełni akceptował i popierał jezuicką wizję rytów. Znalazły się tam również pozytywne opinie wpływowych intelektualistów chińskich, z których część nie była nawet chrześcijanami.

Nawet jeśli szczegółowa analiza przesłanych do Rzymu 60 listów podpisanych przez 430 sygnatariuszy wskazuje na daleko idący schematyzm i powtarzające się argumenty mające przekonać papieża, że rytury sprawowane przez chrześcijan chińskich są zgodne z katolicką ortodoksją (ryty ku czci Konfucjusza nie mają charakteru religijnego, a wyrażają szacunek dla jego ludzkiej mądrości, a obrzędy ku czci zmarłych przodków są jedynie wyrazem synowskiego oddania i pamięci o zmarłych rodzicach), to można w nich odczytać wiele wysoce zindywidualizowanych historii chińskich chrześcijan. Sam fakt napisania i zredagowania tych listów był wynikiem długich dyskusji i narad we wspólnotach, był rodzajem ich dyskusji z własną tradycją chińską, którą chcieli pogodzić z wymogami nowej wiary chrześcijańskiej. Standaert nazywa ten proces wynikiem spotkania „pomiędzy” własną tradycją i nowym, przyjętym za własny systemem wartości. Jest to dla Autora szczególnie przypadkowy paradygmatyczny tworzenia historii ludzkości w ogóle, która polega właśnie na spotkaniu konkretnych ludzi w konkretnym miejscu i w konkretnym czasie. Jak się wydaje, w sposób konceptualny najlepiej wyraża to filozofia oparta właśnie na tym kluczowym pojęciu „pomiędzy”. To pojęcie „pomiędzy” wskazuje na fakt, że wiele wymiarów ludzkiej aktywności realizuje się właśnie poprzez tworzenie przestrzeni „pomiędzy” ludźmi, którzy się spotykają. Mówiąc wprost, historia jest zapisem takich spotkań. Gdy do nich nie dochodzi, ten ludzki wymiar historii

zostaje zagubiony. Oczywiście, ów filozoficzny problem wykracza poza ramy recenzji, jednak należało o nim wspomnieć, gdyż wskazuje, na czym ostatecznie polegał dramat spotkania, do którego nie doszło. W przypisie Nicolas Standaert przywołuje książkę irlandzkiego filozofa Williama Desmonda. Wypracował on cały system filozoficzny, opierając się na pojęciu „pomiędzy”, który nazywa „filozofią metaxologiczną” (od greckiego *metaxu* – pomiędzy). Jej praktycznym zastosowaniem jest mała książka poświęcona kondycji kultury irlandzkiej, wyrosłej właśnie w dialogu z innymi<sup>13</sup>. Podobnie działa się w Chinach.

Podsumowując uwagi na temat „niesłyszanych głosów chińskich”, chciałbym przekazać uwagi natury ogólniejszej. Otóż szczególna sytuacja misjonarzy jezuickich, którzy przyjechali do Chin pod koniec XVI w., polegała na konieczności skonfrontowania się ze zjawiskiem, które Erik Zürcher nazwał „imperatywem kulturowym”<sup>14</sup>. Należy ono do głębokiej struktury życia religijnego w późnych cesarskich Chinach. Żadna z przychodzących z zewnątrz religii nie miała szans na zapuszczenie korzeni, jeśli nie skonfrontowała się z dominującą formą cywilizacyjną, którą był konfucjanizm. Jeśli taka religia nie chciała być naznaczona stygmatem heterodoksji i jeśli nie chciała być traktowana jako wywrotowa sekta, to musiała dowieść, że może być uzgodniona z dominującym systemem konfucjańskim. Tak więc chrześcijaństwo, jako peryferyjna i przychodząca z zewnątrz religia, musiało się dostosować do oczekiwania dominującej kultury. Tak też w XVII w. chrześcijaństwo, podobnie jak inne religie pochodzące z zewnątrz, jak buddyzm, judaizm i islam, musiało udowodnić: 1) że jest zgodne z konfucjanizmem, 2) że jest wobec niego komplementarne (tak naprawdę wzbogaca i dopełnia naukę Konfucjusza), 3) że może ugruntować własne przekonania na przesłankach starszej cywilizacji chińskiej, 4) że przejmuje chińskie zwyczaje i rytuały.

<sup>13</sup> W. Desmond, *Beeing Between: Conditio of Irish Thought*, Galway 2008.

<sup>14</sup> E. Zürcher, *Jesuit Accomodation and the Chinese Cultural Imperative*, [w:] *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*, s. 31–64.

Temu wymogowi kulturowego imperatywu sprostali swoją wizją inkulturacji chrześcijaństwa do chińskich realiów jezuiti. W analizowanych w książce tekstach ta wizja została rozpisana na „chińskie głosy” chrześcijan ukształtowanych przez tę jezuitką wizję. Głosy te nie tyle broniły chrześcijaństwa przed lokalną tradycją, ile raczej broniły swojej konfucjańskiej tradycji przed obcym autorytetem Rzymu. Brak zrozumienia tego cywilizacyjnego wymogu chwili ze strony przedstawicieli państwa i samego papieża Klemensa XI sprawił, że głosy te nie tylko nie zostały ani usłyszane, ani zrozumiane, ale wręcz je odrzucono jako

heretyckie i niezgodne z ortodoksją katolicką. W ten sposób nie tylko nie doszło do spotkania Wschodu z Zachodem, ale został zbudowany mur wzajemnej wrogości i nieufności, którego zburzenie nie jest ani łatwe, ani możliwe w najbliższej przyszłości. Niemniej jednak fakt, że na ten temat książkę napisał jezuita, a więc duchowy spadkobierca wielkiego wizjonera Matteo Ricciego, budzi nadzieję, że jeszcze nie wszystko zostało stracone.

Stanisław Obirek  
Warszawa

\* \* \*

**František Horák (red.), Josef Rozman, Martin Hošek, Radko Loučka, Gabriela Malá, Vít Mareš, Michal Milerski, *České ovčáctví – minulost, současnost, výhledy*, [Wyd.] Svaz chovatelů ovcí a koz v ČR, Brno 2011, ss. 514**

*České ovčáctví – minulost, současnost, výhledy* to książka, która dotyczy hodowli owiec zarówno w przeszłości, jak i współcześnie na terytorium Czech. Została ona napisana w języku czeskim. Jest publikacją oryginalną, bowiem przedstawia bardzo skrupulatnie historię owczarstwa oraz pasterstwa, które rozwijało się na przestrzeni dziejów i nadal kultywowane jest w kraju naszego sąsiada. Pod względem hodowli owiec Czechy stanowią obecnie ewenement na tle innych krajów europejskich, ponieważ pogłowie hodowanych tu stad owiec utrzymuje się na stałym poziomie. Natomiast w państwach Europy Zachodniej liczba stad tych zwierząt maleje. Jest to spowodowane w znacznej mierze nieopłacalnością, a także niechęcią młodego pokolenia do przejmowania gospodarstw rodziców czy dziadków i oddania się zajęciu nieprzynoszącemu zysków – pasterstwu. Aczkolwiek w Czechach zjawisko to również występuje, jednak ma bardzo ograniczony zakres, gdyż kraj ten postawił na pielęgnowanie tradycji pasterskich obecnych od kilkudziesięciu wieków i podtrzymywanie ich jako atrakcji w postaci oryginalnego potencjału turystycznego.

Omawiana publikacja została przygotowana jako praca zbiorowa pod redakcją Františka Horáka. Owa monografia to wynik współpracy naukowców należących do przedstawicieli dziedzin przyrodniczych, społecznych i ścisłych, w których można wyróżnić weterynarię, kynologię, genetykę, ekonomię oraz statystykę. Jednakże można powiedzieć, że sama treść tej książki jest interdyscyplinarna, ponieważ w znacznej mierze odnosi się do ukazania dziejów hodowli owiec w Czechach i relacji zachodzących pomiędzy człowiekiem a tymi zwierzętami w przeszłości. Część historyczna została opracowana przez miłośników historii, którym leży na sercu popularyzowanie owej wiedzy oraz chęć dotarcia do jak największego grona odbiorców.

Monografia składa się z dwudziestu czterech rozdziałów, które poprzedza objaśnienie najczęściej stosowanych skrótów w książce, recenzja autorstwa Václava Jakubeca, a także przedmowa F. Horáka. Dalszą część publikacji stanowi komponent historyczny, zajmujący połowę objętości książki. Składa się na niego szczegółowa analiza rozwoju hodowli owiec w Czechach, rozpoczęta od czasów prehisto-