

Mateusz Janik

Jezuicka suknia mandaryna

albo misji katolickiej w Chinach historia prawdziwa, w której mowa o wielu sprawach wzniosłych, jak ciało, prawda, pozór i kształt świata oraz całkiem zwykłych, a przede wszystkim zaś o tym, czy to szata zdobi człowieka, czy też może człowiek szatę

Święta religia czyni swe uroczyste wejście pod postacią pięknej królowej, wspierającej się na ramionach Astronomii, z łatwością przyciągającej wzrok wszystkich pogan. Co ważniejsze, często przybrana w gwieździstą szatę, z łatwością zyskuje uznanie władców i prowincjonalnych prefektów

Ferdinand Verbiest (1622 – 1668), SJ / Mandaryn pierwszej rangi

Także co do ubioru należy przestrzegać trzech rzeczy: po pierwsze, żeby był przyzwoity; po drugie, dostosowany do zwyczajów miejsca, w którym się przebywa; po trzecie, żeby się nie sprzeciwiał ślubowi ubóstwa. A sprzeciwiałby się z pewnością, gdybyśmy używali jedwabnych lub kosztownych tkanin

Konstytucje Towarzystwa Jezusowego (6.II.15)

Stać się chińczykiem

Naoczni świadkowie ucieczki młodego kleryka, aresztowanego w grudniu 1745 roku w okolicach Florencji, opisują go jako ciemnowłosego mężczyznę, z pociągłą twarzą, posługującego się neapolitańskim dialektem, w którym jednak wyraźnie słychać było również wpływy iliryjskie. Przewinienie uciekiniera miało eklezjalny charakter – jako osoba duchowna odprawiał on msze w

kilku miejscowościach nieopodal Florencji na podstawie sfałszowanych dokumentów wystawionych rzekomo przez neapolitańską kurię. Mężczyzną tym był Lucio Wu (1713-1763), wychowanek jezuickiego Kolegium Chińskiego założonego w 1732 roku przez Matteo Ripę (1682-1764). Podstawową misją kolegium polegała na przygotowywaniu chińskich duchownych do prowadzenia działalności duszpasterskiej w lokalnych wspólnotach chrześcijańskich działających na terenie Chin.

Grudniowa ucieczka była trzecią próbą wydostania się spod jezuickiej kurateli, jaką Wu podjął w ciągu niespełna dwóch lat, po tym jak Ripa wycofał jego nazwisko z listy osób mających wyruszyć w drogę powrotną do Chin. Ripa uzasadniał tę decyzję „niedojrzałością i skandalicznym zachowaniem” swojego podopiecznego. Historyk David E. Mungello sugeruje, że nie bez znaczenia były również uczucia jakie wobec swojego podopiecznego żywił sam Ripa. Ucieczki Wu nie były bezprecedensowe. Kilka lat wcześniej również Filippo Huang (1712-1776), bliski przyjaciel Wu dwukrotnie uciekał z kolegium, jednak te wybryki nie pozbawiły go możliwości powrotu w ojczyste strony. Kiedy w styczniu 1746 roku Wu został ponownie schwytany, Ripa był tak rozwścieczony niesubordynacją swojego podopiecznego, że domagał się zesłania go na galery, albo przynajmniej skazania na dożywocie. Ostatecznie Lucio Wu został uwięziony w zamku Świętego Anioła w Rzymie, gdzie zmarł w 1763 roku, dziesięć lat przed rozwiązaniem Towarzystwa Jezusowego, popularnie zwanego zakonem Jezuitów¹.

Tym, co przykuwa uwagę w powyższej historii jest nie tylko siła afektu, jaką Ripa darzył swego podopiecznego („największą boleść mojego długiego i burzliwego życia” ²) czy opór jaki Huang i Wu stawiali seminaryjnemu reżimowi, lecz zaskakująca plastyczność tożsamości, której wymagano od chińskich duchownych. Równie zastanawiająca wydaje się jednak kwestia tego, co robił na drugim końcu świata chiński młodzieniec odprawiający fałszywe msze na włoskiej prowincji. Na to pytanie odpowiedzieć wskazując na charakterystykę jezuickiego zakonu. Powstałe w 1540 roku Towarzystwo Jezusowe było od początku instytucją misyjną, różniącą się od innych reguł brakiem monastycznego umocowania i niezależnością od lokalnych władz kościelnych. Początkowo twórca zakonu, Ignacy Loyola (1491-1556) liczył, że utworzone przez

¹ Por. David E. Mungello, *Western Queers in China: Flight to the Land of Oz*, 2012, s. 46-53.

² Tamże, s. 48.

niego towarzystwo z czasem zacnie prowadzić działalność w Jerozolimie³. Niemożność zrealizowania tego zamiaru spowodowała, że jego uwaga zaczęła stopniowo przesuwać się z tradycyjnego centrum chrześcijańskiego świata zaczęła stopniowo przesuwać się ku ogólnoświatowej działalności⁴. Pierwszym ważnym sukcesem Zakonu w Azji wschodniej była budowa misji w Japonii, do której Franciszek Ksawery, twórca azjatyckiej prowincji Zakonu, dotarł w 1549 roku. Dość szybko okazało się, że kulturowo polityczne centrum obejmujące wszystkie kraje regionu znajduje się w Chinach. Starania Ksawerego by założyć w Chinach misję podobną do tej, jaka działała w Japonii zostały częściowo zrealizowane w 1583 roku, gdy udało



(Fig. 1) Obraz Giovanniego Scognamiglio (1818) na którym Matteo Ripa czyta ewangelię swoim uczniom.

się uzyskać zgodę prowincjonalnych władz Chińskich na otwarcie niewielkiej placówki w prowincji Guangdong. Niemniej ograniczona liczba misjonarzy, rozległość cesarstwa oraz jego populacyjny ogrom, wymuszały potrzebę włączenia w działalność ewangelizacyjną lokalnych duchownych, co wymagało intensywnej akulturacji i ukształtowania nowej tożsamości upodabniającej ich do europejskich członków zakonu. Jednocześnie to właśnie niezbywalna inność chińskich duchownych stanowiła warunek konieczny dla sensowności tych zabiegów. Jeśli Zakon był gotowy włożyć tak wiele wysiłku w edukację i przygotowanie do święceń takich osób jak Lucio Wu, to właśnie dlatego, że niezależnie od stopnia europeizacji pozostawały one Chińczykami (zob. fig. 1).

³ Zob. O'Malley *The First Jesuits*, s. 30 i 32-34.

⁴ Ta zmiana jest symboliczna, w tym samym czasie zachodnie kosmografie porzucają Jerozolimę jako centralny punkt na mapie, na rzecz centrum geometrycznego, które może być wyznaczone w dowolnym miejscu za pomocą arbitralnego gestu (por Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, s. 219-226).

Taka sytuacja tworzyła oczywiście trudne do udźwignięcia napięcie. To, co miała zatrzcć nowa jezuicka tożsamość stanowiło jej konstytutywny element. Wu, Huang i inni musieli pozostać Chińczykami, by przestać nimi być. W grę wchodzi tutaj skomplikowana relacja inności i tożsamości, decydująca o odmienności, czy wręcz odmienności chińskich kleryków – ostatecznie Lucio Wu trafia do więzienia jako fałszywy *celebrans*, osoba podszywająca się pod kogoś kim nie jest, pomimo faktu, że od kiedy skończył jedenaście lat całe jego życie polegało na przysposabianiu się do tej właśnie roli. Jednocześnie, nie może umknąć uwadze fakt, że to, co w przypadku Wu było pewnym naddatkiem, destabilizującym jego katolicką tożsamość, było niedostępne dla europejskich jezuitów działających w Chinach. , Zmuszeni byli performować przy pomocy całej skomplikowanej gry pozorów, kamuflażu i naśladownictwa, po to by „stać się Chińczykami w ubiorze, geście obyczaju i wyglądzie”⁵, zyskując możliwość prowadzenia pracy ewangelizacyjnej, wymagającej ciągłych negocjacji z dominującą kulturowo i politycznie chińską elitą społeczną. Gdy więc we Włoszech Lucio Wu trafia do więzienia, działający w jego ojczyźnie misjonarze stroją się w jedwabne szaty konfucjańskich oficjeli, zajmują stanowiska na cesarskim dworze i uważnie studiują klasyczne teksty chińskie, stopniowo wtapiając się w akademicko-administracyjny świat mandarynów. Należy podkreślić tutaj dysproporcję pomiędzy przyjęciem przez Lucio Wu „przeiętej” roli kapłana testującego granice częściowo przynajmniej wymuszonej katolickiej tożsamości, a autoprezentacją Jezuitów, której zakres stanowi wynik dokonanej z namysłem kalkulacji. Widzimy to choćby w swobodzie, z jaką jezuita działający w Chinach w odgrywają różne role społeczne zależnie od zmieniającej się oceny sytuacji i społecznego kontekstu.

Tożsamościową labilność Jezuitów dobrze obrazują zwłaszcza próby odnalezienia swojego miejsca w chińskim społeczeństwie. W 1583 roku gdy Matteo Ricci (1552-1610) i Michel Ruggieri (1543-1607) otrzymali zgodę na założenie stałej misji w prowincji Guangdong (Kanton) ogolili głowy i przywdziali szare chałaty, jednoznacznie kojarzące się ze strojem mnichów żyjących w buddyjskich klasztorach. Przez pierwszych kilka lat budowali swój wizerunek na kulturowych niedopowiedzeniach podtrzymując stylizując się na przedstawicieli kolejnej buddyjskiej sekty ”. Po kilku latach, bogatsi w wiedzę o społecznym dystansie dzielącym buddyjskich bonzów i konfucjańskich uczonych porzucają oni nie tylko ten strój, lecz również

⁵ Zob. List Ricciego do Giulio Fuligatti’ego, listopada 24, 1585; OS II, s. 72.

oczywiste religijne konotacje, jakie niesie ze sobą działalność misyjna. Matteo Ricci tak opisuje tę przemianę:

[P]orzuciliśmy tytuł mnichów, który dla nich jest odpowiednikiem naszych braci zakonnych, choć w bardzo poślednim i haniebnym znaczeniu. Zaprzestaniemy odtąd otwierania kościołów i świątyń, a zamiast nich stworzymy proste domy kazań, gdzie będziemy nauczać tak jak ich najznamienitsi kaznodzieje⁶.

Decyzja ta oznaczała kolejną przemianę. Domy kazań, o których wspomina Ricci miały zastąpić kościoły brane powszechnie za buddyjskie świątynie. Miały one wywołać pozbawione religijnych konotacji, skojarzenia z prywatnymi akademiami konfucjańskimi, gdzie zamiast modlitwy słyhać było uczone dyskusje. Postulat Ricciego polegał na tym, by Jezuiti stali się konfucjanistami. Oznaczało to nie tylko usunięcie w cen sakralno-obrzędowych elementów misyjnej działalności lecz także zmianę wyglądu. . Zapuszczają oni, rzecz jasna, włosy i brody,

szary chałat zastępują noszoną przez konfucjańskich uczonych jedwabną suknią. Przestają też chadzać piechotą i rozsiadają się w lektykach. Również zakres tekstów, których autorytet miał wspierać wysiłki ewangelizacyjne – obok Biblii i pism Arystotelesa, pojawiają się też kanoniczne teksty konfucjańskie. Po upadku dynastii Ming (1638-1644) tożsamość Jezuitów ulega jeszcze głębszej przemianie. Mandżurowie, nowi władcy Chin, umożliwiają misjonarzom służbę na cesarskim dworze. W 1645 Adam Schall (1591-1666) zostaje mianowany mandarynem piątej rangi i obejmuje kierownictwo nad biurem astronomicznym. W 1658 awansuje zaś na mandaryna pierwszej rangi. Skromna suknia uczonego zastąpiona zostaje bogato zdobioną szatą, na której wyszyty był emblemat przedstawiający



(Fig. 2) Johann Adam Schall von Bell w sukni mandaryna.

⁶ Cyt. za Jacques Gernet *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, tłum. Janet Lloyd, 1985, s. 17.

żurawia, symbol najwyższej pozycji jaką można zająć w cesarskiej administracji (por. fig. 2)⁷.

Działalność misji jezuickiej była więc w dużej mierze przedsięwzięciem z porządku teatralnego. Performowanie chińskiej tożsamości było tutaj ważne, jednak stanowiło tylko punkt wyjścia dla znacznie szerszej zakrojonego spektaklu, w którym Chinom przypadła rola osobliwego miejsca, skrywającego pod pozorem egzotyczności znajomą postać. Tak chyba należy rozumieć podstawowy argument, który pojawia się w większości nowożytnych sinografii pisanych przez Jezuitów:

Spośród wszystkich pogańskich sekt znanych w Europie, nie poznałem ludzi którzy popadliby w mniejszą ilość błędów w czasach starożytnych niż Chińczycy. Od samego początku ich historia jest zapisana w pismach, w których rozpoznawali oni i czcili najwyższy byt, nazywany przez nich Królem Niebios (*shangdi*) albo też za pomocą innego określenia wskazującego to, że władał on Niebem i Ziemią⁸.



(Fig. 3) Johann Adam Schall von Bell w sukni mandaryna.

Był to obraz całkiem odmienny od tego, jaki malował Ricci opisując współczesne mu szkoły i „sekty”. Pod koniec panowania dynastii Ming konfucjańscy uczeni mieli jego zdaniem tonąć w metafizycznych spekulacjach wyrosłych z morza komentarzy, jakimi obudowane były teksty klasyczne. Absurdalne poglądy dotyczące natury świata, który jawił się scholastycznym oczom Ricciego jako monistyczne monstrum⁹, przesłaniające prawdziwe nauki Konfucjusza. Jezuickie studia nad konfucjańskim kanonem miały na celu wypracowanie argumentów, które przekonałyby do chrześcijaństwa chińskie elity bez konieczności porzucania przez nie kulturowej tożsamości. W narracji Ricciego Chiny były zatem krajem, który postradał dawną wiarę w jedyne Boga na rzecz zabobonów i metafizycznych dziwactw. Jeśli więc Jezuita

⁷ Zob. Augustin Udias, *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories*, 2003, s. 44.

⁸ Zob. Matteo Ricci, Nicolas Trigault *China in the sixteenth Century: Journals of Matteo Ricci*, tłum. Louis Gallagher, 1953. s. 93.

⁹ Zob. Mateusz Janik, “Imagining Immanent Causality: Depictions of Neo-Confucian and Spinozist Monism in the Works of Matteo Ricci and Pierre Bayle”. W: *Philosophy East and West*, 2022 72(1).

stawał się mandarynem, to dlatego, że chrześcijańska doktryna pozwalała odzyskać pamięć o tym dawno zapomnianym kulcie. Ta perspektywa była też jednym z powodów, które zdecydowały dopuszczeniu powszechnego wśród chińskich konwertytów kultu przodków oraz czci oddawanej Konfucjuszowi. W tym sensie Jezuiti prezentowali się, nie jako krzewiciele obcej religii, lecz raczej jako grupa konfucjańskich ortodoksów, walcząca o powrót do pierwotnej treści nauk Konfucjusza, z pominięciem jej współczesnych interpretacji.

Działalność misyjna Jezuitów wzbudziła liczne kontrowersje w Europie. Dla wielu krytyków zakonu problemem były przede wszystkim akomodacjonistyczne tendencje prowadzące do zniekształcenia wiary chrześcijańskiej. W *Prowincjalkach*, najsłynniejszym chyba antyjezuickim tekście doby nowożytnej, Blaise Pascal (1623-1662) czyni przytyk pod adresem działających w Chinach misjonarzy:

Tak więc, [Jezuiti] mają coś w zanadru dla każdego, i dają każdemu wedle tego czego żąda. Ba! kiedy się znajdują w kraju, gdzie ukrzyżowany Bóg uchodzi za niedorzeczność, usuwają krzyż który mierzi, i głoszą jedynie Chrystusa w chwale a nie Chrystusa cierpiącego. Tak czynią w Indiach i w Chinach gdzie pozwolili chrześcijanom nawet na pogaństwo, przez ten subtelny wymysł, iż każą im kryć w odzieży obraz Chrystusa, do którego każą odnosić w myśli wszystkie publiczne hołdy oddawane bałwanowi Chacim-Choam i Keum-fukum, jak to im wymawia dominikanin Gravina¹⁰.

Pascal, przeciwstawiający działaniu motywowanemu wiarą, siłę materialnego gestu („klękni, aby uwierzyć”) dość trafnie uchwycił napięcie zlokalizowane w centrum jezuickiej strategii akomodacyjnej. Być może bowiem szata mandaryna niczego nie skrywa, a gesty i obyczaje są dokładnie tym miejscem, których konstytuuje się tożsamość religijna. . Podobnego

¹⁰ Blaise Pascal *Prowincjalki* (wolnelektury.pl/katalog/lektura/prowincjalki; dostęp 20 marca 2023). Męka pańska istotnie stanowiła problem dla Jezuitów, którym trudno było wyjaśnić na czym miałyby polegać atrakcyjność religii, w której centralnym przedmiotem kultu jest zamęczony na śmierć kryminalista, przybity do krzyża. Przykładowo tzw. Katechizm Ricciego *tianzhushiyi*, czyli (*Prawdzie znaczenie Niebiańskiego Pana*), przedstawiający główne prawdy wiary katolickiej, wspomina o śmierci Chrystusa bardzo ogólnie. Podobnie gdy spojrzymy na wizerunek Adama Schalla sporządzony z myślą o chińskich oczach zauważymy, przewieszony przez szyję różaniec, który z trudem można odróżnić od jego buddyjskiego odpowiednika, ponieważ brak na nim krzyża (fig 4). W relacjach misyjnych często przytaczane jest przerażenie, jakie wywoływały makabryczne posążki, które w połączeniu z łacińskimi formułami i upodobaniem do eliksirów, składał się na oczywisty obraz okultystycznej sekty, odprawiającej złowrogie rytuały, niż religijnego zgromadzenia (por. Jacwues Gernet, *China and Christian Impact*, dz. cyt., s. 227-228). Dotyczy to jednak wczesnego okresu działalności misji, szczegółowe ilustracje męki pańskiej, są regularnie przedrukowywane w jezuickich tekstach adresowanych do konwertytów co najmniej od lat dwudziestych siedemnastego wieku (zob. Nicolas Standaert, „The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China Mission of the 17th and 18th Centuries”. W: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 81(1), 2012, s. 73-124.

zdania byli też niektórzy spośród jezuickich misjonarzy, sprzeciwiający się kluczowym aspektom praktyki akomodacyjnej. Szczególne kontrowersje wzbudzały próby potraktowania współczesnych interpretacji tekstów klasycznych tekstów konfucjańskich, jako warstwy błędów, skrywającej prawdę. Takie rozumowanie stało między innymi za stosowaniem chińskich tekstów kanonicznych jako zasobu terminologicznego dla przekładu pojęć składających się na język teologii chrześcijańskiej. Dobrą ilustracją tej kontrowersji jest argument sformułowany przez Nicolasa Longobardo przeciwko tłumaczeniu słowa „Bóg” jako „*shangdi*” („cesarz na wysokości”, termin pochodzący z tekstów klasycznych, który potwierdzał, według Ricciego, istnienie w Chinach archaicznej formy monoteizmu). Przykładowo jeśli, według Ricciego, znajdujemy we współczesnych tekstach chińskich monistyczną z gruntu tezę, wedle której cały świat jest „jednym ciągłym ciałem”, to możemy – jak przekonywał Longobardo – wziąć ją za autentyczny wyraz myśli chińskiej, albo uznać, że przesłania ona głębszą prawdę, której niepomni są sami Chińczycy. Longobardo opowiadał się za pierwszą opcją, bezsilny wobec śmiechu jaki wzbudzało wśród konfucjańskich uczonych przekonanie Jezuitów, że mogą oni wyklądać prawdziwe znaczenie ich kanonicznych pism, tak jakby znali ich treść sami z siebie:

Twierdzą oni, że skoro nasz Bóg to ich *shangdi*, nie ma żadnej potrzeby by im wyjaśniać tę sprawę, ponieważ wiedzą oni jak rozumieć [to słowo] lepiej od nas¹¹.

W obliczu tej prześmiewczej krytyki Longobardo postulował odejście od zaproponowanej strategii Ricciego, uznając, że monistyczna herezja jaką znajdował w tekstach komentatorów, musi być uznana za wyraz wyrosłej na klasykach mentalności chińskiej.

Nie powinien też umknąć uwadze, pojawiający się w zarzucie Pascala, motyw krzyża ukrytego w szacie. Jeśli bowiem istotnie siła gestu jest większa niż moc intencji to jak w takim razie traktować chrześcijańską kondycję samych Jezuitów? Chodzi tutaj o zagadnienie kluczowe i dobrze osadzone w chrześcijańskim doświadczeniu misyjnym: czy pochwycony przez Saracenów chrześcijanin, porzucający zewnętrzne atrybuty chrześcijaństwa i pozorujący przyjęcie pogańskiej wiary, choć zachowuje w sercu wiarę prawdziwą, pozostaje czy też nie pozostaje chrześcijaninem?

¹¹ Nicolas Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, tłum. Daniel Canaris, 2022, s.107-108.

Problem ten ma również swój scholastyczny odpowiednik: czy pewna substancja (na przykład ludzkie ciało) posiadająca wszystkie cechy i właściwości charakterystyczne dla innego ciała (na przykład chleba), pozostaje nadal tą samą substancją, czy też nie? Dylematy towarzyszące jezuickiej misji w Chinach były, jak widać, nie mniej zastanawiające co problem dokonującej się w trakcie eucharystii transsubstancjacji.

Stać się Chrystusem

Strategia akomodacyjna jest zazwyczaj przedstawiana jako próba dostosowania wiary chrześcijańskiej do kulturowej specyfiki miejsca, w którym działali Jezuiti. Spory wokół chińskich ceremonii włączanych w sino-chrześcijańską obrzędowość, czy strategii translacyjnych dotyczyły w zasadzie ryzyka, jakie wiązało się z przyjęciem takiego rozwiązania. Nie wyjaśnia to jednak łatwości z jaką zdawali się oni przyjmować odmienne tożsamości, naśladując miejscowe zwyczaje, nosząc lokalne stroje i posługując się słownikiem zapożyczonym z lokalnego kanonu, niezależnie czy chodzi o Indie, Japonię czy Chiny. Co więcej ta elastyczność nie była właściwa wszystkim regułom zakonnym prowadzącym misje w Azji. Wyjaśnienie tej kwestii wymaga spojrzenia na proces kształtowania jezuickiej podmiotowości, której punktem węzłowym było *naśladowanie Chrystusa*, nie tylko w sensie duchowym, lecz również cielesnym.

Uwagi wstępne do *Ćwiczeń duchowych*, będących zbiorem technik i motywów kontemplacyjnych, które musiał regularnie praktykować każdy członek Towarzystwa, kładą duży nacisk na rolę ciała w kształtowaniu duchowej i afektywnej motywacji. Wszystkie etapy ćwiczeń należy realizować z dbałością o powtarzalność gestów i pozycji. Zaraz po przebudzeniu należy od razu skierować swoją myśl ku temu, co ma być przedmiotem kontemplacji i „wśród tych lub innych myśli ubierać się”. Odmawiając ojciec nasz „stać jeden lub dwa kroki” od miejsca w którym będzie się kontemlować lub rozmyślać. Szukając odpowiedzi „klęczeć, leżeć krzyżem lub siedzieć”. Gdy znajdzie się odpowiedź klęcząc „nie zmieniać pozycji”. Nie myśleć o rzeczach miłych i radosnych, „pozbawiać się światła dziennego, zamykając okiennice i okna”, „Nie śmiać się”, „panować nad spojrzeniem”. Przy wymierzaniu sobie pokuty poprzez noszenie włosienicy,

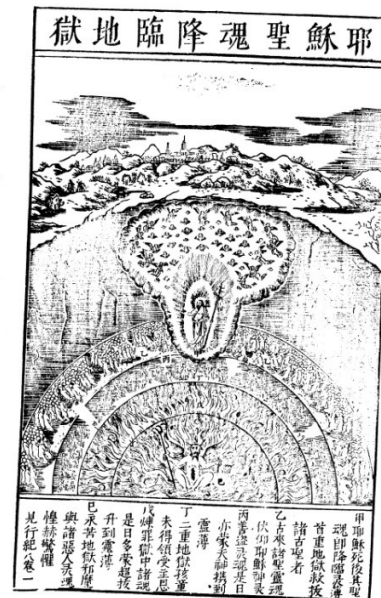
sznurów lub łańcuszków pamiętać by ból przenikał ciało nie docierając do kości¹². Tak jak przechadzka, marsz, czy bieg ćwiczą ciało, tak ćwiczenia duchowe budują krzepkość duszy¹³.



Jednak w Ćwiczeniach duchowych nie chodzi wyłącznie o zaangażowanie ciała, lecz również odtworzenie zmysłowości w samej duszy. Przy ich wykonywaniu należy również wykorzystać wszystkie zmysły, tak, by ćwiczący miał uczucie obecności w coraz to innych miejscach. Z tego powodu *Ćwiczenia duchowe* są przede wszystkim ćwiczeniami z wyobraźni, polegającymi na jak

najintensywniejszym przeżyciu sceny, będącej przedmiotem refleksji. Każda kontemplacja zaczyna się więc od wyobrażenia sobie miejsca, tak jakby

się w nim było naprawdę. Pod koniec pierwszego tygodnia należy na przykład odbyć ćwiczenie o nazwie *Myślenie o piekle* (fig. 3), które wymaga, by „słuchać uszami lamentów, wycia, krzyków i bluźnierstw przeciw Chrystusowi”; „węchem wachać dym; siarkę, kał i zgniliznę”; „smakiem smakować rzeczy gorzkich, jak łzy, smutek i robak gryzący sumienie”¹⁴.



(Fig. 4.5) Ilustracje z chińskiej wersji (1619) *Ilustrowanej ewangelii* Jeronimo Nadala (1585), mające dostarczać pomocy wizualnych dla wykonujących ćwiczenia duchowe.

Poruszenie jakie wywołuje ten obraz przysposabia do drugiego tygodnia ćwiczeń rozpoczynającego się od *Kontemplacji na temat wcielenia*. Również w tym przypadku pierwszym krokiem jest ustalenie miejsca „jakby się je widziało: tutaj widzieć wielki obszar i okrąg świata, na którym mieszkają tak liczne i tak różne ludy. Potem podobnie widzieć szczegółowo dom i izbę

¹² Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. Jan Ożóg, 2002, par. 73-86, s. 41-45

¹³ Tamże, par. 1, s. 9.

¹⁴ Tamże, par. 66-70; s. 39-40.

Pani naszej w mieście Nazaret w prowincji Galilei”. Kolejne etapy kontemplacji wymagają by przedstawić sobie obraz świata jako ludzkie kłębowisko wyobrażając sobie zamieszkujące go osoby „tak bardzo różnorodne w stroju i w sposobie bycia”. Ta wizja kipiącej różnorodności świata szybko przekształca się w ilustrację jego marności: „patrzeć, co czynią osoby na powierzchni ziemi, jak mianowicie biją się wzajemnie, zabijają, idą do piekła”. Ten panoramiczny montaż kulminuje w obrazie „Osób Boskich” dokonujących „najświętszego wcielenia”¹⁵.

Kolejne tematy kontemplacji obejmują żywot Chrystusa, wyobrażany z równą dbałością o szczegóły, rodzącą niepohamowaną potrzebę naśladowania go poprzez przemierzanie grzesznego świata i poszukiwanie go we wszystkich rzeczach, zwłaszcza w sobie. Chodzi tutaj o wynik intymnej, niemal erotycznej więzi, jaką nawiązuje się z Chrystusem, spędzając z nim w trakcie ćwiczeń niemal cały czas, chodząc z nim, rozmawiając i stojąc blisko niego, obserwując jego chód, wsłuchując się w tembr głosu i obserwując manierę, z jaką łamie chleb w trakcie posiłku. Miłosny afekt, pozwalający utożsamić się z ze Zbawicielem dokonującym aktu wcielenia, przekształca się palącą potrzebę dokonania podobnego aktu zstąpienia w otchłań pogańskich i bałwochwalczych ludów¹⁶. Dramatyzm tej decyzji wynika z jej cielesnych konotacji – nie chodzi tylko o duchową przemianę, lecz o ciało, o to by „stać się trupem” do dyspozycji Boga oraz Ojca Prowincjała¹⁷. Naśladowanie Chrystusa oznacza więc nadanie pędu swemu ciału, pobudzenie woli do tego by przemierzać glob ziemski bez żadnego poszanowania dla swoich osobistych pragnień. Jeronimo Nadal (1507-1580), jeden z najbliższych współpracowników Loyoli, tak opisywał tę potrzebę nieprzerwanego pędu gnającego Jezuitę w najdalsze zakątki świata:

Wiedząc, że nigdy nie zbudują domu w miejscu nieodległym od pola bitwy] najspokojniejszy i najmiłszy dom zamieszkują gdy są w ciągłym ruchu, gdy przemierzają ziemię gdy nie mają miejsca, które mogliby nazwać swym własnym. Ciągłe głodni pragnieniem by w choćby najmniejszy sposób naśladować Chrystusa, który nie miał miejsca, gdzie mógłby złożyć głowę i spędził całe swe życie nauczając w drodze.¹⁸

¹⁵ Tamże, par.102-109; s. 50-53.

¹⁶ Zob. Michele Molina, *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion 1520-1767*, 2013, ss. 192-196.

¹⁷ Zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, 2006, 6.1., s. 192.

¹⁸ Cyt. za John O'Malley "To Travel to Any Part of the World: Jeronimo Nadal and the Jesuit Vocation". W: *Studies in the Jesuit Spirituality* 16(2).

Być w ciągłym ruchu oznacza pozostawiać za sobą dom i wszystko, co znajome, ale również pozbyć się określonego celu, podążając wszędzie tam, gdzie prowadzi opatrność. W opisie Nadala wyraża się jednak nie tylko nomadyczna natura uformowanej przez ćwiczenia duchowe jezuickiej podmiotowości. Chodzi również o eksces, potrzebę poruszania się coraz dalej i głębiej ku siedliskom grzechu. Ujmując w słowa Franciszka Ksawerego: „więcej, więcej, więcej!”. Więcej dusz do zbawienia, więcej trudów podróży, więcej męczeńskich śmierci¹⁹.

Cały ten ferwor czyniący z Towarzystwa Jezusowego istną wojenną maszynę ewangelizacji opiera się jednak na założeniu, że świat istotnie znajduje się na wyciągnięcie ręki. Oczywiście praca wyobraźni pozwalająca ogarnąć „okrąg świata” jednym spojrzeniem ma tutaj ogromne znaczenie, lecz co najmniej równie ważne jest doświadczenie idealnie gładkiej przestrzeni, której główną zasadą jest ruch. Innymi słowy, Jezuicka tożsamość wydaje się mieć z samej swej istoty oceaniczny charakter.

Przepisać wszystko, co pod niebem

W okresie nowożytnym przestrzeń oceaniczna zyskuje na znaczeniu, wypierając ląd, dominujący na średniowiecznych mapach świata. Przednowożytna kartografia była blisko związana z ginącym w czasach nowożytnych gatunkiem literackim jakim były itineraria. opisujące kraje mijane *po drodze*, najczęściej prowadzącej do Jerozolimy geograficznego centrum średniowiecznego świata. Obraz świata wyłaniającego się w toku kolonialnej ekspansji Zachodu miał już zupełnie inny charakter – stanowił geometrycznie spójną całość, której podstawę stanowiła gładka przestrzeń morza²⁰. Trasy jakie przemierzano, były przede wszystkim trans-

¹⁹ Ines Zupanov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India*, 2005, s. 39.

²⁰ Spójność ta była raczej postulatem niż realizacją uniwersalistycznych roszczeń nowożytnej geografii. Właściwie do połowy siedemnastego wieku usytuowanie zarówno przestrzenne jak i historiograficzne usytuowanie Chin jest poważnym problemem. Gdy w 1519 roku Herman Cortez, dowodzący ludobójczą konkwistą Meksyku podziwiał przepych Tenochtichlan przekonany był, stoi u wrót Kambalyku stolicy Kataju, legendarnego królestwa położonego według Marco Polo na wschodnim krańcu Azji. Pogląd Corteza nie wydaje się niczym niezwykłym, skoro sam Krzysztof Kolumb, nie wiedząc o istnieniu Pacyfiku, był do końca życia przekonany, że dotarł do wybrzeży Japonii (mylonej często przez europejskich kartografów z półwyspem Jukatan). Bardziej zaskakujący jest fakt, że jeszcze w 1587 roku, czyli pół wieku po wyprawie Magellana, Giacomo Franco sporządził mapę umieszczając Kataj u

oceanicznymi szlakami handlowymi, łączącymi cały świat wydobywając na plan pierwszy *współczesność* składających się nań części. Warto zestawić jezuickie rozumienie światowości jako dającej się swobodnie przemierzać przestrzeni z obrazem zawartym w jednej najsłynniejszych relacji podróżniczych późnośredniowiecznej Europy, czyli *Opisaniem świata* Marco Polo (1254-1324).

Opisany przez Marco Polo świat był dość kruchym historycznie tworem, powstałym na skutek podboju mongolskiego, który drastycznie przekształcił polityczną mapę Azji. Jedną z bezpośrednich konsekwencji *pax mongolica* było otwarcie względnie bezpiecznych szlaków handlowych: niemal całą trasę z Akry do Kambaliku (dzisiejszy Pekin) Marco Polo pokonał łodem, co miało wpływ na szczególnego rodzaju monotonną fragmentaryczność relacji, w której świat zawsze jawi jako najbliższe otoczenie:

Gdy wyjedzie się z wymienionego miasta [Balk], podróżuje się jeszcze przez dwanaście dni w kierunku wschodnim i północno-wschodnim (...). Po upływie tych dni dwunastu spotyka się gród zwany Tajkan, gdzie jest wielki targ na zboże (...). Gdy z tego miasta jedzie się dalej w kierunku północnowschodnim i wschodnim, podróżuje się przez trzy dni krajem pięknym, dobrze zaludnionym, bogatym w owoce, zboże i winnice (...). O trzy dni drogi stamtąd spotyka się miasto zwane Skasem, podległe jednemu księciu, który posiada inne miasta i zamki w górach.²¹

Tylko retrospektywna siła opisu jest w stanie nanizować poszczególne krainy na wiążący je w jedną całość narracyjny sznur. Świat lądowy jest więc zawsze konkretnym miejscem, które istnieje w diachronicznym porządku podróży – “trzy dni drogi na północny wschód”, “o trzy dni drogi stamtąd”. W siedemnastym wieku taka lądowa perspektywa jest nadal możliwa, chociaż osadzona jest w świecie, który istnieje jako całość złożona ze współczesnych sobie elementów. Świat przemierzany przez Jezuitów jest już zupełnie inny – pojawia się najpierw jako ziemski kula, jako

wschodnich wybrzeży Zatoki Meksykańskiej. Lokalizacja Kataju była na tyle kontrowersyjna jeszcze na początku siedemnastego wieku, że zakon Jezuitów uznał za stosowne zorganizować ekspedycję z Indii do Pekinu, wzdłuż wschodniego odcinka dawnego jedwabnego szlaku, by ostatecznie rozstrzygnąć, czy miasto to jest w istocie tym samym miejscem, co Kambalik. Warto wspomnieć również o handlowo-dyplomatycznej misji Jeana Nicoleta, który w 1638 roku miał wylądować na zachodnim brzegu jeziora Michigan przystrojony w jedwabne szaty, w oczekiwaniu rychłego spotkania chińskich oficjeli.

²¹ Marco Polo, *Opisanie świata*, Anna Czerny, 1975, ss. 113-114.

glob. Jego obraz jawi się jako kosmograficzną ilustracją przedstawiającą projekcję bryły na dwuwymiarową płaszczyznę, daną już wcześniej i wyprzedzającą umieszczony na niej obraz. W tym sensie świat nie jest już lądem, stanowiącym po prostu zbiór miejsc, lecz morzem oznaczonym współrzędnymi, wyznaczającymi kontury wysp i kontynentów. Tutaj również odnajdujemy motywy naśladowcze, które przystrajają ten bardzo specyficzny i formalistyczny sposób myślenia o przestrzeni w chińską szatę, sprawiającą wrażenie jakoby Chiny zachowywały na niej swoją kulturę, a także kosmologiczną odrębność.

W 1584 roku, kilka miesięcy po założeniu rezydencji w Zhaoqing, na ścianie w sali przyjęć zawisła mapa świata, sporządzona najprawdopodobniej na podstawie którejś z wersji atlasu Ortelliusa (fig. 5). Pierwotna wersja mapy wywołała jednak niezadowolenie wśród licznych gości odwiedzających misję. Przedstawiała ona Chiny położone nie w centrum, czyli w miejscu które zajmowały one ze swej natury i kosmicznego porządku, jako *axis mundi* łącząca w osobie cesarza Ziemię i Niebo, lecz gdzieś na prawym marginesie, jak gdyby chodziło o nieznaczące prowincjonalne królestwo. Dla Ricciego taka reakcja była wyraźną oznaką braków w wiedzy geograficznej:

Po prawdzie mieli oni mapy podobne do tej, które miały rzekomo przedstawiać cały świat, był on w ich przypadku ograniczony do piętnastu [cesarskich] prowincji, podczas gdy na wymalowanym wokół morzu umieścili oni kilka niewielkich wysp, którym nadali nazwy różnych królestw, o których słyszeli. Wszystkie te wyspy wzięte razem nie były by mniejsze od najmniejszych prowincji chińskiej. Biorąc pod uwagę tak ograniczoną wiedzę jest rzeczą oczywistą dlaczego przechwalali się tym, że ich królestwo jest całym światem oraz dlaczego nazywali je *tianxia*, czyli wszystko, co pod niebem.²²

To prawda, że Ricci mógł obserwować tego typu mapy, publikowane licznie w chińskich atlasach i historiografiach (reprezentatywnym przykładem może być sporządzona w 1644 roku roku *damingjiubian*, mapa dziewięciu miast granicznych; fig. 6). Jednak twierdzenie, że według „Chińczyków” (zawsze występujących jako podmiot zbiorowy) ich królestwo jest całym światem. Przekonanie o centralnej pozycji Chin wynikała z kosmologicznej konstrukcji, w której Ziemia i Niebo łączą się w osobie cesarza, tak, że świat ludzki jest w stanie powtórzyć kosmiczny porządek

²² Matteo Ricci, Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century*, s. 166.

w pomniejszonej skali. Jeśli więc sino-centryczny świat Azji wschodniej przedstawiany był na mapach w sposób nie licujący z europejską wiedzą geograficzną i technikami kartograficznymi, to dlatego, że w swej istocie był on konstruktem kosmopolitycznym, w którym przestrzenne odwzorowanie pełniło drugorzędną rolę. W tym znaczeniu to nie tyle królestwo chińskie było światem, co cały świat, zbiegał się w centralnym punkcie, jakim był cesarski tron²³.



Fig. 5. Mapa świata otwierająca atlas *Theatrum orbis therrarum* (1592) Abrahama Orteliusa.



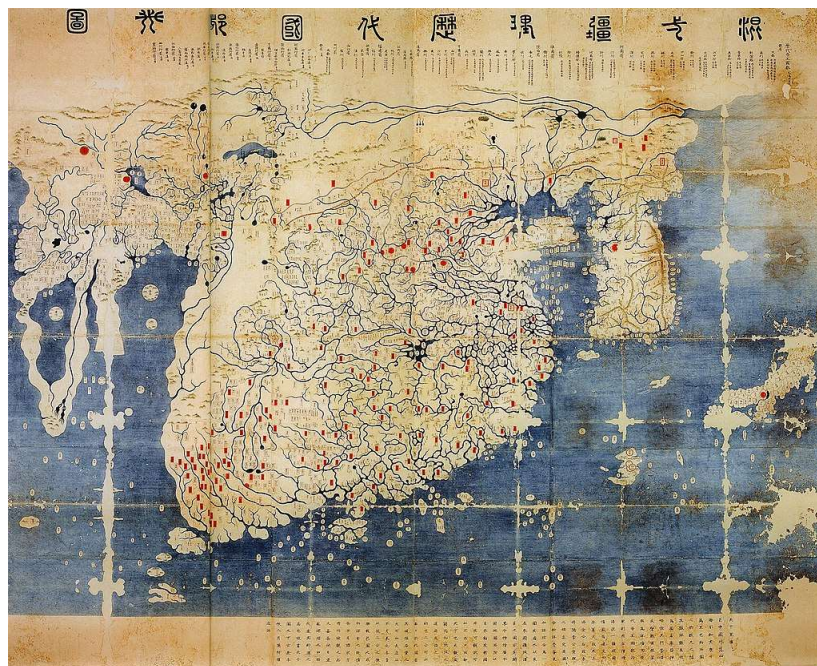
Fig. 6. „Mapa dziewięciu miast granicznych, dziesiątki tysięcy krajów, ludzkich śladów i szlaków wielkiej dynastii Ming” (1644).

Zgodnie z akomodacjonistyczną logiką, Ricci postanowił poczynić ustępstwo na rzecz chińskiej kosmografii, wykonując kolejną wersję mapy, na której Chiny zostały umieszczone w centralnym punkcie (fig. 8). Otwarcie arbitralny gest, pozwalający przesunąć samo centrum świata, mógł być nie mniej szokujący, co marginalizacja Państwa Środka. Jednak rzeczą oczywistą jest to, że z punktu widzenia zachodniej kartografii, zainteresowanej geometrycznym odwzorowaniem świata niewiele się zmieniło

²³ Należy tutaj dodać, że chińska kartografia posługiwała się kilkoma rodzajami, obok map kosmograficznych, które istotnie zdawały się dość swobodnie traktować rzeczywiste położenie i rozmiar krajów położonych poza bezpośrednią strefą chińskich wpływów. Mapy administracyjne, posługujące się układem współrzędnych do określenia dokładnego położenia danego miejsca znane były na kilkaset lat przed przybyciem Jezuitów. Istniały też mapy świata, oparte na kompilacjach różnych źródeł, które dawały pewne wyobrażenie o eurazjatyckim świecie, najsłynniejszą z nich jest *damingguotu* („Mapa Krajów Wielkiej Dynastii Ming”; por fig. 7). Wiele wskazuje na to, że przynajmniej do końca siedemnastego wieku, zachodnia kartografia nie wywarła dużego wpływu na mapowanie świata przez chińskich geografów (zob. Cordel Yee, „Traditional Chinese Cartography and the Myth of Westernization” W: John Harley, David Woodward et. al., *Cartography in Traditional East and Southeast Asian Societies*, 1994).

poza parametrami, wyznaczających pozycję poszczególnych miejsc. Jeśli więc chińskie mapy przedstawiały koncentryczną strukturę zależności, o tyle mapa Ricciego opierała się na uniezależnieniu geometrycznego centrum od centrum etno-politycznego²⁴.

Jednak etno-polityczne centrum nie tyle zostaje unieważnione, co usuwa się w cień. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dla Ricciego centralnym punktem odniesienia zarówno kulturowo jak i politycznie nadal pozostawał Rzym. Pozorna nieobecność usuniętego z mapy obserwatora nie oznaczała zaniku uprzywilejowanej perspektywy w sensie geometrycznym. Mapa nadal zachowywała swoje



„Mapa Krajów Wielkiej Dynastii Ming” (kopia *kangnido*, mapy sporządzonej w 1402 roku).

kosmograficzne funkcje, a nawet je wzmacniała, gdyż obserwator znajdował się teraz na zewnątrz, w tym samym miejscu, które w ćwiczeniach duchowych pozwalało ogarnąć jednym spojrzeniem cały okrąg ziemski. Istotą sporządzonej przez Ricciego mapy było więc zamarkowanie etno-politycznych funkcji, jaką pełniła mapa chińska poprzez pozbawienie jej wszelkiej kosmograficznej treści. W efekcie powstawała jeszcze jedna warstwa pozoru, pod którą można było „ukryć krzyż” :

Doprawdy – pisze Ricci w swoich wspomnieniach – w tamtym czasie i w tych konkretnych okolicznościach nie można było dokonać bardziej stosownego odkrycia, które nadawałoby się do przyjęcia wiary²⁵.

²⁴ Por. Walter Mignolo, *Darker Side...*, dz. cyt. s. 220-222.

²⁵ Matteo Ricci, Nicolas Trigault, *Journals...*, dz. cyt., s. 167-168.

Nie ma więc w zasadzie różnicy pomiędzy jezuicką grą z chińską tożsamością a przystrojeniem zachodniej wizji świata w chińską kosmografię. Na nowej mapie Chiny nie tyle zastępują Europę w centrum mapy, co zajmują miejsce tradycyjnie dla niej zarezerwowane, zachowując pozór własnej kulturowej odrębności. W rzeczywistości Zachód – obejmujący zarówno Europę jak i Jerozolimę – pozostaje niewzruszenie na swoim miejscu.



Fig. 8. *Mappa mundi* Matteo Ricciego. Wersja z 1602.