

Janusz Smołucha

<http://orcid.org/0000-0003-2633-7093>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

janusz.smolucha@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4401.34

Powstanie, status i znaczenie społeczności żydowskiej
w Państwie Środka według relacji polskiego jezuita
Tomasza Szpota Dunina zawartych w dziele
*Historiae Sinarum Imperii**

STRESZCZENIE

W artykule poruszona jest kwestia powstania, statusu i znaczenia społeczności żydowskiej w Chinach, z którą zetknęli się w czasie swojej działalności w epoce nowożytnej misjonarze jezuita. Główny materiał badawczy zaczerpnięty został z relacji polskiego jezuita Tomasza Szpota Dunina w jego dziele *Historiae Sinarum Imperii*. Tekst koncentruje się na spotkaniach jezuita z misjonarzami z różnymi grupami etnicznymi i narodowymi w Chinach XVI i XVII w. Autor opisał pochodzenie społeczności żydowskiej, przypuszczalnie przybyłej do Chin na początku wieków średnich drogą morską wraz z muzułmańskimi handlarzami, ich osiedlenie się w dużych ośrodkach miejskich oraz integrację z chińskim społeczeństwem. Treść artykułu uzupełniona została o fragment relacji Matteo Ricciego ze spotkania z przedstawicielem społeczności żydowskiej z miasta Kaifeng, która została przedstawiona w analizowanym dziele Tomasza Szpota.

SŁOWA KLUCZE: Chiny, Żydzi, Kaifeng, jezuita, Matteo Ricci, Tomasz Szpot Dunin

* Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu Nds/531051/2021/2022, nazwa *Chiny i ich sąsiedzi w dziele „Historia Sinarum” polskiego jezuita Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

ABSTRACT

The Inception, Status, and Significance of the Jewish Community in the Middle Kingdom According to the Commentary of Polish Jesuit Tomasz Szpot Dunin in the Work *Historiae Sinarum Imperii*

The article explores the issue of the formation, status, and significance of the Jewish community in China, encountered by Jesuits, pending their missionary activities in the early modern period. The primary research reference is drawn from the account of the Polish Jesuit Tomasz Szpot Dunin in his work *Historiae Sinarum Imperii*. The study focuses on the encounters of Jesuit missionaries with various ethnic and national groups in China during the 16th and 17th centuries. The author recounts the origins of the Jewish community, presumably arriving in China in the early Middle Ages, by sea route, along with Muslim traders, their settlement in major urban centers, and integration with Chinese society. The article is supplemented with excerpts from Matteo Ricci's account of his meeting with a representative of the Jewish community from the city of Kaifeng, as presented in Tomasz Szpot Dunin's analyzed work.

KEYWORDS: China, Jews, Kaifeng, Jesuits, Matteo Ricci, Tomasz Szpot Dunin

Misjonarze jezuicy działający na terenie Chin w XVI i XVII w. zetknęli się z wieloma narodowościami i ludami zamieszkującymi ten rozległy kraj. Współczesne Chiny oficjalnie uznają 56 grup etnicznych (Zang, 2015). W XVII w., w okresie przejścia od dynastii Ming do Qing, obecne były zarówno znane dzisiaj grupy, jak i mniejsze wspólnoty etniczne, które mogły się różnić pod względem języka, kultury, religii i tradycji, co utrudnia zastosowanie współczesnych metod kwalifikacji. Zdecydowana większość mieszkańców Państwa Środka należała w tamtych czasach do grupy plemiennej Han, która stanowiła niemal 95% ogółu populacji imperium. Ludność ta posiadała długą historię i kulturę, a język Hanów – mandaryński – był dominującym językiem w całym kraju. Matecznikiem Hanów był centralnie położony w Chinach obszar na wschód od rzeki Huang He (Żółtej Rzeki), ale w ciągu wieków rozprzestrzeleni się oni na inne regiony. Przedstawiciele tego ludu odgrywali główną rolę w społeczeństwie, kulturze i polityce kraju wywierając dominujący wpływ na rozwój i kształtowanie się chińskiej cywilizacji. Zajmowali się oni głównie rolnictwem, rzemiosłem, handlem i rybołówstwem. Większość urzędników i administracji stanowili również Hanowie. System egzaminów cesarskich, który wyłaniał urzędników, był także zdominowany przez tę ludność. Pozostałą część ówczesnej populacji Chin tworzyły o wiele mniejsze – autochtoniczne – grupy etniczne i narodowe (Smith, 2015).

Ogólnie rzecz biorąc, zasadą było, że im bardziej obszar był położony na obrzeżach, tym bardziej zróżnicowana była jego populacja. W epoce nowożytnej w Chinach wyraźnie dostrzegalny jest wpływ topografii na kształtowanie się kultur i tożsamości etnicznych „mniejszości”, szczególnie na obszarach przygranicznych. W południowej części kraju najważniejsze były grupy etniczne Zhuang (w Guangxi i Yunnan) (Gawlikowski, 2002), Yi (w Syczuanie i Yunnan) oraz Miao (w Guizhou, Yunnan i Hunan). Wśród tych ostatnich popularny był taoizm (Crossley, Siu i Sutton, 2006). Północno-zachodnie regiony Chin zamieszkiwały zwarte społeczności Hui (w Gansu) i Ujgurów (w Xinjiang), wśród których od wczesnego średniowiecza dominował islam. Religia ta była również wyznawana przez arabskich kupców, spotykanych w portach morskich na południowym wybrzeżu (Mungello, 2009).

W zachodniej części Państwa Środka misjonarze jezuicki zetknęli się z Tybetańczykami. Byli oni wyznawcami buddyzmu promieniującego z oddalonych od świata zewnętrznego, położonych w wysokich górach, ośrodków klasztornych. Niechętnego stosunku do tej religii nie ukrywał jeden z najważniejszych pionierów misji jezuickich w Chinach Matteo Ricci, który opisywał ją jako „idolatrię” i „bałwochwalstwo”. Pogłębionej wiedzy na temat religii i kultury tybetańskiej dostarczyła misja założona w Tybecie przez portugalskiego jezuitę António de Andrade (1580–1634) w 1625 r. (Hosne, 2016).

Blisko północnych granic Chin przeważali Mongołowie, których jezuicki kronikarze tamtych czasów dzielili na Mongołów Wschodnich i Mongołów Zachodnich (Antonucci, 2015; Antonucci, 2017; Dong, 2020). Prowadząc koczowniczy tryb życia, Mongołowie byli bardziej wojowniczy od swoich południowych sąsiadów. Rolnictwo i handel było bowiem nie tylko źródłem utrzymania dla dominujących w Chinach Hanów, ale także głównym elementem ich życia społecznego i kulturowego. Wykorzystując pokojowe nastawienie ludności Han, Mongołom udało się zawiązać Chinami, a ich panowanie było najbardziej znaczące za czasów dynastii Yuan (1279–1368). Została ona założona przez Kubilaję-chana, wnuka Czyngis-chana, który podbił Chiny po serii militarnych wypraw zdobywczych. Trwające blisko 100 lat panowanie Mongołów wywarło duży wpływ na rozwój kulturalny i gospodarczy Państwa Środka. Nastąpił wówczas wzrost rozwoju handlu i wymiany kulturowej, przy wykorzystaniu słynnego jedwabnego szlaku, który od wieków łączył Chiny z Bliskim Wschodem i Europą. Dynastia Yuan upadła w 1368 r. w wyniku ludowego powstania, które doprowadziło do władzy chińską dynastię Ming (1368–1644) (McCausland, 2015; Hucker, 1978).

Osobną grupę etniczną stanowili Mandżurowie – naród pochodzenia tunguskiego. Ich korzenie sięgają ludów, które zamieszkiwały obszar

dzisiejszych północno-wschodnich Chin, regionu znanego pod nazwą Mandżuria. W połowie XVII w. Mandżurom udało się uzyskać znaczącą pozycję polityczną, zakładając dynastię Qing, której władza w Chinach przetrwała aż do 1912 r. Rządy tej dynastii okazały się długotrwałe ze względu na hybrydową formułę stworzonego przez nią imperium. Mandżurscy zdobywcy narzucili dotychczasowej arystokracji urzędniczej Han nową elitę, składającą się częściowo z członków rodziny cesarskiej, jak również z krewnych i powinowatych dowódców kluczowych jednostek wojskowych. Te ostatnie były zorganizowane według etnicznego klucza, co dodatkowo podkreślało wielonarodowy charakter państwa Qingów (Mungello, 2009). Element rasowy w tym systemie polegał na ustanowieniu hierarchii etnicznej, z Mandżurami na najwyższym szczeblu. W ramach tego układu różnym grupom etnicznym przypisano specyficzne role w strukturze państwowej: Chińczycy odpowiadali za kwestie gospodarcze i administracyjne, Mongołowie i Koreańczycy zajmowali się sprawami wojskowymi, a Tybetańczycy – z uwagi na wspólne z Mandżurami i Mongołami wyznawanie tybetańskiego buddyzmu – odpowiedzialni byli za sprawy religijne (Bayer i Dziak, 2015).

Jezuici zauważyli, że większość Chińczyków była przywiązana do konfucjanizmu. Chociaż nie była to religia w ścisłym znaczeniu tego słowa, konfucjanizm wywierał ogromny wpływ na kulturę i etykę całego społeczeństwa Państwa Środka. Skupiał się na moralności, etyce społecznej i odpowiednim zachowaniu, a także na szacunku dla starszych i przodków. W pewnym sensie uzupełniał go taoizm, religia i filozofia koncentrująca się na wprowadzaniu harmonii z naturą, dążeniu do duchowego oświecenia i praktykach medytacyjnych. Jedną z głównych religii praktykowanych również wśród Hanów stał się buddyzm, obejmujący szeroki zakres praktyk, szkół myślowych i tradycji.

Analizowane dzieło Tomasza Szpota Dunina skupia się w swojej zasadniczej części na mandżurskim podboju i pierwszych dziesięcioleciach stabilizacji nowej władzy w Chinach, a także na przebudowie państwa według opisanych wcześniej zasad. Zainteresowanie sytuacją społeczną, etniczną i religijną kraju angażowało jezuitów, którzy ze względu na potrzebę rozpoznania możliwości chrystianizacji Chin dokładnie ją analizowali. W każdej z wymienionych grup etnicznych szanse na chrystianizację były oceniane inaczej. W autorytarnie rządzonych Chinach pełne prawa religijne posiadały wyłącznie stare, usankcjonowane tradycją kulty, wśród których chrześcijaństwo się nie znajdowało.

Dopiero odkrycie nestoriańskiej steli w Xi'an w 1625 r. otworzyło możliwości dla odmiennego postrzegania chrześcijaństwa przez społeczeństwo i rząd chiński. Jezuici, wykorzystując ten artefakt, podkreślali jego zgodność z tradycyjnymi chińskimi wartościami, takimi jak szacunek dla

historycznej ciągłości i konserwatyizmu. Tomasz Szpot Dunin w swoich pracach zwracał uwagę na kluczowe znaczenie tego odkrycia, podkreślając, że świadczy ono o dawnej obecności chrześcijaństwa w Chinach, co pozwalało umieścić je wówczas na równi z takimi religiami jak taoizm, buddyzm czy konfucjanizm (Wadas, 2023).

W przesyłanych do Rzymu jezuickich listach i traktatach ukazujących skomplikowaną rzeczywistość religijną w krajach Azji Północno-Wschodniej natrafić można na pojedyncze informacje o obecności chrześcijan na tamtym terenie na długo przed odnalezieniem wspomnianej wyżej steli. Można je znaleźć m.in. w tekstach włoskiego jezuitę Matteo Ricciego. Wszystko wskazuje na to, że był on także głównym źródłem informacji dla Tomasza Szpota Dunina, który wykorzystał je przy pisaniu pierwszego tomu swojego dzieła *Historiae Sinarum Imperii*. Wśród tych materiałów znajduje się ciekawa zapiska odnosząca się do istnienia w jednym z chińskich miast imigranckiej społeczności Żydów, która przez wiele wieków praktykowała tradycje starotestamentowe (Jap. Sin. 102, f. 137r-138v).

Informacje Matteo Ricciego wzbudziły zrozumiałe zainteresowanie ówczesnych kronikarzy i historyków zajmujących się jezuickimi misjami. Nie mógł pominąć ich w swoim dziele również Tomasz Szpot. Późniejsze studia na ten temat wykazały, że grupa żydowskich imigrantów pojawiła się w Chinach już w okresie panowania dynastii Tang (618–907). Przybyli oni drogą morską na południowe wybrzeże wraz z energicznymi kupcami muzułmańskimi. Jeden z arabskich tekstów autorstwa Abu-Zajda podaje informację o masakrze muzułmanów, chrześcijan i Żydów w 878 r. w Kantonie (Wong i Yasharpour, 2011).

Prawdopodobnie przed 1120 r. Żydzi zaczęli się pojawiać w Kaifeng, ówczesnej chińskiej stolicy. Podróżowali małymi grupami zarówno drogą lądową, jak i morską. Według ich własnych relacji przybyli z Indii jako kupcy bawełny (Eber, 1993). Kaifeng było ludnym miastem handlowym i przemysłowym, ważnym węzłem komunikacyjnym na przecięciu dróg lądowych i rzecznych. Prężny handel łączył tę metropolię ze wschodnim wybrzeżem i deltą Jangcy z najważniejszymi miastami portowymi. Z tego też powodu żydowscy kupcy uznali za pożądane posiadanie stałych przedstawicieli biznesowych w tym mieście. Obcy przybysze, którymi byli wyłącznie mężczyźni, szybko zaczęli przechodzić proces integracji z chińskim społeczeństwem. Żydzi, wchodząc w związki małżeńskie z miejscowymi kobietami, otrzymali chińskie nazwiska i zostali poddani procesowi formacji w rodzinne lineáže. Członkowie tych rodów starali się podtrzymywać tradycje kupieckie, ale z czasem próbowali swoich sił w administracji i wojsku. Gdy jednostki uczestniczyły w oficjalnych egzaminach, zdobywały stopnie i były przydzielane do stanowisk, ich rodziny również korzystały i wzrastały w statusie. Ponadto Żydzi byli

najwyraźniej aktywni we wszystkich dziedzinach życia jako kupcy, rzemieślnicy i urzędnicy państwowi (Loewenthal, 1988; Eber, 1993; Leslie, 1972).

Źródła z okresu rządów mongolskiej dynastii Yuan (1279–1368) wskazują na występowanie Żydów, wspólnie z muzułmanami, w dużych ośrodkach targowych Chin. Aktywni byli oni m.in. w Hangzhou, Ningbo i Pekinie, gdzie płacili trybut w formie tkanin wytworzonych z bawełny. Według wszelkiego prawdopodobieństwa specjalizowali się oni w produkcji i zdobieniu takich tkanin, w tym barwieniu i nadruku kolorowych wzorów. Wspominają o nich zachodni podróżnicy, w tym m.in. Marco Polo, który widział ich w 1286 r. w Pekinie (Xu, 2010).

Ograniczenie międzynarodowych kontaktów przez Chiny w okresie dynastii Ming jako reakcji na zagraniczną dominację po otwartym okresie Sung i Yuan miało dla tej społeczności dramatyczne skutki. Żydowska mniejszość była izolowana, jej członkowie stopniowo wymierali lub byli asymilowani przez swoich chińskich i muzułmańskich sąsiadów. Przerwanie kontaktów z zagranicznymi współwyznawcami doprowadziło do powolnej utraty ich tradycji. Tylko w mieście Kaifeng przetrwała niewielka wspólnota żydowskich imigrantów, a ślady ich obecności w innych miejscach zostały zatarte (Löwenthal, 1946; Leslie, 1972). Było dziełem przypadku, że jeden z przedstawicieli tej społeczności dotarł do Matteo Ricciego i opowiedział mu historię swojej rodziny. Poniżej umieszczam wersję tej opowieści spisaną przez Tomasza Szpota Dunina w I tomie jego *Historiae Sinarum Imperii*. Przytoczona historia oparta została na tłumaczonym na łacinę tekście Matteo Ricciego opublikowanym drukiem w 1615 r. w Augsburgu, przez francuskiego jezuitę Nicolasa Trigault, pod tytułem *De christiana expeditione apud Sinas suscepta a Societate Jesu* (s. 118–123). Tomasz Szpot wykorzystał też pierwotne źródła autorstwa Ricciego, w tym jego listy i sprawozdania, przesyłane do Rzymu i przechowywane w jezuitskich archiwach¹.

Fragment tekstu Tomasza Szpota Dunina z Jap. Sin. 102 poświęcony spotkaniu Matteo Ricciego z przedstawicielem gminy żydowskiej z Kaifeng².

W tym czasie rozchodziła się, zarówno w Indiach Zachodnich, jak i między mandarynami, fałszywa wieść o rozmowach Ricciego z cesarzem

1 Materiały przesyłane z Chin przez Matteo Ricciego zostały zebrane i zredagowane po raz pierwszy przez Pietro Tacchi Venturiego w dwóch tomach zatytułowanych *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.* (Macerata 1911–1913). Interesujący nas fragment odnoszący się do relacji o społeczności żydowskiej w Chinach umieszczony został w tomie 1 na s. 468–473; Por. *Fonti Ricciane*, 1949, s. 316–325; zob. także Malek, red., 2000, s. 82–83.

2 Konsultacja filologiczna przekładu – dr Katarzyna Gara.

Vanlye³ i nic innego niż podziw i zdumienie z powodu tak wielkiej królewskiej łaski wobec jednego obcego człowieka przez nich było opisywane. A prawda powstała dzięki drukowanym książkom Ricciego rozpowszechnionym w prowincjach w wielu egzemplarzach, poza wyjątkowym szacunkiem i uznaniem, jakimi cieszył się wśród wszystkich, przyciągała do niego do tego stopnia, że nikt nie przybywał do Pekinu z pozostałych prowincji z innego powodu, niż po to, żeby poznać człowieka tak wielkiej mądrości i cnoty.

Jedna z tych ksiąg, o prawie boskim, trafiła do rąk pewnego Hebrajczyka o imieniu Ngai⁴, liczącego lat 60, który mieszkał w Caifum⁵, stolicy prowincji Honan. Był on do tego stopnia biegły w nauce chińskiej, że został podniesiony do rangi chiugin⁶, czyli magistra i licencjata. Z tego powodu został usunięty przez innych Hebrajczyków z synagogi, ponieważ zamienił Mojżesza na Konfucjusza. Po lekturze tej księgi Ricciego doszedł on do przekonania, że są tego samego wyznania i celowo przybył do Pekinu w czerwcu 1605 roku. Przy pierwszym spotkaniu z Riccim, przepelniony wielką radością, zawołał: Panie, jesteśmy braćmi! I pozdrowił go, okazując wyrazy najczulszej miłości (Jap. Sin. 102, f. 137r).

Na podstawie rysów jego twarzy, innych niż Chińczyków, Ricci sądził, że jest to jakiś chrześcijanin, pochodzący z odległych regionów Chin. Przyjął go niezwykle uprzejmie, zgodnie ze swoim zwyczajem, tak jak przyjmował mandarynów, wprowadził do kaplicy domowej (pałacowej), w której znajdował się na ołtarzu, ponieważ obchodzona była oktawa święta Jana Chrzciciela, wizerunek Matki Boskiej, z siedzącym w jej ramionach małym Jezusem oraz św. Janem pochylającym się do jej stóp. Widząc to, Hebrajczyk utwierdził się w swojej opinii na temat Ricciego, myśląc, że ten wizerunek to Rebeka ze swoimi synami Jakubem i Eza-wem. Zwracając się do Ricciego, powiedział, że chociaż nie jest w jego zwyczaju oddawać cześć obrazom, to jednak: „kłaniam się naszym ojcom i okazuję należny szacunek”.

Potem zobaczył obrazy czterech ewangelistów i zapytał Ricciego, czy któraś z tych postaci ma związek z tymi dwoma małymi chłopcami? A kiedy otrzymał odpowiedź, że z tym, który znajdował się w ramionach Matki, uznał, że mógł to być któryś z dwunastu synów patriarchy Jakuba. Gdy Ricci to usłyszał, zrozumiał, o co chodzi. Zaprowadził go do swojego pokoju i zapytał, czy jest on chrześcijaninem czy Żydem? Ten zaprzeczył

3 Cesarz Wanli (萬曆帝). Panował w latach 1572–1620.

4 Badania chińskich źródeł wykazały, że prawdopodobnym informatorem Matteo Ricciego był Ngai Tien, który zdobył stopień licencjusza w 1573 r. Pelliot, 1921, s. 32–39; w literaturze historycznej nazywany jest też T'ien, Dehergne i Leslie, 1980, s. 29.

5 Kajfeng (開封). Miasto w prowincji Henan. Stolica północnej dynastii Song (960–1127).

6 Prawdopodobnie Xiuciai (秀才): tytuł nadawany po zdaniu egzaminu na poziomie powiatowym. Oznaczał uznanie za utalentowanego literata i dawał pewne przywileje, takie jak zwolnienie z pewnych podatków (Lach i Van Kley, 1993).

jednemu i drugiemu i powiedział, że jest Izraelitą. Nie wiedział bowiem, co oznaczają słowa „judejczyk” i „chrześcijanin”. Dlatego wtedy Ricci otwarcie przyznał się, że jest czcicielem Mesjasza, który umarł dla zbawienia rodu ludzkiego. Wytłumaczył mu, kim są osoby, których wizerunki widział, a wtedy cała owa radość, jaką okazywał Hebrajczyk, zniknęła z jego twarzy. Mimo to Ricci okazał mu tę samą uprzejmość, pokazał mu księgi drukowane w językach hebrajskim, greckim, łacińskim i chaldejskim.

Kiedy Hebrajczyk Ngan je zobaczył, rozpoznał, że zawarte jest w nich Pismo Święte i jego język hebrajski. Jednak nie potrafił przeczytać żadnej litery, nie mówiąc o słowie. Powiedział, że ma dwóch braci w Caifum i jeden z nich dobrze zna język hebrajski. Przyznał, że on sam zaniedbał zgłębianie tego języka, a nawet zamierzał odrzucić i porzucić wiarę hebrajską, gdyby tylko mógł uzyskać stopień zinfu⁷, czyli doktora w naukach chińskich. Potem odpowiedział na pytanie Ricciego: W Caifum mieszka tylko dziesięć rodzin Izraelitów, które mają synagogę wzniesioną kosztem dziesięciu tysięcy funtów, naprawdę dużej sumy pieniężnej w Chinach.

W tej synagodze między zawsze płonącymi świecami przechowywany był Pięcioksiąg samego Mojżesza, spisany na pergaminie. Jest to spuścizna po przodkach, którzy przybyli do Chin z Tatarami Zachodnimi. W tym samym czasie pojawili się w Chinach muzułmanie ze swoim Koranem oraz chrześcijanie z Krzyżem. Chrześcijanie mieszkają w prowincjach Xansi i Xensi, a w Caifum pozostało ich niewielu. Nie wiedzą oni nawet, kim jest Chrystus. Nazywają ich „Terzani”, dlatego że chyba przybyli do Chin z jakiegoś kraju, który nazywany był „Terza”. Ze względu na krzyż, którego kształt oznacza u Chińczyków cyfrę dziesięć, ich wiarę nazywa się po chińsku Sce-zu⁸.

W czasach rozkwitu chrześcijanie ci mieli okazały kościół w mieście Caifum, usunięty potem na skutek prześladowań muzułmańskich. Z powodu ich fałszywych oskarżeń do trybunałów, wynikających z nienawiści do religii chrześcijańskiej, jakoby chrześcijanie wzniecali zamieszki i bunty (byli to bowiem ludzie mężni na wojnie i dobrze uzbrojeni), stracili odwagę, pokonani przez strach, przeszli na wiarę chińską, muzułmańską lub hebrajską. Kościół ich został przejęty przez bonzów buddyjskich i poświęcony pewnemu bożkowi.

Ci, którzy jeszcze potajemnie wyznają religię chrześcijańską, niczego z niej nie zachowali, poza samą czią wobec Krzyża, którym naznaczają na czole swoje noworodki. Wierzą, że ten znak odpędza złe czary i inne nieszczęścia (Jap. Sin. 102, f. 137v) .

7 進士 (jinshi) był to najwyższy tytuł naukowy nadawany uczonemu po pomyślnym zdaniu egzaminów w stolicy cesarstwa. W czasach Ming i Qing był to Pekin (Elman, 2000).

8 W języku chińskim słowo „shí” (十) oznacza dziesięć i może być przedstawione w formie krzyża. „Zu” (祖) w języku chińskim oznacza natomiast „przodek” lub „założyciel”. W kontekście religijnym lub filozoficznym „zu” może się odnosić do założyciela szkoły myśli lub religii.

Mają zwyczaj oznaczać tym samym znakiem krzyża pokarmy, napoje, kiedy je biorą do rąk, a także inne rzeczy, jakich używają. Na pytanie, dlaczego tak robią, odpowiadają, że postępują zgodnie ze zwyczajem swoich przodków.

Hebrajczyk Ngan po spędzeniu kilku godzin na opowiadaniach i rozmowach oraz podaniu na piśmie imion chrześcijan, którzy mieszkają w Caifum, pożegnał się z Riccim. Po kilku tygodniach przysłał do niego jednego z tych chrześcijan, ze znakomitej rodziny Cian. Jego brat sprawował funkcję prefekta skarbcza cesarskiego w Nankinie, mimo tego, że był przyjacielem i zwolennikiem przebywających tam Ojców Towarzystwa Jezusowego. Nigdy jednak nie wyjawiał, że pochodzi z rodziny dawniej chrześcijańskiej, aby nie być uważany za obcokrajowca wśród Chińczyków. Dlatego ten chrześcijanin tylko z nazwy ze względu na swoich przodków, kiedy wyruszał z Caifum, by objąć stanowisko prefekta, jakie powierza się tym, którzy posiadają stopień naukowy, został skierowany przez Hebrajczyka Ngan do Ricciego.

Kiedy przybył do niego, zauważywszy krzyż zawieszony nad drzwiami domu, w niezwykle sposób ucieszył się i okazał mu głęboki szacunek. Potem, dokonawszy zgodnie z chińską uprzejmością ceremonii [powitalnych], przystąpił do rozmowy z Riccim. Kiedy ten opowiadał o religii jego przodków, słuchał z podziwem, wzdychając i roniąc łzy. Obwiniał swoich przodków o zaniedbanie, bo religii, którą sami wyznawali, nie przekazali potomnym. Chciał słuchać od podstaw Prawa Bożego i chociaż miał już wiele żon, to jednak dawał dużą nadzieję na nawrócenie. I spełniłby tę nadzieję, ponieważ był człowiekiem zdolnym i prawym, ale za sześć dni miał otrzymać dyplom prefekta. Został zmuszony wyruszyć do Pekinu nieochrzczony. Obiecał jednak Ricciemu, że poszuka w prowincji Xensi innych chrześcijan przy Wielkim Murze Chińskim, gdzie otrzymał prefekturę. Czy Jednak to zrobił albo czy sam przyjął chrzest, o tym już żadna wiadomość do Ricciego nie dotarła.

Ricci, mając pewność, że przy Wielkim Murze tak jak w Caifum żyją chrześcijanie przynajmniej z nazwy, pozostawił tych ostatnich na lepsze czasy, a do tych pierwszych wysłał jednego z braci swojego zgromadzenia wraz jednym neofitą, człowiekiem rozważnym i uczonym, w celu wybadania nastawienia do przyjęcia religii chrześcijańskiej, zarówno ich, jak i Hebrajczyków. I rzeczywiście, Arcykapłan Żydów przyjął tych posłów Ricciego razem z jego listem bardzo uprzejmie, i ucieszył się, że w liście Ricciego przeczytał, iż ten posiada całe Pismo Święte Starego Testamentu. Kiedy jednak przeszedł do czytania o Nowym Testamencie i tego, co Ricci napisał o Mesjaszu, potrząsając głową z pogardą zgrzybiały starzec [powiedział]: Jeszcze dziesięć tysięcy lat pozostaje do nadejścia Mesjasza. Kiedy to wyrzekł, przestał czytać list dalej.

Kiedy natomiast ci sami posłowie od Ricciego przybyli do owych chrześcijan, spotkali się z innym nastawieniem, niż się spodziewali.

Bowiem czy to ze względu na obawę przed podejrzeniami, czy też z godnego pożałowania wstydzania się swego pochodzenia od cudzoziemskich przodków, bo nie byłoby powszechnie uważani za prawowitych Chińczyków, owi nieszczęśnicy, nie chcieli dopuścić do siebie tego, co im ofiarowywano, ani tych, co przynosili im wieczne zbawienie duszy. W końcu brat wraz z neofitą powrócił do Pekinu. Niedługo potem przybyli do Pekinu z Caifum trzej Hebrajscy młodzieńcy, zdolni i gotowi do poznania prawdy. Ricci przyjął ich łaskawie w swoim domu i wyjaśnił w wielkim skrócie tajemnice wiary Chrystusowej. Kiedy ujrzeli w kaplicy Matkę Przenajświętszą z maleńkim Jezusem i usłyszeli, że jest to Matka Mesjasza, z najgłębszym szacunkiem okazali cześć obrazowi, a raczej Mesjaszowi i jego Matce na obrazie.

Potem z żalem opowiedzieli o śmierci swojego arcykapłana i o jego następcy, który był jego synem i był gorszy od niego. Był to człowiek nieokrzesany, zarówno co do wiary mojżeszowej, jak i hebrajskiego języka. Uważali, że z tego powodu przejdzie na wiarę muzułmańską albo inną wiarę chińską (Jap. Sin. 102, f. 138r.). Mówili, że chętnie przyjmą wiarę chrześcijańską, aby tylko zdjęła z nich ogromne ciężary wiary mojżeszowej, w szczególności obrzezanie, bo z tego powodu Chińczycy uważali, że ojcowie są okrutni wobec swoich nowo narodzonych synów. Słyszając to, Ricci pocieszał ich, przede wszystkim zapewniając, że wiara chrześcijańska nie nakłada na nich takich obowiązków jak obrzezanie, do którego zmuszało ich prawo Mojżeszowe. Jednakże, ponieważ w tamtym czasie niczego nie mógł przesądzić, dał im księgę nauki chrześcijańskiej, aby mogli ją szerzyć wśród swoich, obiecując, że jeśli tylko nie będzie przeszkód ze strony prefekta tego miasta, wroga imienia chrześcijańskiego, wyśle do nich któregoś z ojców misjonarzy (Jap. Sin. 102, f. 138v.).

BIBLIOGRAFIA

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Jap. Sin.102.

Źródła drukowane

Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579–1615) (1949), t. 2, ed. P.M. d'Elia. Roma: La Libreria dello Stato.

Ricci, M. i Trigault, N. (1615). *De christiana expeditione apud Sinas suscepta a Societate Jesu*. Augsburg.

Tacchi Venturi, P. (1911). *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Macerata: Stab. Tip. Giorgetti.

Opracowania

- Antonucci, D. (2015). The “Eastern Tartars” in Jesuit Sources. News from Visitor Manuel de Azevedo. *Central Asiatic Journal*, nr 58/1–2, 17–132.
- Antonucci, D. (2017). Ferdinand Verbiest, Antoine Thomas and the Idea of Spreading Christianity into Tartary. *Leuven Chinese Studies*, nr 39, 77–104.
- Bayer, J. i Dziak, WJ. (2015). *Tybet. Szkice z dziejów chińsko-tybetańskich*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Crossley, P.K., Siu, H.F. i Sutton, D.S. (red.) (2006). *Empire at the Margins. Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Dong, Shaoxin (2020). The Tartars in European Missionary Writings of the Seventeenth Century. W: *Foreign Devils and Philosophers. Cultural Encounters between the Chinese, the Dutch, and Other Europeans, 1590-1800*. Leiden–Boston: Brill, 82–103.
- Eber, I. (1993). K’aifeng Jews Revisited. Sinification as Affirmation of Identity. *Monumenta Serica*, nr 41, 231–247.
- Elman, B.A. (2000). *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- From Kaifeng to Shanghai. *Jews in China* (2000), ed. Roman Malek, Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute.
- Gawlikowski, K. (2002). Azja Południowo-Wschodnia jako region historyczno-kulturowy. *Azja – Pacyfik*, nr 5, 9–32.
- Hosne, A.C. (2016). The Jesuit presence in Tibet against the backdrop of the China mission. Different approaches to Buddhism (16th–18th centuries). *Anais de história de além-mar*, nr 17, 223–244.
- Hucker, C.O. (1978). *The Ming Dynasty its Origins and Evolving Institutions*. University of Michigan Press.
- Lach, D.F. i Van Kley, E.J. (1993). *Asia in the Making of Europe. Volume 3. A Century of Advance*. Chicago–London: The University of California Press.
- Leslie, D. (1972). *Survival of the Chinese Jews. the Jewish community of Kaifeng*. Leiden: Brill.
- Loewenthal, R. (1988). The Jews in China. An Annotated Bibliography. W: M. Pollak (red.), *The Sino-Judaic Bibliographies of Rudolf Loewenthal*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 9–159.
- Löwenthal, R. (1946). The Early Jews in China. An Annotated Bibliography. *Folklore Studies*, nr 5, 353–398.
- McCausland, S. (2015). *The Mongol Century. Visual Cultures of Yuan China, 1271–1368*. London: Reaktion Books.
- Mungello, D.E. (2009). *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham–Boulder–New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

- Pelliot, P. (1921). Le juif Ngai, informateur du P. Mathieu Ricci. *T'oung Pao*, nr 20/1, 32–39.
- Smith, R.J. (2015). *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*. Lanham–Boulder–New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- T'ien, Ai, Dehergne, J. i Leslie, D.D. (1980). *Juifs de Chine. À travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*. Roma: Institutum Historicum S.I.
- Wadas, H. (2023). Odkrycie i znaczenie steli z Xi'an dla misji jezuickich w Chinach w XVII w. w ujęciu „Historiae Sinarum Imperii” Tomasza Szpota Dunina SJ (1644–1713). *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, nr 29/4, 75–87.
- Wong, Fook-Kong i Yasharpour, D. (2011). *The Haggadah of the Kaifeng Jews of China*. Leiden–Boston: Brill.
- Xu, Xin (2010). Tracing Judaism in China. *Social Sciences in China*, nr 31/1, 130–161.
- Zang, Xiaowei (2015). *Ethnicity in China. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Janusz Smolucha – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, historyk, specjalista w zakresie relacji dyplomatycznych pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską w średniowieczu i we wczesnej epoce nowożytnej.