

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Pogrzeb Mattea Ricciego SJ (1552–1610) w *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina. Kulturowa interakcja¹

The Funeral of Matteo Ricci SJ (1552–1610) in
the *Historiae Sinarum Imperii* by Tomasz Szpot
Dunin. Cultural Interaction

Abstrakt

W artykule analizowane są okoliczności pogrzebu włoskiego jezuitę Mattea Ricciego, zmarłego w Pekinie w 1610 r. Autor podkreśla złożoność kulturową tego wydarzenia i opierając się na najnowszych badaniach, eksploruje szeroki kontekst kulturowy oraz religijny zderzenia cywilizacji Chin z Zachodem. Wykorzystując metody analizy historycznej i kulturowej, głównie na podstawie *Historiae Sinarum Imperii* Tomasza Szpota Dunina, autor bada ceremonie pogrzebowe w tradycji konfucjańskiej, ich znaczenie społeczne i kulturowe, a także wpływ na zbliżenie kulturowe między Wschodem

1 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 jezuitę Tomasza Szpota Dunina (1644–1713)*, kwota dofinansowania 1 000 000 zł, całkowita wartość projektu 1 000 000 zł.

a Zachodem. Porównuje te praktyki z zachodnimi tradycjami, analizując różnice i podobieństwa. Szczególna uwaga poświęcona jest temu, jak chrześcijaństwo i konfucjanizm przyczyniły się do unikalnej formy ceremonii pogrzebowej Ricciego, łączącej elementy obu kultur. Artykuł podkreśla, że kontrowersyjna postać Ricciego miała istotny wpływ na zrozumienie i akceptację między kulturami, a jego pogrzeb stał się symbolem harmonii między tradycjami Wschodu i Zachodu, demonstrując, jak szacunek dla lokalnych praktyk może przekształcić relacje międzykulturowe.

Słowa kluczowe: Chiny, chrześcijaństwo, konfucjanizm, jezuita, inkulturacja, ceremonia pogrzebowa

Abstract

The article analyzes the circumstances of the funeral of the Italian Jesuit Matteo Ricci, who died in Beijing in 1610. The author emphasizes the cultural complexity of this event and explores the broad cultural and religious context of China's collision with Western civilization. Using historical and cultural analysis methods, mainly based on *Historiae Sinarum Imperii* by Tomasz Szpot Dunin, the author examines Confucian funeral ceremonies, their social and cultural significance, and their impact on cultural rapprochement between the East and West. The practices are compared with Western traditions, analyzing similarities and differences. Special attention is given to how Christianity and Confucianism contributed to Ricci's unique funeral ceremony, combining elements of both cultures. The article highlights Ricci's controversial figure and his significant impact on understanding and acceptance between cultures, with his funeral symbolizing harmony between Eastern and Western traditions, demonstrating how respect for local practices can transform intercultural relations.

Keywords: China, Christianity, Confucianism, Jesuits, inculturation, funeral ceremony

W historii ludzkiej, niezależnie od czasu i miejsca, obrzędy pogrzebowe odgrywały zawsze kluczową rolę kulturową. Odzwierciedlają one poglądy religijne i społeczne danej generacji, będąc jednocześnie świadectwem stosunku do życia i śmierci. W kulturze Zachodu ukształtowanej przez chrześcijaństwo ceremonie funeralne obejmowały w przeszłości rozbudowane praktyki religijne, w których poczesne miejsce zajmowało oddawanie szacunku i upamiętnienie zmarłego. Podobnie działało się w krajach Dalekiego Wschodu, gdzie stosunek do śmierci był również silnie uwarunkowany przez przekonania kulturowe, filozoficzne

i religijne. Już pierwsi misjonarze jezuicy działający w Chinach zauważyli, że pogrzeby odgrywały istotną rolę dla mieszkańców tego kraju. Było to szczególnie widoczne w społeczeństwach silnie zakorzenionych w konfucjanizmie i wynikało z podkreślenia głębokiego szacunku wobec swoich przodków².

W epoce wczesnonowożytnej ceremonie pogrzebowe w Państwie Środka pełniły funkcję pewnego rodzaju dziedzictwa i przekazu tradycyjnej kultury, w której wyrażano pamięć o zmarłym i jego dokonaniach. Funkcja ta była ważnym elementem utrzymywania relacji międzyludzkich, dziedziczenia lokalnej kultury i edukacji kolejnych pokoleń. Misjonarze jezuicy szybko zorientowali się, iż ceremonie pogrzebowe w rzeczywistości odzwierciedlają przenikające się w danej społeczności związki klanowe i wymianę kulturalną, znacznie wykraczającą poza więzy krwi i relacje w obrębie bliższej oraz dalszej rodziny³.

Wiele ciekawych informacji na temat stosunku do śmierci oraz celebracji pogrzebów we wczesnonowożytnych Chinach znajduje się w relacji autorstwa Tomasza Szpota Dunina, w pierwszym tomie jego dzieła *Historiae Sinarum Imperii*. Szczególnie interesujące jest ich ukazanie w kontekście przedstawienia ostatnich lat działalności oraz okoliczności śmierci i pogrzebu słynnego jezuickiego misjonarza Mattea Ricciego⁴. Kwestia stosunku do śmierci i upamiętnienia zmarłych poprzez rozbudowane rytuały funeralne stała się jednym z kluczowych elementów wykorzystywanych przez niego w procesie adaptacji katolickiej liturgii i obrzędów na terenie Chin. Zauważył również, że pogrzeby w tym kraju nie były tylko osobistymi ceremoniami żałobnymi, ale miały też głębokie znaczenie społeczne i kulturowe. Ricci był szczególnie zainteresowany konfucjanizmem, do którego podchodził z dużym szacunkiem i zrozumieniem. W trakcie swojej działalności misyjnej w Państwie Środka starał się integrować elementy konfucjańskiej filozofii i etyki z chrześcijaństwem. Ricci zdawał sobie sprawę z roli, jaką konfucjanizm odgrywał w chińskiej kulturze i społeczeństwie, i starał się użyć tych elementów jako punktu wyjścia do dialogu i ewangelizacji. Jego podejście polegało

2 Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe* (Washington: University of Washington Press, 2008), 37 i n.

3 Wang Meijun, „Funeral Ceremony and Social Functions in Xinjiang”, w: *Praxis, Folks’ Beliefs, and Rituals. Explorations in the Anthropology of Religion*, red. Augustin F.C. Holl (Xiamen: Xiamen University, 2022), 75.

4 Na temat Tomasza Szpota Dunina i jego dzieł naukowych odnośnie do misji jezuickich w Chinach zob. Robert Danieluk, „Konfesjonał i pióro. Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.

na poszukiwaniu wspólnych wartości i punktów zaczepienia między konfucjanizmem a chrześcijaństwem, aby uczynić chrześcijaństwo bardziej zrozumiałym i akceptowalnym dla Chińczyków⁵.

Wskazane wyżej zwyczaje pochówkowe odegrały znaczącą rolę w uruchomieniu procesów kulturowego zbliżenia między cywilizacjami Wschodu i Zachodu. Rytuály pogrzebowe odzwierciedlały nie tylko przekonania religijne i wartości społeczne, ale także szeroko rozumiany stosunek do życia i śmierci. W obydwu cywilizacjach wykazywały one zaskakująco wiele podobieństw. Oprócz licznych modlitw było to odprowadzenie w procesji ciała na cmentarz, poświęcenie miejsca pochówku oraz uroczyste złożenie do grobu. Wspólna była też tradycja wznoszenia pomników nagrobnych i grobowców, które służyły jako trwałe znak pamięci o zmarłym. W Chinach ceremonie żałobne i pogrzebowe kładły silny nacisk na pietyzm filialny, a rozbudowane funeralne rytuały traktowano jako skuteczne metody radzenia sobie ze śmiercią⁶. W chińskiej tradycji dużą rolę odgrywało przy tym przekonanie, iż miejsce pochówku i jego otoczenie mają wpływ na przyszłe losy rodziny zmarłego. Stąd nie spieszo się z pogrzebem i ceremonie funeralne rozciągano w czasie po to, aby rozwaźnie zdecydować o godnym miejscu pochówku zmarłego.

Momentem zwrotnym w procesie adaptacji religii chrześcijańskiej do lokalnych kultur i tradycji miała działalność w Chinach włoskiego jezuita Mattea Ricciego. Metoda ta przeszła do historii pod nazwą inkulturacji. W swojej misyjnej teologii Ricci podjął próbę utożsamienia chrześcijańskiego Boga z klasyczną konfucjańską ideą „Władcy na Wysokości”. Zapoczątkowana przez niego fuzja chrześcijaństwa i konfucjanizmu obejmowała takie idee konfucjańskie jak dobroć ludzkiej natury i duchowa moc czynów moralnych⁷. Ricci zasłynął ze świetnej znajomości chińskiej kultury i zwyczajów, co było rzadkością wśród misjonarzy tamtych czasów. Dzięki perfekcyjnej znajomości języka chińskiego zdobył szacunek i zaufanie uczonych mandarynów, w tym osób wysoko postawionych, z którymi utrzymywał osobistą lub też korespondencyjną znajomość.

5 Diego Poli, „Matthew Ricci – Li Madou: A dialogue across cultures”, *Palimpsest. International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research*, 1 (2016): 180–181.

6 Biao Chen, „Coping with Death and Loss. Confucian Perspectives and the Use of Rituals”, *Pastoral Psychol.*, 61 (2012): 1037–1049.

7 Późniejsi krytycy inkulturacji wskazywali na to, że Matteo Ricci i kontynuatorzy w tworzeniu tej międzykulturowej relacji pominęli ważne dla chrześcijaństwa kwestie dogmatyczne, w tym przede wszystkim kwestie grzechu pierworodnego i znaczenia Męki i Śmierci Jezusa Chrystusa na Krzyżu. Z tego punktu widzenia zapoczątkowana przez Ricciego idea została uznana za przykład synkretyzmu – połączenia chrześcijaństwa i konfucjanizmu przy jednoczesnej utracie chrześcijańskiej istoty. Andrea Bonazzi, „Matteo Ricci and Global Civilization”, *Prajñā Vihāra*, 6/1 (2005): 21–24.

W kontaktach z nimi wykorzystywał nie tylko swoją rozległą wiedzę z zakresu filozofii i teologii, ale również nauk ścisłych, w tym matematyki i astronomii. Jego umiejętności w tych dziedzinach otworzyły mu drzwi do wpływowych kręgów społecznych. Ricci z dużym szacunkiem podchodził do różnych aspektów chińskiej kultury, a szczególnie do konfucjanizmu. Nie próbował też narzucać zachodnich wartości czy zwyczajów, lecz szukał wspólnych punktów między chrześcijaństwem a chińską myślą religijną i filozoficzną⁸.

Jednym z pierwszych uczonych konfucjańskich, z którym zaprzyjaźnił się Matteo Ricci, był pochodzący z Szanghaju Xu Guangqi. Pod wpływem jezuitów nawrócił się w 1603 r. na chrześcijaństwo i przyjął na chrzcie imię Paweł. Ten uczony mandaryn odegrał w późniejszych latach niezwykle istotną rolę w rozpowszechnianiu chrześcijaństwa i wymiany naukowej wiedzy między Zachodem a Chinami⁹.

Matteo Ricci zetknął się w Chinach z wyrafinowaną kulturą charakteryzującą się silnymi wartościami moralnymi, co wywołało jego wielkie uznanie. Stąd zaczęło wyrastać u niego przekonanie, że ten znakomity system wartości społecznych ma szansę zostać wzbogacony o chrześcijańskie idee metafizyczne. Odrzucał jednak neokonfucjanizm, który według niego został zdeformowany przez wpływy buddyizmu i taoizmu. Jego stanowisko wpłynęło na poglądy innych jezuitów misjonarzy w Chinach, którzy wspierali powrót do tradycyjnego konfucjanizmu, widząc go jako filozofię opartą na prawach natury i zawierającą elementy rozumiane podobnie do chrześcijaństwa, zwłaszcza w kontekście transcendencji. Ostatecznie zaakceptowali oni tolerancyjne podejście do wybranych rytuałów konfucjańskich, takich jak kult przodków i czczenie Konfucjusza, które uznali za rytuały o charakterze świeckim. Tego typu podejście jezuitów do kwestii lansowanej przez nich akomodacji kulturowej zaczęto określać mianem „drogi Ricciego”¹⁰.

8 Nicolas Standaert, “Matteo Ricci and the Chinese. Spaces of Encounter between the Self and the Other”, w: *Lezioni Cinesi. Storia filosofia e antropologia della Cina*, red. Alessandro dell’Orto, Zhao Hontago (Urbaniana University Press: Roma, 2017), 73–100.

9 Xu Guangqi dokonał razem z Matteem Riccim m.in. pierwszych przekładów europejskich dzieł naukowych na język chiński, w tym *Elementów Euklidesa*. Peter M. Engel-friet, *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid’s* (Leiden–Boston: Brill, 1998), 56–102.

10 *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800*, Handbook of Oriental Studies, section IV: *China*, vol. 15/1, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2001), 311. Zob. także Yu Liu, “The Intricacies of Accommodation. The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci”, *Journal of World History*, 19/4 (2008): 465–487.

W pierwszych latach swojej działalności w Państwie Środka Matteo Ricci nie był świadomy znaczenia obrzędów pogrzebowych dla miejscowych społeczności. Po śmierci ojca Antonia Almeidy SJ w 1591 r. Matteo Ricci, aby nie obrazić ludności, próbował znaleźć kompromis między chińskimi i chrześcijańskimi zwyczajami żałoby. Pozwolił chińskim służącym nosić tradycyjne białe stroje żałobne, gdy on sam wraz z pozostałymi jezuitami zastosował jedynie krótką żałobę na modłę europejską¹¹. Ricci miał tłumaczyć zdziwionym Chińczykom tak odmienne od ich zwyczajów postępowanie tym, że jezuita byli zakonnikami, którzy już za życia byli jakby „umarli dla świata” i stąd ich odmienne celebrowanie śmierci najbliższych¹². Ponieważ nie spotkało się to ze zrozumieniem miejscowych, Ricci uznał z czasem konieczność lepszego dostosowania się do lokalnych tradycji i zwyczajów. Nie tylko zezwolił swoim służącym na używanie żałobnych strojów podczas okresu kondolencji, ale zaczął je również osobiście nosić. Uznał on, że rytuały pogrzebowe były kluczowym elementem codziennego życia i kultury chińskiej, a ignorowanie celebrowanych z pietyzmem tradycji mogłoby prowadzić do utraty szacunku i zaufania członków miejscowej społeczności¹³.

Godne oddanie czci zmarłemu było w Chinach obowiązkiem nie tylko najbliższej rodziny, ale wszystkich, którzy tę osobę znali i mieli z nią jakikolwiek kontakt. W rytuałach pogrzebowych dostojników państwowych, a zwłaszcza cesarzy i członków ich rodziny, zobowiązani byli brać udział wszyscy mieszkańcy kraju. W Chinach w okresie panowania dynastii Ming (1368–1644) obowiązywały szczegółowe przepisy dotyczące ceremonii pogrzebowych zarówno dla wyższych, jak i niższych warstw społeczeństwa, zebranych w *Zbiorze rytuałów Wielkiej Dynastii Ming*¹⁴. Zgodnie z nimi ceremonia pogrzebowa obejmowała wiele etapów i rytuałów, które były ściśle przestrzegane. Uroczystość rozpoczęła się

11 Przyczyną, dla której biel była przez Chińczyków uznawana za kolor żałoby zamiast czerni, był fakt, że biel jest kolorem naturalnym, w przeciwieństwie do innych, które są farbowane lub nienaturalne. W czasie żałoby nie powinno się zaś manifestować sztuczności, gdyż prawdziwy ból i smutek najlepiej wyrażała sama natura. Matteo Ricci, Nicolas Trigault, *China in the sixteenth century. The journals of Matthew Ricci, 1583–1610* (New York: Random House, 1953), 73.

12 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 82; Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 126; Paulin Batairwa Kubuya, *Meaning and Controversy within Chinese Ancestor Religion* (Taipei: Palgrave Macmillan, 2018), 101–102.

13 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 82.

14 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 17; Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 151.

od informowania społeczności o zgonie oraz od wołania duszy zmarłego. Następnie trumna była przygotowywana, a śmierć zgłaszana władzom. Ciało zmarłego było następnie ubierane w specjalny strój żałobny. W ramach rytuałów odprawiano modlitwy, przywoływano duszę i urządzano ołtarz dla jego ducha. Kolejnym krokiem było złożenie ciała do trumny, której wieko zamykano po trzech dniach. Rodzina i bliscy zmarłego przywdziewali żałobę, a następnie odbywały się codzienne rytuały ku czci zmarłego. W trakcie procesu wybierano także dzień i miejsce pochówku oraz organizowano grobowiec. Ceremonia obejmowała również wiele innych kroków, takich jak przygotowywanie naczyń pośmiertnych, tabliczek z imieniem zmarłego przodka, przenoszenie trumny, kondukt żałobny, złożenie ciała do grobu oraz wykonywanie rytuałów uhonorowania pamięci zmarłego w różnych okresach po jego śmierci¹⁵.

Ceremoniał pogrzebowy w czasach dynastii Ming był niezwykle rozbudowany i uwarunkowany kulturowo oraz religijnie. Obejmował wiele kroków i rytuałów, które miały na celu zapewnienie właściwego pożegnania zmarłego i zapewnienie mu spokoju w życiu pozagrobowym. Należy przy tym zaznaczyć, że ze względu na rozległość Państwa Środka i różnorodne uwarunkowania w poszczególnych jego prowincjach standard ten nie był ściśle przestrzegany. W wielu miejscach wpływ na to miał silny synkretyzm religijny łączący tradycyjny konfucjanizm z taoizmem oraz buddyzmem¹⁶.

Pragnąc dostosować chrześcijańskie obrzędy pogrzebowe do chińskich zwyczajów, jezuicy misjonarze stanęli przed trudnym wyzwaniem. W tradycji katolickiej obrzędy pogrzebowe miały pomóc duszy zmarłego w dotarciu przed oblicze Boga w niebie. Z tego powodu jego ciało zanosilo się w uroczystej procesji do kościoła, gdzie odprawiało się Mszę św. oraz odmawiało modły wstawiennicze, aby następnie pochować zmarłego na przykościelnym cmentarzu, a w wypadku osób dostojnych nawet w samym kościele. Nieco inny był natomiast sens chińskich rytuałów pogrzebowych, których głównym celem było uspokojenie duszy zmarłego i zachowanie jej związku z materialnym światem. Dlatego też stosowano zwyczaje takie jak palenie papierowych pieniędzy, ubrań

15 James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites. Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance", w: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, red. Evelyn S. Rawski, James L. Watson (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1988), 12–15; He Bin, „Ceremonie pogrzebowe i sposób pochówku u Chińczyków Han”, *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 11 (2017): 12–13.

16 Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times", *Modern China*, 33/1 (2007): 128–129.

i przedmiotów zmarłego. Istniał nawet ekstremalny zwyczaj mordowania konkubin i służących na grobach, choć ostatecznie został zakazany przez cesarza Kangxi¹⁷. W ramach tych rytuałów ofiarowywano zmarłym jedzenie, jedwab i papier. Zdaniem Ricciego Chińczycy praktykowali te rytuały nie dlatego, że wierzyli, iż zmarli rzeczywiście konsumują ofiarowane im jedzenie lub korzystają z przedmiotów. Ich działania wynikały raczej z braku innych sposobów na wyrażenie uczuć miłości i wdzięczności wobec zmarłych. Jak zauważył, praktyki te służyły utrzymaniu więzi między światem żywych a zmarłymi oraz miały zapewnić zmarłym spokój w zaświatach¹⁸. Jezuici nie zdecydowali się na otwarte atakowanie wspomnianych tradycji pogrzebowych i związanych z nimi symboli. Niektóre z nich uważano więc za dozwolone, ale chrześcijanom zabroniony był aktywny udział w obrzędach praktykujących bałwochwalstwo i wiarę w przesady¹⁹.

W początkowym okresie swej misji w Chinach Matteo Ricci i inni jezuici nie byli w stanie odróżnić rytuałów pogrzebowych czysto konfucjańskich od powiązanych z nimi naleciałości buddyjskich i taoistycznych. Ta niepewność była rezultatem wielowiekowego wpływu i mieszania się tych tradycji. W związku z tym bardzo ostrożnie podchodzili do lokalnych zwyczajów. Z tego powodu, gdy zdarzała się śmierć czy to misjonarza, czy chińskiego konwertyty, organizowano pogrzeby według katolickich obrzędów²⁰. Z czasem jednak wraz ze wzrostem społeczności chrześcijańskiej musiała nastąpić interakcja z lokalnymi rytuałami, zwłaszcza gdy umierał ktoś znaczny o wysokim statusie społecznym. Do pierwszej takiej sytuacji doszło w Pekinie w dniu 23 maja 1607 r., gdy zmarł ojciec Xu Guangqi (1562–1633) – wspomniany wcześniej zaprzyjaźniony z Riccim mandaryn, który po przyjęciu chrztu znany był jako „Doktor Paweł”. Wówczas po raz pierwszy Matteo Ricci i jego towarzysze wykorzystali tę okazję, aby pokazać, że chrześcijaństwo nie stoi w sprzeczności z chińskimi tradycjami, zwłaszcza w kwestiach związanych z pogrzebami, żałobą i rytuałami oddawania czci przodkom²¹.

17 Janet Theiss, “Managing Martyrdom. Female Suicide and Statecraft in Mid-Qing China” w: *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*, red. Paul S. Ropp, Paola Zamperini, Harriet T. Zurndorfer (Leiden–Boston: Brill, 2001), 49–50.

18 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 88.

19 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Boston–Leiden: Brill, 2010), 267–270.

20 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 82.

21 Kubuya, *Meaning and Controversy*, 102; Shi Xijuan, “Christian Scholar Xu Guangqi and the Spread of Catholicism in Shanghai”, *Asian Culture and History*, 7/1 (2015): 200.

Choć Xu Guangqi starał się wiernie przestrzegać zasad katolickich obrzędów pogrzebowych podpowiadanych mu przez jezuitów, to jednak w czasie głównych uroczystości pojawił się ubrany jak inni żałobnicy: w szorstką białą szatę z grubej bawełny, przepasany paskiem i z tradycyjnym beretem tego samego koloru. Nie omieszkał też brać udziału w rozbudowanych ceremoniach kondolencyjnych. Wszystkim tym praktykom towarzyszył czarny katafalk, taki sam kolor jezuitskich ornatów, ołtarz i złożone na nim księgi liturgiczne. W czasie tych uroczystości celebrowano również tradycyjną Mszę św. pogrzebową²².

Zasadniczy zwrot w podejściu jezuitów do chińskich obrzędów pogrzebowych spowodowała dopiero śmierć 11 maja 1610 r. samego Mattea Ricciego. Jej okoliczności i wydarzenia po niej następujące szeroko w swoim dziele *Historiae Sinarum Imperii* przedstawił Tomasz Szpot Dunin. Jak zanotował polski jezuita, na pewien czas przed swoją śmiercią Ricci pozostawił wytyczne co do miejsca i formy jego pochówku. Pragnął on, aby jego kości złożone zostały w chińskiej ziemi. Było to oczywiste zerwanie z dotychczasową tradycją, która nakazywała wywieźć ciało zmarłego jezuity do Makau. Ricci dążył do obalenia głosów środowisk wrogo nastawionych do chrześcijan, że jezuita nie są zainteresowani trwałą obecnością w Chinach, bo w rzeczywistości działają jako agenci na usługach zachodnich mocarstw. Szpot przytoczył w tym kontekście następujące słowa Ricciego:

[...] Tę podejrzliwość wobec mnie, który już od dwudziestu siedmiu lat przebywam wśród nich, widzę wyraźnie, że trwa wśród Chińczyków, ponieważ jestem obcokrajowcem i przybyszem. Ciągłe mi się przyglądają, sądząc, że stoję jedną nogą w Pekinie, a drugą w powietrzu, gotowy do szybkiego wylotu do Makau. Ale kiedy umrę, z mojej śmierci rozumieją bez wątplenia, że kiedy weszliśmy do Chin, nie weszliśmy jak podróżnicy i zwiadowcy, którzy po obserwowaniu i zanotowaniu wszystkiego, co się dzieje w Chinach, wracamy do naszych; ale jako przyszli mieszkańcy i osadnicy, którzy chcemy zostawić nasze kości w Chinach²³.

Matteo Ricci zmarł w Pekinie 11 maja 1610 r. Jak zanotował Szpot, smutna wieść rozeszła się po stolicy lotem błyskawicy. Dom jezuitów został oblężony przez przyjaciół i znajomych zmarłego, w tym wielu konwertytów. Wszyscy pragnęli zobaczyć doczesne szczątki zmarłego

22 Standaert, *The Interweaving of Rituals Funerals*, 85; Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, 253.

23 Archivum Romanum Societatis Iesu (zw. dalej ARSI), Jap. Sin. 102, f. 159v–160r.

i złożyć stosowne kondolencje. Wśród przybywających byli literaci i uczeni oraz ważni urzędnicy państwowi zaznaczający swoją obecnością szacunek dla, jak go nazywano, Li Mǎdòu – mędrca z Zachodu, autora mapy świata, księgi geometrii, traktatu o przyjaźni i katechizmu. Gospodarzami domu jezuitów byli najbliżsi współpracownicy zmarłego Sabatino de Ursis SJ²⁴ i Diego de Pantoja SJ²⁵. W przyjmowaniu gości zgodnie z chińskim rytuałem pogrzebowym pomagał konwertyta – mandaryn Li Zhizao, znany również pod chrzcielnyim imieniem Leon. Z powodu ograniczonych środków finansowych jezuiti nie mogli pozwolić sobie na zakup trumny, która byłaby adekwatna do rangi zmarłego. Martwili się również, że w letnim upale ciało może zacząć wydawać nieprzyjemny zapach; dlatego chcieli szybko zdobyć skromną urnę wykonaną zgodnie z chińskim zwyczajem i rzemiosłem, aby ciało mogło pozostać w domu przez wymagany zwyczajem czas. Gdy Li Zhizao dowiedział się o rozterce jezuitów, zdecydował o zakupie na własny koszt desek z aromatycznego drewna za szesnaście funtów srebra, zlecając wykonanie z nich odpowiedniej trumny. Mając na uwadze obawy ojców związane z rozkładem ciała, uspokoił ich słowami, że ciało świętej osoby nie ulegnie zepsuciu ani nie wyda złego zapachu. Jak zanotował Szpot:

[...] Jego słowa okazały się prawdziwe, ponieważ przez dwa dni i nocę, kiedy ciało leżało na widoku bez trumny, nie zaobserwowano żadnych niepokojących zmian: jego twarz wyglądała spokojnie, bez bladeści czy siniaków. Gdy trumna była gotowa, ciało zostało w niej umieszczone i przeniesione z tamtego pokoju do Domowej Auli, która wtedy służyła jako kościół²⁶.

24 W dniu 20 kwietnia 1611 r. Sabatino napisał po portugalsku obszerny list do Ojca Antonio Mascarenhasa, Asystenta Portugalii i swojego byłego mistrza z czasów pobytu w kolegium w Coimbrze. Zawarł w nim szereg informacji biograficznych na temat Ricciego (ARSI, Jap. Sin, 113, ff. 121r–146v). Treść tego listu została opublikowana w 1910 r. przez Pietro Tacchi Venturi SJ pt. *P. Matheus Ricci S.J. P. Matheus Ricci S.J. Relação escripta pelo seu companheiro P. Sabatino de Ursis* (Roma: Tip. Enrico Voghera, 1910) i stanowi główne źródło informacji dla Nicolasa Trigauta (1577–1628) w jego biograficznej pracy na temat Mattea Ricciego pt. *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis, Libri V* (Augsburg, 1615). Ta ostatnia pozycja z całą pewnością posłużyła do kompilacji analizowanego dzieła Tomasza Szpota Dunina. Więcej na temat działalności Sabatino de Ursis w Chinach zob. Alfredo di Napoli, “Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605–1610)”, *Idomeneo*, 30 (2020): 123–156.

25 Więcej na jego temat: Salvador Medina Baena, “Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja”, *Asiadémica. Revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 5 (2015): 10–37.

26 ARSJ, Jap. Sin. 102, f. 165v.

Sabattino de Ursis i Diego de Pantoja założyli typowe dla mandarynów białe szaty żałobne i przyozdobili pomieszczenie, w którym znajdowały się szczątki Ricciego, żałobnymi materiałami tego samego koloru. Goście prowadzeni byli do pokoju, gdzie mogli przebrać się w żałobne szaty, a dopiero potem pozwalano im obejrzeć ciało, przed którym zgodnie z tradycją kłaniali się cztery razy. Następnie odprowadzano ich z powrotem do pokoju w celu zamiany ubrania i później do wyjścia aż do progów domu. Przez cały ten czas jezuici zastanawiali się, jak rozwiązać kwestię pochówku Mattea Ricciego, aby była zgodna z jego pragnieniem. Li Zhizao doradził im, aby złożyli prośbę do cesarza o przyznanie miejsca na grób dla Mattea Ricciego, mimo że nie było precedensu dla takiego aktu w całej historii Chin²⁷.

Za jego podpowiedzią sporządzono pismo do cesarza Wanli, w którym zawarto prośbę o znalezienie miejsca w Pekinie dla godnego pochówku znanego i szanowanego przez wszystkich misjonarza. Chińscy przyjaciele zmarłego w pałacu poprawili jeszcze to pismo i ułatwili jego obieg w ramach biurokratycznych procedur. Jak zanotował Szpot:

[...] Cesarz podpisał ten dokument i odesłał go do realizacji Trybunałowi Rytuałów. Jego prezes zlecił wykonanie tego zadania prefektowi królewskiego miasta. Ten zaś będąc jednym z głównych przyjaciół Ricciego i wielbicielem jego prac, pogratulował Ojcom pomyślnego wyniku ich prośby, obiecując, że zatroszczy się o takie miejsce, w którym nie tylko ich przyjaciel będzie miał bardzo honorowe miejsce pochówku; ale będzie także przydatne dla nich samych²⁸.

Urzednicy cesarscy wybrali pięć takich miejsc i poprosili jezuitów o wskazanie tego, które ich zdaniem najbardziej mogło się do tego nadać. Ich wybór padł na duży pałac otoczony rozległą działką tuż za zachodnią bramą wewnętrznego miasta. Jak zanotował Szpot, pałac ten wybudowany został dla pewnego eunucha o imieniu Yam-ie dokładnie w roku przybycia Ricciego do Chin.

[...] Do tego pałacu przylega ogród, przez środek którego od północy na południe biegnie jedna aleja wyłożona polerowanym kamieniem, zasłonięta drzewami z obu stron, a na końcu alei widać cztery piramidy, po dwie z każdej strony na swoich podstawach, oddzielone od siebie tyleż nasadzonymi cyprysami, drzewem także w Chinach żałobnym. Między

27 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 165v–166r.

28 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 166v.

nimi a piramidami i cyprysami eunuch Yam-ie zbudował sobie grobowiec z muru wzniesionego z obu stron, w środku którego, pod otwartym niebem, stała pewna kapliczka poświęcona jakiemuś złemu duchowi, jakby strażnikowi ciała, między dwoma łukami triumfalnymi, które łączyły początek i koniec obu murów. Taki pałac zbudował sobie dla przyjemności i jednocześnie na swój grób: którego jednak przez krótki czas używał do relaksu swojego umysłu. Po popełnieniu jakiegoś ciężkiego przestępstwa stracił on swoje stanowisko i został wyrzucony z pałacu do więzienia dla skazanych na śmierć²⁹.

Szpot zanotował, iż wspomniany eunuch wiedziony nadzieją na wyzwolenie z więzienia i przywrócenie do wolności za wstawiennictwem potężnych przyjaciół zamienił swój pałac na eklektyczną świątynię. Polecił on swoim sługom przyozdobić jedną z sal posągami chińskich bogów, a na bramie do pałacu wyryć napis: „Świątynia Dobrej Nauki”. Posiadłość ta zdała się jezuitom najbardziej odpowiednia dla przyszłych potrzeb, także jako miejsce pochówku dla ojców³⁰. Gdy informacja ta dotarła do przyjaciół eunucha Yam-ie, próbowali oni przeszkodzić w przekazaniu tej posiadłości jezuitom. Nie wahali się nawet sięgać po fizyczną przemoc³¹. W reakcji na to władze ogłosiły edykty podpisane przez gubernatora Pekinu i prezesa Trybunału Rytuałów, które poświęcały darowiznę tego miejsca dla jezuitów z rozkazu cesarza. Na budynku umieszczono też tablicę z napisem informującym o tej darowiznie, aby odstraszać ludzi wrogich jezuitom o następującej treści:

Wielkoduszność władcy przekazała ten pałac Zakonowi Jezuitów, uczonym z Zachodu³².

Gdy dom został oczyszczony z buddyjskich obrazów i ozdób, przygotowano grób, wykorzystując kamienne fragmenty dawnych posągów religijnych. Pałac został udekorowany elementami żałobnymi w europejskim stylu. Ojcowie Sabbatinus i Pantoja przenieśli zwłoki ojca Ricciego z domowej kaplicy, która służyła im jako kościół, do tego miejsca. W tym przenoszeniu dostosowali się do rytuałów przewidzianych przez Chińczyków na pogrzeby zmarłych, wybierając raczej triumf niż żałobę: ale

29 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 167r.

30 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 167r.

31 Diego de Pantoja w jednym z ataków został prawie zabity przez agresywne osoby, które utrzymywały, że pagoda – miejsce pochówku Ricciego – została im nieprawnie odebrana. Ignacio Ramos Riera, “Diego de Pantoja. Dalla Spagna alla Cina”, *La Civiltà Cattolica*, 4 (2019): 491.

32 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 168v.

zgodnie z europejskim zwyczajem, niosąc przed sobą krzyż, podążali w swoim porządku z zapalonymi pochodniami, a za nimi szli chrześcijanie w licznym orszaku. Tam, po wykonaniu obrzędów pogrzebowych zgodnych z rytuałem Kościoła katolickiego, ciało Ricciego pozostało aż do uroczystości Wszystkich Świętych. Tego dnia, w taki sam uroczysty sposób, jak wcześniej, ciało zostało przeniesione do grobu w obecności wszystkich chrześcijan. Najbardziej ze wszystkich rozpaczali mandarynowie Paweł i Leon, „[...] którzy po zakończeniu ceremonii i złożeniu ciała do grobu, płakali gorącymi łzami nad grobem swojego ojca”³³.

Przytoczona historia podkreśla, że rytuały pogrzebowe służą nie tylko jako sposób na uhonorowanie zmarłego, ale również jako mechanizm wspierający żyjących w procesie żałoby i symbolicznego zakończenia relacji ze zmarłym, odzwierciedlając jednocześnie kulturowe i społeczne wierzenia danej społeczności. Jezuiti, dążąc do zakorzenienia chrześcijaństwa w Chinach na przełomie XVI i XVII wieku, zetknęli się z wyzwaniem harmonijnego połączenia lokalnych zwyczajów z chrześcijańską doktryną, co wymagało zrozumienia i szacunku dla miejscowych tradycji. Początkowe trudności związane z różnicami kulturowymi i religijnymi ustąpiły miejsca stopniowej adaptacji niektórych aspektów chińskich praktyk pogrzebowych. Misjonarze zauważyli, że poszanowanie miejscowych tradycji było kluczowe dla zbudowania zaufania i akceptacji wśród chińskiej społeczności. Elastyczne podejście do lokalnych zwyczajów, przy zachowaniu podstawowych zasad chrześcijaństwa, okazało się ważnym elementem procesu inkulturacji, będącego kluczową strategią jezuitów w ich misyjnej działalności, która w istotny sposób przyczyniła się do budowania mostów międzykulturowych.

Matteo Ricci, stosując metodę akomodacji kulturowej jako misjonarz w Chinach, znacząco przyczynił się do głębszego zrozumienia i szacunku dla chińskich praktyk i wierzeń. Jego śmierć i pogrzeb, przeprowadzone z poszanowaniem lokalnych tradycji, stały się symbolem możliwości kulturowego połączenia między Zachodem a Chinami, nawet w obliczu śmierci i żałoby. To dziedzictwo Ricciego, jako symbol dialogu międzykulturowego i wzajemnego poszanowania, wciąż inspiruje wiele kolejnych generacji.

33 ARSI, Jap. Sin. 102, f. 169r.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archivum Romanum Sositatis Iesu (ARSI), Jap. Sin.102.

Archivum Romanum Sositatis Iesu (ARSI), Jap. Sin, 113.

Źródła drukowane

Ricci Matteo, Trigaut Nicolas, *China in the sixteenth century. The journals of Matthew Ricci, 1583–1610* (New York: Random House, 1953).

Trigaut Nicolas, *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis, Libri V* (Augsburg, 1615).

Venturi Pietro Tacchi, *P. Matheus Ricci S.J. P. Matheus Ricci S.J. Relação escripta pelo seu companheiro P. Sabatino de Ursis* (Roma: Tip. Enrico Voghera, 1910).

Książki i monografie

Ebrey Buckley Patricia, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

Engelfriet Peter M., *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's* (Leiden–Boston: Brill, 1998).

Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800, Handbook of Oriental Studies, section IV: *China*, vol. 15/1, red. Nicolas Standaert (Leiden–Boston: Brill, 2001).

Hsia Ronnie Po-Chia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Kubuya Paulin Batairwa, *Meaning and Controversy within Chinese Ancestor Religion* (Taipei: Palgrave Macmillan, 2018).

Menegon Eugenio, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Boston–Leiden: Brill, 2010).

Standaert Nicolas, *The Interweaving of Rituals Funerals in the Cultural Exchange Between China and Europe* (Washington: University of Washington Press, 2008).

Czasopisma

Bonazzi Andrea, „Matteo Ricci and Global Civilization”, *Prajñā Vihāra*, 6/1 (2005): 11–30.

Baena Salvador Medina, “Hibridación cultural y el discurso sobre China en el siglo XVII. El caso de Diego de Pantoja”, *Asiadémica. Revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 5 (2015): 10–37.

Chen Biao, “Coping with Death and Loss. Confucian Perspectives and the Use of Rituals”, *Pastoral Psychol*, 61 (2012): 1037–1049.

- He Bin, „Ceremonie pogrzebowe i sposób pochówku u Chińczyków Han”, *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 11 (2017): 4–26.
- Di Napoli Alfredo, “Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605–1610)”, *Idomeneo*, 30 (2020): 123–156.
- Poli Diego, “Matthew Ricci – Li Madou: A dialogue across cultures”, *Palimpsest. International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research*, 1 (2016): 173–184.
- Riera Ignacio Ramos, “Diego de Pantoja. Dalla Spagna alla Cina”, *La Civiltà Cattolica*, 4 (2019): 484–492.
- Shi Xijuan, “Christian Scholar Xu Guangqi and the Spread of Catholicism in Shanghai”, *Asian Culture and History*, 7/1 (2015): 199–209.
- Sutton Donald S., “Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times”, *Modern China*, 33/1 (2007): 125–153.
- Yu Liu, “The Intricacies of Accommodation. The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci”, *Journal of World History*, 19/4 (2008): 465–487.

Rozdziały w monografiach

- Danieluk Robert, „Konfesjonał i pióro. Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk (Szczecin: „Volumina.pl”, 2017), 75–108.
- Meijun Wang, “Funeral Ceremony and Social Functions in Xinjiang”, w: *Praxis, Folks’ Beliefs, and Rituals. Explorations in the Anthropology of Religion*, red. Augustin F. C. Holl (Xiamen: Xiamen University, 2022), 66–76.
- Standaert Nicolas, “Matteo Ricci and the Chinese. Spaces of Encounter between the Self and the Other”, w: *Lezioni Cinesi. Storia filosofia e antropologia della Cina*, red. Alessandro dell’Orto, Zhao Hontago (Urbaniana University Press: Roma, 2017), 73–100.
- Theiss Janet, “Managing Martyrdom. Female Suicide and Statecraft in Mid-Qing China”, w: *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*, red. Paul S. Ropp, Paola Zamperini, Harriet T. Zurndorfer (Leiden–Boston: Brill, 2001), 47–76.
- Watson James L., “The Structure of Chinese Funerary Rites. Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance”, w: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, red. Evelyn S. Rawski, James L. Watson (Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1988), 3–19.

