

Monika Miazek-Męczyńska

*Indipetae Poloniae*  
- kołatanie do drzwi  
misji chińskiej

et vocare supra costaneos per gra  
qua R<sup>m</sup> V<sup>m</sup> unicefso gregi Praepo  
Dominus suggererat mihi, praedicare  
ntinetant ejetre ex Deo probando.  
na R<sup>a</sup> V<sup>a</sup> debito zelo paterne ad  
inquam cum legebam ipse et lege  
Chinam in S<sup>u</sup>pl<sup>a</sup>ne et et in N<sup>o</sup>l<sup>a</sup>tr<sup>a</sup>  
erat ut aperiam. Jam per Moschas  
coquitabam Chinam petere sed diffi  
Celenius consueta via per Indias  
patefecit, uandiu S<sup>u</sup>curatore  
so proxime in Septembri futuro  
hu deponium meum commenda  
in illes in partes voto an cepto  
moies et hoas. Testis erim g<sup>a</sup> m<sup>a</sup>  
24. modo pedibus aduolutis pa  
dilectionis. si qua Consolatio in  
rem meam expectatorem meam de  
nij ad Chinam et sic per facultate  
mentem in propaga<sup>a</sup>me et defensio  
Romam seu S<sup>u</sup>pp<sup>a</sup>nd seu S<sup>u</sup>ila  
eusto. Accernum memor benefa  
cium V<sup>a</sup> impleat secundum diu  
nendo C<sup>a</sup>comis ad Petr 1641 5 Int

Michael Petrus Soyka J

WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM

*Indipetae Polonae*  
– kołatanie do drzwi misji chińskiej



UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOLOGIA KLASYCZNA NR 34

Monika Miazek-Męczyńska

*Indipetae Poloniae*  
– kołatanie do drzwi misji chińskiej



POZNAŃ 2015

ABSTRACT. Miazek-Męczyńska Monika, *Indipetae Polonae – kołatanie do drzwi misji chińskiej [Indipetae Polonae – knocking to the door of the Chinese mission]*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University Press). Poznań 2015. Seria Filologia Klasyczna nr 34. Pp. 196. ISBN 978-83-232-2945-2. ISSN 0554-8160. A Polish text with an English summary.

The purpose of the book is to examine the content of so called *Litterae Indipetae Polonae*, a collection of Latin letters written in 17th and 18th centuries by Jesuits from Polish-Lithuanian Commonwealth and addressed the Superior General of the Society of Jesus, asking for the abroad missions to south-east Asia (especially China). The Polish letters from the collection Pol. 79 (Archivum Romanum Societatis Iesu) are presented in comparison with a similar correspondence from other Jesuit provinces. By analysing the literary content of the letters, this study captures the spirit of religious fervour of Polish Jesuits (for example Andrzej Rudomina, Jan Mikołaj Smogulecki, Michał Boym) and identifies the source of their inspiration. In order to provide more comprehensive view, the letters are presented in the context of European epistolographic and rhetoric tradition. The role of letters in internal and external communications of the Society of Jesus is also underlined. To facilitate the correlation of the analysed texts with the events that took place in Europe and East Asia at that time, the author presents also historical background of the Jesuit activities in the Far East and the figures of important Jesuit missionaries, i.e. Francis Xavier and Matteo Ricci.

Monika Miazek-Męczyńska – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Filologii Klasycznej, ul. Fredry 10, 61-710 Poznań, Poland.

Recenzent: dr hab. Gościwit Malinowski, prof. UW

© Monika Miazek-Męczyńska 2015

This edition © Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015

Publikacja dofinansowana przez  
Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej  
oraz Instytut Filologii Klasycznej UAM

Projekt okładki oraz fotografia autorki: Maciej Męczyński  
Na okładce: fragment listu Michała Boyma SJ, ARSI, Pol. 79, f. 7  
Redakcja: Lucyna Jachym  
Redakcja techniczna: Elżbieta Rygielska  
Łamanie komputerowe: Reginaldo Cammarano

ISBN 978-83-232-2945-2  
ISSN 0554-8160

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10  
www.press.amu.edu.pl  
Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wydauk@amu.edu.pl  
Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl  
Wydanie I. Ark. wyd. 12,0. Ark. druk. 12,0.  
DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK, LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

# Index rerum

<b>Exordium: Dlaczego <i>Litterae Indipetae</i>?</b> .....	7
<b>Pars I: <i>Ars epistolandi</i>, czyli jak należało pisać <i>litterae</i></b> .....	21
Narodziny epistolografii .....	22
Teoria listu na przestrzeni epok .....	27
W kwestii stylu .....	37
<b>Pars II: Korespondencja, czyli jezuicka republika listów</b> .....	43
Wspólnota poprzez korespondencję .....	43
<i>Litterae annuae</i> .....	50
Listy a misje .....	56
<b>Pars III: Indie Wschodnie <i>contra</i> „polskie Indie”, czyli rozbieżność celów</b> .....	62
Jezuici – zakon misyjny .....	62
Chiny – wrota do ewangelizacji Indii Wschodnich .....	66
Gdzie są „polskie Indie”? .....	73
<b>Pars IV: Kwestia wieku i pochodzenia, czyli autorzy <i>Indipetae</i></b> .....	83
Kto mógł zostać jezuitą? .....	83
Idealny kandydat na misjonarza .....	88
Przeciętni – nieprzeciętni .....	97
<b>Pars V: Spalające pragnienie, czyli retoryczna swada w <i>Indipetae</i></b> .....	109
Rozmowa z generałem .....	110
Na wzór Chrystusa i Apostołów .....	120
Śladami współbraci .....	127
<b>Pars VI: Gorycz odmowy, czyli odpowiedzi generała</b> .....	136
Listy z Rzymu .....	136
U stóp generała .....	139
Próba cierpliwości .....	153
<b>Conclusio: Polski jezuita misjonarz <i>in spe</i></b> .....	160
<b>Addenda</b> .....	165
<b>Index librorum</b> .....	179
<b>Index personarum</b> .....	189
<b>Summarium</b> .....	195



lacuit Deo segregare n  
claret nomen Filij sui in  
vobis paruit regere soci  
r: pndere vobiscum integris  
natio Societatis Anno.  
n initio nascentis Societatis  
ese maxime de pdenim n  
expedituram voluntatem  
impetata ad id post fin  
inter paperis et penicu  
r. Ecce ego Dominus me  
V ad illas sequeres Ceh  
teologia quantum inchoo  
on coram Sanctissimo onca  
b. Pederica M. R. V. V.

## Exordium

# Dlaczego *Litterae Indipetae*?

**L**acińskie przysłowie „Littera docet, littera nocet”, jedno z pierwszych, z jakimi spotyka się każdy rozpoczynający naukę języka starożytnych Rzymian, obrazuje potęgę słowa pisanego, które w zależności od intencji autora – lub innych okoliczności – może służyć zarówno budowaniu, jak i destrukcji, uczyć lub szkodzić. Szczególną uwagę zwraca w tym wypadku szeroki wachlarz znaczeniowy słowa „littera”, rozpięty między znakiem graficznym, kreślonym z dużym mozolem przez uczniów najniższych klas, przez korespondencję listowną po literaturę piękną, nie bez powodu zwaną w języku francuskim *les belles lettres*, a po polsku – beletrystyką.

*Litterae*, o których traktować będzie niniejsza książka, plasują się pośrodku tej skali znaczeń. Jest to mianowicie zbiór 229 łacińskich listów pisanych w latach 1627–1724 przez jezuitów z ziem Rzeczypospolitej Obojga Narodów do generała Towarzystwa Jezusowego z prośbą o skierowanie na misje zagraniczne<sup>1</sup>. Napisało je 114 autorów, a zostały one zgromadzone w Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) pod sygnaturą Pol. 79<sup>2</sup> i opatrzone tytułem *Ad Indiam petentes*, wspólnym dla całej tego typu korespondencji kierowanej do generała zakonu. Tytuł ten zyskał z czasem skróconą formę w postaci łacińskiego neologizmu *Indipetae*<sup>3</sup> i stał się swoistym *terminus technicus*, a określano nim wszystkie jezuickie listy z prośbą o skierowanie na misję.

<sup>1</sup> Pełne zestawienie listów znajduje się w: A.P. Bieś SJ, L. Grzebień SJ, M. Inglot SJ, *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego, t. I, Polonia*, Kraków 2002, s. 314–321.

<sup>2</sup> Kolekcja Pol. 79 znajduje się w ARSI w zasobach Prowincji Polskiej (*Provincia Poloniae*), w zespole Asystencji Niemieckiej (*Assistentia Germaniae*), do której do 1756 roku należała Polska. Asystencja jest jednostką organizacyjną Towarzystwa Jezusowego, którą tworzy grupa prowincji. Ma ona swego przedstawiciela przy generale zakonu.

<sup>3</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień SJ, Kraków 1996, s. 228; J. Kołacz SJ, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006, s. 128. Warto dodać, że termin *Indipetae* używany jest w literaturze fachowej również do oznaczenia samych zakonników postulujących o misję. By

Określenie *Ad Indiam petentes* wymaga niejakiego doprecyzowania, gdyż mogłoby sugerować, że jedynym celem upragnionej przez zakonników Towarzystwa Jezusowego misji był obszar Półwyspu Indyjskiego czy ewentualnie cały Daleki Wschód. Tymczasem zasięg działalności misyjnej jezuitów wyznaczała wyłącznie linia horyzontu, która dzięki kolejnym odkryciom geograficznym oraz wytrwałym staraniom samych członków Towarzystwa Jezusowego stale przesuwała się coraz dalej – początkowo w kierunku wschodnim, a później także zachodnim. Z tego względu piszący o skierowanie na misję jezuita wskazywali jako cel swych starań obszar rozpięty między Japonią i Peru, a zatem zarówno Indie Wschodnie, jak i Indie Zachodnie, zgodnie ze stosowaną w XVI–XVIII wieku nomenklaturą<sup>4</sup>. Ten właśnie fakt zdecydował o ukuciu wspólnego dla wszystkich podań określenia *Indipetae*. Podkreślić jednak należy, że przeważająca liczba petycji dotyczyła obszaru południowo-wschodniej Azji, co znajduje swoje odzwierciedlenie w omawianym zbiorze, w którym prośba o skierowanie na misję do Indii Wschodnich zawarta została w 37% listów, do Chin w 24%, a do Japonii w 5%<sup>5</sup>. Niemniej znajdują się w tej kolekcji również podania o wyjazd w innych kierunkach, na przykład do Peru<sup>6</sup>, Amazonii<sup>7</sup> czy Laponii<sup>8</sup>, a także do europejskich krajów protestanckich – Anglii, Danii, Niemiec, Szwecji (w sumie sześć listów) oraz na tereny sąsiadujące z ziemiami Rzeczypospolitej Obojga Narodów – na Wołoszczyznę, do Rosji, Mołdawii, Turcji czy Chanatu Krymskiego, nazywanego w listach Tartarią lub Chersonezem Taurydzkim<sup>9</sup>.

Polskie *Litterae Indipetae* przynależą do większej całości, ponieważ każda prowincja zakonu jezuitów może poszczycić się obszernym zbiorem owych listów. W głównej mierze są one przechowywane w Archivum Romanum Societatis Iesu w sekcji Fondo Gesuitico (FG) zatytułowanej *Indipetae*.

---

jednak uniknąć dwuznaczności, w tekście niniejszego opracowanie będzie on używany tylko w odniesieniu do listów, zamiennie z określeniem *Litterae Indipetae*.

<sup>4</sup> W ówczesnej Polsce dość powszechnie mylono Indie Zachodnie ze Wschodnimi. Jeszcze w połowie XVII wieku Paweł Ruszel pisał w swym *Tryumfie na dzień chwalebny św. Jacka* (Wilno 1641): „Nie każdemu jest podobno wiadomo, że dwojaka jest India”, stąd gdy w źródłach staropolskich mowa jest o indyjskich krajach czy bogactwach, nie zawsze można ustalić, do których Indii odnosi się to sformułowanie, cf. J. Tazbir, *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973, s. 16.

<sup>5</sup> Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006, wykres 3.5, s. 131.

<sup>6</sup> Pol. 79, f. 34–34v.

<sup>7</sup> Pol. 79, f. 95–95v.

<sup>8</sup> Pol. 79, f. 44–44v.

<sup>9</sup> W niektórych listach zamieszkałe przez koczownicze plemiona obszary Azji Środkowej zostają także określone mianem Scytii. Cytując poszczególne *Indipetae*, będą się posługiwać nomenklaturą wybraną przez ich autorów.

Sekcja obejmuje 30 woluminów, oznaczonych sygnaturami od FG 732/1 do FG 759/28, które liczą w sumie 14067 kart – autografów spisanych od roku 1589 przez co najmniej 6167 autorów z większości europejskich prowincji Towarzystwa Jezusowego<sup>10</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że *Litterae Indipetae* znajdują się również w innych kolekcjach ARSI, stąd oszacowanie ich całkowitej liczby wydaje się obecnie niemożliwe, choć Eugenio Menegon przypuszcza, że mogło ich być około 24 tysięcy<sup>11</sup>. Niemniej stanowią one obiekt rosnącego zainteresowania badaczy historii działalności misyjnej Towarzystwa Jezusowego, toteż część znajdujących się w tej sekcji listów doczekała się oddzielnych opracowań<sup>12</sup>. Wynika to z faktu, że – jak

---

<sup>10</sup> *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático* (skrót: DHCJ), red. Ch.E. O'Neill, J.M. Dominguez, Roma–Madrid 2001, vol. 2, s.v. *INDÍPETAS*. W pierwszych latach istnienia Towarzystwa Jezusowego (1540–1580) *Litterae Indipetae* nie tworzyły oddzielnej kolekcji w zbiorach rzymskiego archiwum jezuitów. Dopiero za generalatu Claudio Aquavivy (1581–1615) wydzielono sekcję *Indipetae*, która w 1933 roku została skatalogowana. Jak podkreśla autor hasła, J. Wicki, jest to kolekcja unikatowa, stanowiąca wywierające wielkie wrażenie świadectwo powołania misyjnego jezuitów aż do momentu kasaty zakonu w 1773 roku („La colección Indipetae, única en su género, constituye un testimonio impresionante del celo misionero de la CJ hasta su supresión en 1773”). Ich wykaz podaje A. Maldavsky, *Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI–XVIII, ensayo historiográfico*, „Relaciones. Estudios de historia y sociedad” 132 (2012), s. 171–172. D.H. Nguyen (*op. cit.*, s. 136) podaje za W. Gramatowskim, że poza Fondo Gesuitico znajdują się 2074 listy typu *Indipetae*.

<sup>11</sup> E. Menegon, *Archivum Romanum Societatis Iesu (Roman Archives of the Society of Jesus) and their China Holdings*, s. 3, wydanie elektroniczne: <http://blogs.bu.edu/emenegon/files/2012/01/Menegon-Archivum-Romanum-Societatis-Iesu-on-China.pdf> (dostęp: 13.07.2015). By lepiej uzmysłowić sobie ilość dokumentów, które należałoby przeszukać w celu zgromadzenia wszystkich rozproszonych *Litterae Indipetae*, trzeba wziąć pod uwagę ogrom zasobów ARSI. Jak pisze Robert Danieluk SJ, archiwista ARSI, dokumenty tak zwanego „Starego Towarzystwa” (sprzed kasaty zakonu) zajmują obecnie 291 metrów pólek (18% całości), dokumenty „Nowego Towarzystwa” – 814 m (49%), Fondo Gesuitico – 190 m (12%), a inne archiwa – 348 m (21%). W sumie dokumenty archiwalne ARSI zalegają na 1643 metrach pólek, cf. R. Danieluk SJ, *Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – Three 17th-Century Missionaries in China: A Selection of Documents from the Roman Jesuit Archives*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies” 59 (2011), s. 423.

<sup>12</sup> Zob. m.in.: Ch. Nebgen, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg 2007; G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001; P. Girard, „J’y pense même en mangeant.” *Peut-on lire des stratégies dans les Indipetae des jésuites d’Espagne et de Sardaigne du XVIIe siècle?*, w: *On ne peut pas tout réduire à des stratégies: pratiques d’écriture et trajectoires sociales*, red. D. Ribard, N. Schapira, Paris 2013, s. 23–42; wybrane artykuły w tomie: *Missions religieuses modernes. ‘Notre lieu est le monde’*, red. P.-A. Fabre, B. Vincent, Rome 2007; N. Golvers, *Foreign Jesuit Indipetae. Mathematical Teachings and Mathematical Books at the Collegio das Artes in Coimbra in the 2nd Half of the 17th Century*, „Bulletin of Portuguese / Japanese Studies” 14 (2007), s. 21–42; A. Vantard, *Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe–XVIIIe siècles*, „Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest”, 116-3

podkreśla Edmond Lamalle SJ – są one na równi świadectwem pragnień indywidualnych i zbiorowych, listami prywatnymi, a jednak w znacznej mierze oficjalnymi, ujednoliconymi, a przecież zróżnicowanymi, pełnymi młodzieńczej ekspresji, ale i osobistych doświadczeń każdego autora<sup>13</sup>.

Mimo podkreślonych powyżej walorów polskie *Indipetae* nie spotkały się dotychczas z szerszym zainteresowaniem badaczy. Zostały, co prawda, poddane oglądowi przez Duc Ha Nguyena, który poświęcił im część swojej pracy doktorskiej, opublikowanej następnie pod tytułem *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*<sup>14</sup>, jednak autor nie poddał tekstu listów staranniejszej analizie, poprzestając na stwierdzeniu, że „treść listów jest [...] podobna: prośba do ojca generała o wysłanie na misję zagraniczną”, skupiając się za to na ważnym i inspirującym skądinąd statystycznym opracowaniu zbioru pod względem miejsca powstania, miejsca planowanej misji itp. Spojrzenie na teksty polskich *Litterae Indipetae* okiem filologa klasycznego i neolatynisty prowadzi jednak do zupełnie innych wniosków – przy swym naturalnym podobieństwie, warunkowanym przez wspólny cel, jaki przyświecał autorom wszystkich polskich *Indipetae*, są to pisma indywidualne, zróżnicowane na skutek zmieniających się w ciągu stulecia okoliczności powstania, czynników stymulujących do napisania czy wreszcie osobowości autorów. Stąd wypływa leżące u podstaw niniejszego opracowania przekonanie o konieczności zapełnienia istniejącej luki i bliższej analizy zawartości *Indipetae Polonae*, które stanowią w równym stopniu ciekawy dokument swej epoki i sumę portretów wszystkich autorów, składającą się na obraz polskiego jezuitę misjonarza *in spe*.

Należy w tym miejscu odnotować, że podobnie jak w wypadku ogólnej kolekcji *Indipetae*, bez wątpienia zawartość tomu Pol. 79 nie obejmuje całości tego typu korespondencji, jaka płynęła z Rzeczypospolitej Obojga Narodów do Rzymu. Wiadomo chociażby o pięciu takich listach znajdujących się w Archivum Romanum Societatis Iesu w kolekcjach Pol. 77 I–II i Pol. 78<sup>15</sup>. Część listów mogła trafić do wydzielonej części zbiorów Fondo

---

(2009), s. 9–22; L.V. Souza, M. Massimi, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, „Memorandum” 3 (2002), s. 55–71.

<sup>13</sup> „[...] una collezione d'un carattere che, perché non dirlo? ha per noi una speciale attrattiva. Sono lettere di natura privata, ma conseguente ad una misura ufficiale, che riservava all'approvazione del Generale l'invio alle missioni, salvo poche eccezioni. Un po' giovanili forse nella espressione, ma ricche di particolari umani, sono sempre passate per una testimonianza eloquente di fervore collettivo”, E. Lamalle SJ, *L'Archivio Generale di un Grande Ordine Religioso: quello della Compagna di Gesù*, <http://www.sjweb.info/arsi/documents/Lamalle.pdf> (dostęp: 23.05.2015).

<sup>14</sup> Interesujący dla niniejszych rozważań podrozdział nosi tytuł *Indipetae: prośby polskich jezuitów o misje zagraniczne*, cf. D.H. Nguyen, *op. cit.*, s. 124–137.

<sup>15</sup> Pol. 77 I–II, f. 125–126v, 154–154v; f. 275–275v; Pol. 78, f. 29–29v, 42–42v.

Gesuitico, gdzie w ostatnich latach udało się odnaleźć dwa listy Andrzeja Rudominy (ok. 1595–1631) i jeden list Ignacego Lewickiego (1608–1646)<sup>16</sup>. W sumie więc korpus znanych obecnie *Indipetae Polonae* liczy 237 listów. Można jednak przypuszczać, że część z wysłanych do Rzymu epistoł po prostu nie przetrwała do naszych czasów lub nigdy nie dotarła do adresata, jak wynika z uwag w zachowanej korespondencji. Prawdopodobnie część listów pozostaje nadal w rozproszeniu w innych zbiorach jezuickiego archiwum w Rzymie, a ich odnalezienie wymaga osobnej, długotrwałej kwerendy.

Większość wysłanych przez polskich jezuitów listów ma podobną objętość około jednej strony, choć zdarzają się też listy dłuższe (na przykład czterostronicowa relacja Mikołaja Jana Narmuntha (1650–1704) dotycząca poszukiwań drogi lądowej do Chin przez Moskwę)<sup>17</sup> oraz złożone z kilku zaledwie zdań. Najkrótszym zachowanym w zbiorze listem jest petycja Andrzeja Borysowicza (1614–1656), składająca się zaledwie z jednego zdania i podpisu: „Ego Andreas Borysowicz, offero me ad Missionem in Moschowiam, vel quo placebit Superioribus meis” („Ja, Andrzej Borysowicz, oferuję się na misję do Moskwy lub gdziekolwiek spodoba się moim przełożonym”)<sup>18</sup>. W tym jednym zdaniu zawiera się wszakże kwintesencja postawy jezuickiej, która indywidualne pragnienia kazała podporządkować woli wyższej instancji w duchu całkowitego posłuszeństwa, co wielokrotnie podkreślone zostało w *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego*<sup>19</sup>. Stąd odwołanie się do woli i decyzji generała zakonu jako ostatecznego decydenta<sup>20</sup> w spra-

<sup>16</sup> FG 732: *Indipetae*, doc. 403, 405; FG 741 vol. 10, n. 179.

<sup>17</sup> Pol. 79, f. 166–167v.

<sup>18</sup> Pol. 79, f. 37. Zdaje się, iż prośba ta nie przekonała przełożonych, gdyż Borysowicz na misję nie wyjechał.

<sup>19</sup> W rozdziale IV *Pierwszego i ogólnego egzaminu*, otwierającego *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, który powinien być przedkładany wszystkim kandydatom do zakonu, zapisano: „[...] prawdziwe posłuszeństwo nie ma na względzie tego, komu się je okazuje, lecz dla kogo się je podejmuje, a jeżeli się je podejmuje ze względu na samego Stwórcę i Pana naszego, to jest się posłusznym Jemu, Panu wszystkiego”. Postulat kształcenia w posłuszeństwie odnosił się w głównej mierze do nowicjuszy, którzy „Nie tylko w zewnętrznym wykonywaniu rozkazów mają być całkowicie posłuszni, wypełniając je niezwłocznie, mężnie, z należytą pokorą, bez wymówek i szemrania [...], lecz niech się nadto starają w swoim wnętrzu o prawdziwe wyrzeczenie i zaparcie się własnej woli i sądu, godząc się zupełnie z tym, co Przełożony chce i sądzi, we wszystkim, gdzie nie widać grzechu, przez uznanie woli i sądu Przełożonego za normę własnej woli i sądu, aby się tym doskonalej zastosować do pierwszej i najwyższej normy wszelkiej dobrej woli i sądu, jaką jest wiekuista Dobroć i Mądrość”, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2006, s. 67, 124.

<sup>20</sup> Wstępną selekcję przeprowadzano już na poziomie prowincji. Do rąk generała trafiały tylko listy tych jezuitów, którzy otrzymali zgodę swoich bezpośrednich zwierzchników, co niekiedy zostało poświadczone stosowną adnotacją naniesioną na wysłanym do Rzymu liście.

wie wyboru misjonarzy będzie powracać nieustającym echem na kartach kolejnych *Indipetae*. Co nie oznacza bynajmniej, że ci, którym udziału w misji odmówiono, nie będą ponawiać swych próśb z natarczywą niekiedy gorliwością, licząc na zmianę stanowiska zwierzchnika, czego najlepszym przykładem mogą być Michał Piotr Boym (1612–1659) i Paweł Kostanecki (1624–1695) – każdy z nich jest autorem kilkunastu *Indipetae*.

Studiując zawartość całego zbioru oraz losy autorów zamieszczonych w nim listów, można dojść do wniosku, że i w tym wypadku przytoczona na początku łacińska maksyma „Littera docet, littera nocet” znajdowała swe potwierdzenie. Każdy z tych listów mógł bowiem zdecydować w sposób pozytywny lub negatywny o ludzkim losie. I to nie tylko o kolejach życia samego petenta, lecz także o życiu, a nawet o pośmiertnym zbawieniu tych ludzi, do których pragnął on zostać wysłany jako misjonarz. Zależało to wyłącznie od odpowiedzi generała zakonu, a była ona – z różnych przyczyn – najczęściej negatywna, gdyż około 77% piszących nie otrzymało pozwolenia na wyjazd na misję – ani do dalekich Indii, ani do bliższych geograficznie krajów europejskich.

Głównym wszakże celem przyświecającym powstaniu tych rozważań jest ukazanie polskich *Litterae Indipetae* jako kolekcji o zaskakującej różnorodności. Pierwsze wrażenie może być co prawda zgoła odmienne. Oto zbiór listów do jednego adresata – generała zakonu<sup>21</sup>, na jeden temat, zbliżonych rozmiarem, pisanych przez ludzi o identycznej formacji duchowej i ścieżce edukacyjnej, powstałych w ciągu jednego stulecia. Bliższy ogląd treści listów prowadzi jednak do zupełnie innych wniosków. Mimo ewidentnych podobieństw formalnych każdy z tych listów opowiada indywidualną historię, każdy jest dowodem osobistej żarliwości religijnej i misyjnych tęsknot, stanowiących dla niektórych zaledwie jedną z potencjalnych dróg samorealizacji, dla innych zaś – wszechogarniające pragnienie, któremu podporządkowali całe swoje życie.

W tym kontekście lektura *Indipetae* zdaje się w doskonały sposób prowadzić do spełnienia postulatów postawionych badaczom listów epok mi-

---

<sup>21</sup> *De facto* adresatami analizowanych listów było dziewięciu kolejnych generałów Towarzystwa Jezusowego (Mutio Vitelleschi 1615–1645; Vincenzo Carrafa 1646–1649; Francesco Piccolomini 1649–1651; Aloysius (Alessandro Luigi) Gottifredi 1652; Goswin Nickel 1652–1664; Giovanni Paolo Oliva 1664–1681; Charles de Noyelle 1682–1686; Tirso González de Santalla 1687–1705; Michelangelo Tamburini 1706–1730), jednak ważniejsza od ich personaliów była sprawowana przez nich funkcja głównego przełożonego – *Praepositus Generalis Societatis Iesu*. Stąd można przyjąć, że instytucjonalnie adresat wszystkich listów był tylko jeden – „Reverendus in Christo Pater” *vel* „Admodum Reverenda Paternitas Vestra” (co w obu wypadkach należałoby oddać po polsku jako „Przewielebny Ojciec [w Chrystusie]”), którym to tytułem generał zakonu został nazwany w nagłówkach bez mała wszystkich listów.

nionych przez Jerzego Axera, który podkreślając konieczność intertekstualności badań epistolograficznych, zauważył, że mają one prowadzić nie tylko do odtworzenia faktów, „ale także świata nadziei, wyobrażeń i namiętności ludzi”<sup>22</sup> danej epoki. Tych emocji, skrywanych niekiedy za retoryczną formułą pokory, kiedy indziej znów przez bogactwo retorycznych figur właśnie uwypuklonych, z pewnością w listach polskich jezuitów nie zabrakło. Wydaje się bowiem, że *Litterae Indipetae* stanowią doskonale odzwierciedlenie idei, której Tadeusz Żychiewicz, autor polskiej biografii Ignacego Loyoli, dopatrywał się u podstaw wszelkich działań Towarzystwa Jezusowego – szukanie Wielkiej Przygody w służbie Najwyższego Króla – Chrystusa<sup>23</sup>. Ta Wielka Przygoda miewała w historii zakonu najróżniejsze oblicza i bywały nią w równym stopniu polemiki z protestantami, tworzenie efektywnego systemu szkół, budowanie domów opieki dla trudniących się nierządem kobiet, by umożliwić im powrót na łono społeczeństwa, czy misje wśród Indian Ameryki Południowej lub Chińczyków. Niemniej to właśnie te ostatnie w szczególny sposób rozpały serca i umysły nowicjuszy, co znalazło swe wyraziste odbicie w kierowanych do generała listach *Indipetae*.

Prezentowany w niniejszym opracowaniu zbiór stanowi zatem doskonale źródło wiedzy o powołaniach misyjnych, motywacjach oraz postawach religijnych ówczesnych jezuitów. Ponieważ dotychczas nie został on poddany całościowym badaniom, istotne wydaje się podjęcie zarówno próby ogólnej charakterystyki tego zespołu archiwalnego i jego autorów, jak i spojrzenie na poszczególne listy w kontekście literackim. O ile bowiem analiza treści listów pozwoli na uchwycenie ducha żarliwości religijnej, jaka charakteryzowała polskich jezuitów, oraz ustalenie powodów ich starań o egzotyczne i szczególnie prestiżowe misje w Indiach Wschodnich, o tyle badanie topiki, frazeologii czy konstrukcji retorycznej listów przyniesie odpowiedź na pytanie o obecność wypracowanych przez starożytność schematów retorycznych w nauczaniu jezuickim, którego emanacją stały się *Litterae Indipetae*. Nie wydaje się bowiem opinią na wyrost stwierdzenie, że listy te są w równej mierze dokumentami pewnych zjawisk historycznych, materiałem do analizy psychologicznej, co utworami literackimi realizującymi w sferze werbalnej i kompozycyjnej założone przez autorów cele perswazyjne.

Wertując opracowania dotyczące listów *Indipetae* powstałe w ostatnich dziesięcioleciach w Europie i poza jej granicami, można dostrzec ogromną różnorodność w przyjętej metodologii i perspektywach badawczych. Zajmują się nimi bowiem zarówno teolodzy, filozofowie, historycy, badacze dziejów

---

<sup>22</sup> J. Axer, *List renesansowy jako źródło historyczne i tekst literacki*, w: *Listowne Polaków rozmowy. List łacińskojęzyczny jako dokument polskiej kultury XVI i XVII wieku*, red. J. Axer, J. Mańkowski, Warszawa 1992, s. 16.

<sup>23</sup> Cf. T. Żychiewicz, *Ignacy Loyola*, Kraków 2002, s. 60–61.

misji, jak i psycholodzy, wybierając z ogromnego korpusu zgromadzonych w Rzymie *Litterae Indipetae* stosowny dla siebie wycinek, a ich perspektywy krzyżują się i dopełniają<sup>24</sup>. Wydaje się wręcz, że niepełne byłoby opisanie tych listów bez interdyscyplinarnego podejścia i możliwie szerokiego spojrzenia na okoliczności ich powstania, osoby adresata i autorów, przyświecający im cel. Próbując ukazać wszystkie powyższe perspektywy w odniesieniu do polskiego zbioru listów, nie należy zapominać również o jego aspekcie literackim. Spojrzenie na zbiór z perspektywy retoryki pozwoli wydobyć walor literacki owych listów poprzez wykazanie bogactwa i celowości zastosowanych w nich środków artystycznych. Analizie zostanie poddana topika listów (między innymi motyw winnicy Pańskiej, topos skromności autorskiej, argumenty z autorytetu). Badanie treści listów da natomiast odpowiedź na pytanie o stopień ich zakorzenienia z jednej strony w stylistyce epistolografii ówczesnej epoki, wypracowanej przez szkolnictwo jezuickie na podstawie podręczników epistolograficznych, z drugiej zaś – w duchowości ignacjańskiej opisananej w *Ćwiczeniach duchownych* Ignacego Loyoli<sup>25</sup>. Tym założeniom przyświecają wytyczne Stefanii Skwarczyńskiej, autorki najwszechstronniejszego opracowania teorii listu w języku polskim:

Im pewniej zatem będziemy mogli stwierdzić, że jakiś list ma jasny cel, że dąży do osiągnięcia tego celu najwłaściwszymi środkami treściowymi i formalnymi, i im bardziej te środki będą równocześnie wyzyskane artystycznie, tym pewniej będziemy mogli zakwalifikować dany utwór jako artystycznie wartościowy<sup>26</sup>.

Lepszemu zrozumieniu treści omawianych listów posłuży osadzenie ich w szerokim kontekście tradycji epistolograficznej, poczynając od czasów starożytnych, oraz wykazanie związków tej gałęzi piśmiennictwa z retoryką, co pozwoli na zastosowanie retoryki jako narzędzia interpretacyjnego przy

---

<sup>24</sup> W wydanym w pierwszej połowie 2015 roku *The Oxford Handbook of Early Modern European History* w rozdziale poświęconym misjom jezuickim podkreślono złożony charakter *Litterae Indipetae*, które są pismami tyleż administracyjnymi, co duchowymi. Można na ich przykładzie badać relacje na linii petent – lokalny superior – generał, a także cyrkulację wiadomości o zamorskich misjach, proces rekrutowania kandydatów i inne, cf. T.M. Cohen, E. Colombo, *Jesuit Missions*, w: *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750. Volume II: Cultures and Power*, red. H. Scott, Oxford University Press 2015, s. 255.

<sup>25</sup> *Ćwiczenia duchowne (Exercitia spiritualia)* zostały spisane przez Ignacego Loyolę w czasie pobytu w Manresie (1522–1523). Po raz pierwszy zostały wydane drukiem u Antoniego Bładio w Rzymie w 1548 roku. Stanowią zbiór ćwiczeń rekolekcyjnych opartych na głębokim rozeznaniu duchowym i kontemplacji, cf. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ożóg SJ, Kraków 1999.

<sup>26</sup> S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, na podstawie lwowskiego pierwodruku oprac. E. Feliksiak i M. Leś, Białystok 2006, s. 30.

analizie zbioru *Indipetae*. Na gruncie nauki polskiej badania na ten temat zapoczątkował Gustaw Przychocki swoim artykułem *Studium epistolografii grecko-rzymskiej*<sup>27</sup>, do którego odnosili się kolejno wszyscy autorzy podejmujący w swych badaniach problem związków listów z retoryką<sup>28</sup>. Określona zostanie również rola listów w komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej Towarzystwa Jezusowego, które w ciągu stuleci swego istnienia uczyniło z listu narzędzie informacji, a często również działalności propagandowej. Ponieważ historia misji jezuickiej w Chinach została poddana wielokrotnie szczegółowym analizom<sup>29</sup>, jak również udział w niej Polaków doczekał się opracowań monograficznych<sup>30</sup>, historyczne tło działalności jezuitów na Dalekim Wschodzie zostanie w niniejszym opracowaniu jedynie zarysowane w stopniu umożliwiającym korelację omawianych tekstów z wydarzeniami, jakie następowały wówczas w Europie i Azji Wschodniej.

Zostaną natomiast przedstawione najważniejsze źródła inspiracji, decydujące o podjęciu starań o wyjazd na misje (między innymi ignacjański ideał apostołski, działalność ewangelizacyjna Franciszka Ksawerego, menologia, publicystyka jezuicka, działalność prokuratorów misyjnych). Listy polskich jezuitów porównane zostaną z podobnymi pismami jezuitów z Europy Zachodniej w odniesieniu do najnowszych badań na ten temat prowadzonych między innymi w Portugalii, Niemczech, Belgii, Francji i we Włoszech. Ten szeroki kontekst historyczno-literacki może się w pierwszej chwili wydać nieco przytłaczający w stosunku do najważniejszej części rozważań tego opracowania, jednak wydaje się on niezbędny do właściwego zrozumienia tego szczególnego zbioru listów. Mojej intuicji w sukurs przyszło w tym wypadku spostrzeżenie Stefani Skwarczyńskiej, stwierdzającej z całym przekonaniem:

żadnego rodzaju literackiego [...] nie musi się rozpatrywać w tej mierze na tle życia, co listu; przy żadnym nie musi się mówić tyle o epoce, sferze spo-

---

<sup>27</sup> G. Przychocki, *Studium epistolografii grecko-rzymskiej*, „Eos” 39, Leopoli 1938, s. 41–51.

<sup>28</sup> Zob. m.in.: L. Winniczuk, *Epistolografia. Łacińskie podręczniki epistolograficzne w Polsce w XV–XVI wieku*, Warszawa 1953; J. Schnayder, *Wstęp*, w: *Antologia listu antycznego*, oprac. *idem*, Wrocław–Kraków 1959.

<sup>29</sup> Z najnowszych opracowań o charakterze ogólnym warto wymienić np.: *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800*, red. N. Standaert, Leiden 2001; L.M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*, Harvard University Press 2007; J. Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*, San Francisco 2007; F.C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land. Jesuit and their Scientific Missions in the Late Imperial China*, The University of Chicago Press 2009; R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford University Press 2010; D. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*, Lanham 2012.

<sup>30</sup> W ostatnich latach przede wszystkim cf. Duc Ha Nguyen, *op. cit.*; J. Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013.

lecznej, kulturze, które go wydały, bo nie tylko z nich wychodzi, ale przede wszystkim dla nich istnieje<sup>31</sup>.

By zadośćuczynić tym postulatom, biorąc pod uwagę różnorodność placówek misyjnych, o jakie postulowali polscy jezuiti, pojawiła się konieczność dokonania pewnej selekcji listów. Dlatego odwołując się do zawartego w ich nazwie pojęcia Indii jako misji zamorskich, przedmiotem szczegółowej analizy staną się listy zawierające wyrażoną *expressis verbis* prośbę o wysłanie na Daleki Wschód<sup>32</sup>, a zwłaszcza do Chin, co zostało podkreślone w tytule niniejszego opracowania. Analiza listów z prośbą o skierowanie na misję do europejskich krajów protestanckich oraz na obszary leżące poza południowo-wschodnią granicą ówczesnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów wymagałaby przedstawienia zupełnie odmiennego kontekstu historycznego, kulturowego i religijnego (w tym problemów reformacji i kontrreformacji, kwestii wojen religijnych, stosunków katolicyzmu z Kościołami protestanckimi, prawosławiem i islamem, kontaktów Polski z Rosją i Turcją), co rozsadziłoby ramy niniejszego opracowania, aczkolwiek ten aspekt zasługuje niewątpliwie na dalsze badania.

Skoncentrowanie się na podaniach o misje dalekowschodnie pozwala również porównać polskie listy z ich odpowiednikami powstałymi na terenie innych europejskich prowincji Towarzystwa Jezusowego, ponieważ pragnienie uczestniczenia w ewangelizacji Indii było niejako uniwersalne dla całej wspólnoty zakonnej i nie stanowiło cechy specyficznej dla którejkolwiek prowincji (choć Portugalia i Hiszpania bez wątplenia zajmowały w tym względzie uprzywilejowaną pozycję). Wyróżnione w tytule Państwo Środka stanowiło natomiast dla jezuitów pole szczególnej aktywności jako główny potentat tamtego rejonu świata, mocarstwo dominujące militarnie, gospodarczo i kulturowo nad całym obszarem Azji Wschodniej, które z otwartością i ciekawością powitało nauczanie przybyłych z Europy uczonych zakonników, dając nadzieję na obfite plony. Dlatego choć chronologicznie to Indie i Japonia były pierwszymi obszarami działalności jezuitów, a Prowincja Japońska przez długi czas była nadrzędna wobec Wiceprowincji Chińskiej, która się z niej stopniowo wyemancypowała, jednak to właśnie

---

<sup>31</sup> S. Skwarczyńska, *op. cit.*, s. 52.

<sup>32</sup> Indie Zachodnie, czyli tereny Ameryki Południowej i Środkowej, zdominowane przez długi czas przez Prowincję Hiszpańską oraz Portugalską, oraz Ameryki Północnej, pozostające w obszarze wpływów jezuitów francuskich, nie budziły właściwie zainteresowania polskich jezuitów. W kolekcji Pol. 79 znajduje się tylko jedna prośba o skierowanie do Peru i jedna o misję w Amazonii. Również obszar Filipin, podporządkowanych Królestwu Hiszpanii, nie budził żarliwości misyjnej Polaków. Jan Bąkowski prowadził tam co prawda przez krótki czas prace ewangelizacyjne, gdy został zmuszony do opuszczenia Chin, ale prawdopodobnie działał głównie wśród diaspory chińskiej.

Chiny stały się symbolem jezuickiej metody misyjnej. To w Państwie Środka ukształtowały się bowiem ostatecznie założenia akomodacji, co umożliwiło pracującym tam misjonarzom z Towarzystwa Jezusowego zapisanie – jak to określił George H. Dunne SJ – „wspaniałej karty w historii kontaktów kulturowych między Wschodem i Zachodem”<sup>33</sup>.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy uzasadnione jest użycie w tytule niniejszego opracowania określenia *Indipetae Poloniae* – „polskie *Indipetae*”, skoro ich autorzy przynależeli do dwóch prowincji Towarzystwa Jezusowego – Polskiej i Litewskiej<sup>34</sup>, swoje listy wysyłali z domów zakonnych rozsianych na obszarze od Poznania i Wrocławia po Wilno, Kamieniec Podolski, Lwów czy Witebsk<sup>35</sup>, a ponadto – według współczesnych kryteriów – byłiby różnych narodowości. Na przykład najbardziej znani z tego grona – Andrzej Rudomina i Michał Boym – są dziś obiektem swoistych sporów między uczonymi z Polski, Litwy i Ukrainy, którzy chętnie etykietują ich odpowiednio jako „Polaka”, „Litwina” lub „Ukraińca”. Michał Boym urodził się bowiem we Lwowie (obecnie Ukraina), aczkolwiek jego dziadek Jerzy (Dziurdzi) Boym przybył tam wraz ze Stefanem Batorym z Siedmiogrodu. Niemniej jednak Michał Boym w swoich rękopisach podpisywał się zawsze jako „Polonus”. Andrzej Rudomina zaś, choć urodził się na ziemiach współczesnej Litwy, języka litewskiego nie znał (jak wynika z jego korespondencji), natomiast posługiwał się w mowie językiem polskim i ruskim<sup>36</sup>, a pisał po polsku, chińsku i po łacinie<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> G.H. Dunne SJ, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Indiana 1962, s. 14.

<sup>34</sup> Prowincja Polska Towarzystwa Jezusowego funkcjonowała jako niezależna jednostka od 1574 roku (wcześniej była częścią Prowincji Austriackiej), obejmując obszar Polski i Litwy. Prowincja Litewska wyodrębniła się z niej w 1608 roku, cf. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 540.

<sup>35</sup> Kilka listów zostało napisanych także przez jezuitów przebywających w Rzymie w celu ukończenia studiów, część natomiast powstała w trakcie sprawowania posługi misyjnej, na przykład Paweł Kostanecki swój list z 13 września 1679 roku wysłał do generała z Konstantynopola (Pol. 79, f. 141–141v).

<sup>36</sup> Było to zjawisko powszechne wśród ówczesnej szlachty litewskiej, która zazwyczaj nie posługiwała się swoim językiem ojczystym, tylko polskim – jako językiem oficjalnym, państwowym. Ostoja języka litewskiego była natomiast wyłącznie wieś litewska, nad czym ubolewali już pisarze w wieku XVI, cf. J. Tazbir, *Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, w: *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.*, red. M. Bogucka, Warszawa 1989, s. 16. W drugiej połowie XVI wieku Stanisław Orzechowski opisywał świadomość narodową mieszkańców tych ziem słowami: „gente Ruthenus natione Polonus”, cf. M.B. Topolska, *Stan wyznaniowej i językowej tożsamości Rusinów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1569–1648)*, w: *Europa Środkowo-Wschodnia. Ideologia, historia a społeczeństwo. Księga poświęcona pamięci Profesora Wojciecha Peltza*, Zielona Góra 2005, s. 55.

<sup>37</sup> Pytanie o narodowość Rudominy postawił sobie między innymi Jan Konior SJ, który ostatecznie w napisanej przez siebie w 2014 roku biografii jezuickiego mi-

Nie wydaje się konieczne roztrząsanie tu problemu narodowości mieszkańców Rzeczypospolitej Obojga Narodów, czemu historycy tej epoki poświęcili stosowne prace naukowe<sup>38</sup>. Idąc wszakże za ich ustaleniami, na potrzeby tego opracowania przyjęto rozpowszechnione w dobie staropolskiej przekonanie, że Polakiem był nie tylko członek wspólnoty etnicznej, ale w ogóle każdy podlegający władzy polskich królów obywatel Rzeczypospolitej Obojga Narodów, w której skład wchodziły Rzeczpospolita Korony Polskiej i Wielkie Księstwo Litewskie<sup>39</sup>. Znamienne wydają się w tej kwestii rozstrzygnięcia Władysława Wielhorskiego, który podkreślał, że:

do połowy XIX wieku, musimy ustalić, że w Litwie historycznej nie nazywano współobywatela zza Buga «Polakiem», lecz «Koroniarem». «Polakami» nazywali się oni wszyscy pospołu. Termin ten oznaczał tyle podówczas, co obywatel «Rzplitej». Mógł być nim Litwin rodowity, Białorusin, Tatar, Mazur, czy Wielkopolanin. Pojęcia «Polak» i «Litwin» nie przeciwstawiały się sobie, a dopełniały<sup>40</sup>.

W świetle powyższych uwag w pełni uzasadnione wydaje się użycie terminu *Indipetae Polonae*, opisującego w sposób umowny całość zbioru listów jezuitskich do generała zakonu, które wysyłane były z ziem Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a którym nie bez przyczyny nadano w rzymskim archiwum sygnaturę „Pol. 79”.

---

sjonarza przyjął za zasadne traktować go jako Polaka, mimo że we wcześniejszych artykułach nazywał go Litwinem (cf. J. Konior, *Andrzej Rudomina – unforgettable Lithuanian Jesuit missionary scholar: from Vilius university to China*, „Acta Orientalia Vilnensia”, nr 10, 1–2, 2009, s. 125–138). Konior szedł w tym względzie za opiniami wcześniejszych badaczy, gdyż – jak pisze – „Wybitny jezuitski historyk L. Pfister, autor katalogu misjonarzy pracujących w Chinach w XVII–XVIII wieku, jak również jego następcą, J. Dehergne, jednoznacznie uznali Andrzeja za Litwina. Jest to też zgodne z myśleniem historyków litewskich”, które jednak należy zrewidować w świetle ustaleń badaczy historii społecznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, cf. J. Konior SJ, *Apostół Serca Jezusowego w Chinach. Andrzej Rudomina SJ (1595–1631)*, Górna Grupa 2014, s. 13.

<sup>38</sup> Zob. np. J. Tazbir, *Procesy polonizacyjne*, w: *idem, Prace wybrane. Studia nad kulturą staropolską*, t. 4, Kraków 2001, s. 275–319; S. Kot, *Świadomość narodowa w Polsce w XV–XVI wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 1938, t. LII, s. 15–33; W. Wielhorski, *Stosunki narodowościowe, wyznaniowe i językowe*, w: *Dzieje Ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego*, *Alma Mater Vilnensis*, t. III, Londyn 1953, s. 215–242.

<sup>39</sup> J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, Poznań 1998, s. 100–101.

<sup>40</sup> W. Wielhorski, *op. cit.*, s. 239.; cyt za: B. Pawełko-Czajka, *Proces powstawania świadomości politycznej społeczności obywatelskiej dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Prace prawnicze, administratywistyczne i historyczne*, red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2009, s. 16–17.

Kończąc ten wstęp, pozwolę sobie na moment osobistej refleksji, tak jak czynili to średniowieczni skrybowie w kolofonie, u kresu przepisywanej przez siebie mozolnie księgi. Gromadząc materiały do tej monografii, na różnych etapach pracy odbyłam kwerendy, uczestniczyłam w konferencjach, opublikowałam kilka artykułów podejmujących wybrane aspekty polskiego zbioru *Litterae Indipetae*<sup>41</sup>. Doświadczenia zebrane w trakcie tych lat znajdują swoje odzwierciedlenie w niniejszym opracowaniu. Nie powstałoby ono jednak bez mniej lub bardziej uświadomionego udziału osób, które swoją wiedzą oraz różnego rodzaju pomocą udzieliły mi wsparcia, z którymi pracuję na co dzień w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z którymi spotykałam się na konferencjach naukowych i przy wspólnych projektach badawczych w Polsce i za granicą. Spośród ich licznego grona wymienię tylko niektórych, mając nadzieję, że pozostali doświadczą mojej wdzięczności, nawet jeśli nie zostanie ona tu imiennie zwerbalizowana. Pragnę szczerze, serdecznie podziękować Ojcu Profesorowi Romanowi Malkowi SVD z Instytutu Monumenta Serica w Sankt Augustin, który był moim pierwszym mentorem w badaniach nad jezuickimi misjami w Chinach i ich literacką spuścizną, Ojcu Robertowi Danielukowi SJ, dzięki któremu mogłam przeprowadzić swoją rzymską kwerendę w ARSI oraz uzyskać dostęp do wersji elektronicznej części dokumentów, a także Ojcu Arturowi Wardędze SJ, dyrektorowi Makau Ricci Institute, za zachętę do podjęcia badań nad polskimi *Indipetae*. Osobne podziękowania należą się Recenzentowi niniejszej książki, Panu Profesorowi Gościwitowi Malinowskiemu z Uniwersytetu Wrocławskiego, za wnikliwą lekturę i cenne uwagi, które pozwoliły mi uniknąć wielu błędów i potknięć, a także przemyśleć powtórnie niektóre tezy. Dziękuję również serdecznie Pani Profesor Elżbiecie Wesołowskiej, dyrektor Instytutu Filologii Klasycznej UAM, za instytucjonalne, ale przede wszystkim emocjonalne oparcie dla moich działań naukowych oraz nieustanną mobilizację do dalszych

---

<sup>41</sup> M. Miazek-Męczyńska, *Indipetae Boymianae. On Boym's requests to the Jesuit general for a missionary appointment to China*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies”, vol. LIX, 2011, s. 229–242; eadem, „*Ecce ego, Pater optime, mitte me.*» Argumentacyjna varietas w polskich *Indipetae*, w: *Quod licet quod decet. Studia Classica et Neolatina XI*, Gdańsk 2014, red. Z. Głombiowska, s. 91–103; eadem, *Przez Moskwę do Chin? Polski wkład w jezuickie poszukiwania drogi lądowej na Daleki Wschód*, w: *Itinera clericorum: kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 511–528; eadem, *Michał Piotr Boym i Jan Mikołaj Smogulecki – dwie jezuickie drogi do Państwa Środka*, „Nurt SVD” 2 (2014), t. 136, s. 34–45. Zawarte w tych artykułach ustalenia zostały inkorporowane do tekstu niniejszego opracowania.

postępów w pracy. Swą ogromną wdzięczność wyrażam także niezmiennie moim Rodzicom i Teściom, nade wszystko jednak chcę podziękować Wam – Maćku, Haniu i Jasiu – za ogromne wsparcie, za czas dany mi na pisanie i za to, że w swojej żonie i mamie widzicie również naukowca. Dziękuję Wam za zrozumienie i przepraszam za te wszystkie długie godziny, które zamiast z Wami spędzałam w archiwach i przed ekranem komputera – postaram się poprawić!



lacuit Deo segregare n  
claret nomen filij sui in  
vobis paruit regere soci  
r: pndre vobem integris  
natio Societatis Anno.  
n initio natiensis societ  
ese maxime de pdenim n  
expedituram voluam  
impetata ad id post fin  
diter paperis et penicu  
r. Ecce vero Dominus me  
V ad illas sequeres Ceh  
tologia quantum inchoo  
on coram Sanctissimo onca  
b. Pederha M. R. V. V.

## Pars I

# Ars epistolandi, czyli jak należało pisać litterae

**L**acińskie słowo *litterae* w okresie staropolskim miało szeroki zakres znaczeniowy. Określało bowiem zarówno litery, wszelkiego rodzaju teksty pisane, utwory literackie, jak i – a z punktu widzenia niniejszych rozważań przede wszystkim – listy<sup>1</sup>. Staropolska *ars epistolandi* wyrosła na gruncie rozwiniętej epistolografii starożytnej Grecji i Rzymu<sup>2</sup>, wzbogaconym przez średniowieczne osiągnięcia *ars dictaminis* oraz renesansowe podręczniki epistolograficzne. Zaprezentowana poniżej pokrótce historia listu<sup>3</sup> w jego wymiarze prywatnym, urzędowym oraz literackim pozwoli uzmysłowić sobie, że jezuickie *Litterae Indipetae* nie powstały w epistolograficznej próżni, lecz wyrosły z wielowiekowej tradycji, która wpłynęła zarówno na ich formę, jak i na treść.

<sup>1</sup> T. Lancholc, *List*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 456.

<sup>2</sup> Gustaw Przychocki w swoim artykule z 1938 roku *Studium epistolografii grecko-rzymskiej*, stanowiącym punkt wyjścia współczesnych badaczy teorii listu, podkreśla z całą mocą: „Epistolografia grecko-rzymska stanowi jedną nierozzerwalną całość i do niej nawiązuje (świadomie lub nieświadomie) cała epistolografia średniowieczna (łacińska i bizantyńska) i nowoczesna”, cf. G. Przychocki, *Studium epistolografii grecko-rzymskiej. Zasady i cele*, „Eos” 39, Leopoli 1938, s. 52.

<sup>3</sup> Zestawienie najważniejszych opracowań poświęconych epistolografii można znaleźć w cytowanym powyżej artykule G. Przychockiego (s. 46, przypis 10). Sam Przychocki swojemu opracowaniu postawił jako cel „uchwycenie nici rozwoju od listu prawdziwego nie będącego literaturą i przeznaczonego tylko dla jednej osoby, tj. dla adresata – aż do listu sztucznego, będącego tylko literaturą, przeznaczoną dla wszystkich; uchwycenie nici miejscami bardzo poplątanej, albo na liczne niteczki rozstrzępionej”, cf. G. Przychocki, *Studium epistolografii...*, s. 46. Szczegółowe opracowanie historii epistolografii znajduje się w: J. Schnayder, *Wstęp*, w: *Antologia listu antycznego*, oprac. *idem*, Wrocław–Kraków 1959.

## Narodziny epistolografii

Od najdawniejszych czasów list towarzyszył człowiekowi jako powiernik słów, jakie chciano przekazać osobom nieobecnym, a których zwodnicza ludzka pamięć mogłaby nie opanować lub, co gorsza, przeinaczyć, nim dotarłyby do adresata. Legenda przytoczona przez Hellanikosa z Mityleny (ok. 485–ok. 400 p.n.e.), uważanego za ostatniego logografa jońskiego, przypisuje wynalezienie listu perskiej królowej Atossie, która w ten sposób miała się porozumiewać z poddanymi<sup>4</sup>. Zapewne jednak listy musiały być obecne w rzeczywistości Hellenów długo przed okresem wojen perskich, skoro już w eposach Homera znajdujemy świadectwa istnienia korespondencji prywatnej<sup>5</sup>. Od chwili kulturalnej ekspansji Greków w basenie Morza Śródziemnego listy stały się zjawiskiem powszechnym jako pospolity środek komunikacji między mieszkańcami odległych kolonii i ich miast macierzystych<sup>6</sup>. A były to zarówno listy urzędowe, a więc oficjalne, jak i zupełnie prywatne, dotyczące codziennych spraw i problemów, których treść w ciągu wieków – mimo zmieniających się realiów – pozostawała w zasadzie niezmienna<sup>7</sup>.

Obydwa rodzaje listów ukształtowały się z podobnych pobudek: z potrzeby komunikowania się. List miał za zadanie zastąpić rozmowę, którą przyjaciółom pragnącym wymienić swe myśli i spostrzeżenia uniemożliwiało oddalenie. Stąd wynika jedna z najtrafniejszych definicji listu jako rozmowy nieobecnych przyjaciół – „Amicorum colloquia absentium”<sup>8</sup>, która

<sup>4</sup> P. Ceccarelli, *Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC–150 BC)*, Oxford University Press 2013, s. 88.

<sup>5</sup> W VI księdze *Iliady* wspomniany jest list mitycznego króla Tyrynsu Projtosa do jego teścia. Doręczycielem wrytego na drewnianych tabliczkach listu ku swemu nieszczęściu miał być Belerofont: „Jednak przez wzgląd na bogi sam rąk nie zakrwawił./Do Licyi go zatem z listami wyprawił,/W których śmierć dla zacnego młodzieńca wryta” (*Il. VI 175–177*, przeł. Fr.K. Dmochowski).

<sup>6</sup> Choć zjawisko korespondencji nie było obce innym ludom basenu Morza Śródziemnego, choćby Fenicjanom czy Egipcjanom, ograniczając się w niniejszych rozważaniach do grecko-rzymskiej tradycji epistolograficznej, należy odnotować, że zgodnie z ustaleniami Michaela Trappa wśród Hellenów komunikacja listowna rozpowszechniła się, nabierając cech doświadczenia codziennego, około połowy IV wieku p.n.e., cf. *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, red. M. Trapp, Cambridge University Press 2003, s. 6.

<sup>7</sup> J. Schnayder, *op. cit.*, s. XVI.

<sup>8</sup> M.T. Cicero, *Phil. II, 7, De Rep. III, 3*. W podobnym ujęciu definiował list rzymski komediopisarz Turpiliusz (II wiek p.n.e.), podając, że jest to jedyna rzecz, która ludzi nieobecnych czyni obecnymi („sola res est, quae homines absentes praesentes facit”, cyt. za: P. Ceccarelli, *op. cit.*, s. 250). Kategoria nieobecności jest uznawana za jeden z najważniejszych wyznaczników gatunku epistolarnego także przez wielu współczesnych teoretyków. Suzanne L. Abram zaznacza, że list, stwarzając pozór obecności korespondentów (*imago presentiae*), stanowił dla nich pociechę w obliczu oddalenia, cf. S.L. Ab-

na stałe zagościła w podręcznikach epistolograficznych wszystkich epok. Sformułował ją Marek Tulliusz Cynceron (106–43 p.n.e.), prowadzący przez całe życie bogatą korespondencję i znany ze swych licznych pism *ad familiares* – do bliskich i przyjaciół. W jednym z listów, napisanym do Gajusza Skryboniusza Kuriona około połowy 53 roku p.n.e., Cynceron w ten sposób określa powody prowadzenia korespondencji:

Wiesz dobrze, że istnieje wiele gatunków listów; najbardziej prawdziwy wśród nich jest ten, dla którego sama rzecz została wynaleziona: kiedy mianowicie zawiadamiamy nieobecnych o czymś, na czym albo nam, albo im zależy. (*Ad fam.* II 4, przeł. G. Pianko)<sup>9</sup>

Pisanie listów ma zatem przede wszystkim cel praktyczny, informacyjny. Określając go w ten sposób, Cynceron zakreślił tym samym również – w najszerszym znaczeniu – tematykę korespondencji. Miała ona dotyczyć wszystkich spraw ważnych dla nadawcy bądź odbiorcy. Toteż skala zjawisk opisywanych w listach prywatnych była najróżniejsza, rozpięta między drobiazgami życia codziennego a wydarzeniami o znaczeniu międzynarodowym, zgodnie z zainteresowaniami i doświadczeniami samych piszących i czytelników ich listów. Doskonałym tego dowodem jest zachowana do czasów współczesnych korespondencja Cyncerona (931 pozycji z lat 68–43 p.n.e., wśród nich około 70 listów, których Cynceron był odbiorcą)<sup>10</sup>, którą starożytność przekazała nam w formie czterech wielkich zbiorów. Są to:

- 1) listy do Attyka (*Ad Atticum*, 16 ksiąg),
- 2) listy do brata Kwintusa (*Ad Quintum fratrem*, 3 księgi),
- 3) listy do Brutusa (*Ad Brutum*, 2 księgi),
- 4) listy do bliskich, adresowane do różnych odbiorców (*Ad familiares*, 16 ksiąg).

Jak podkreśla Marian Plezia, w korespondencji Cyncerona utrwalony został „wyjątkowo bogaty i nasycony różnorodnymi szczegółami obraz epoki. [...] Listy te są jednak nie tylko pierwszorzędnej wagi dokumentem historycznym, lecz i literackim równocześnie”<sup>11</sup>. Pisane przez człowieka pióra, wielkiego literata i teoretyka literatury, pokazują one – dzięki ogromnej rozpiętości form i tematów (od najprostszych biletów i notatek po wyrafi-

---

ram, *Latin Letters and Their Commonplaces in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Indiana University 1994, s. 26.

<sup>9</sup> „Epistolarum genera multa esse non ignoras, sed unum illum certissimum, cuius inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentes, si quid esset, quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset”. Cały tekst w przekładzie na język polski zob. M.T. Cynceron, *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 192.

<sup>10</sup> M. Plezia, *Wstęp*, w: M.T. Cyncero, *Wybór listów*, ed. cit., s. III.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. IV.

nowane orędzia urzędowe) – całą gamę stylów, odzwierciedlając zarówno język potoczny ówczesnych warstw wyższych (*sermo cotidianus*), jak i najbardziej wyszukane frazy z języka literackiego (*sermo urbanus*). Przede wszystkim jednak swoje odbicie w tej korespondencji znalazła codzienność Rzymu w I wieku p.n.e. – ta przemilczana na ogół przez historyków, skupiających się na wielkich wydarzeniach świata polityki. W korespondencji Cycerona wśród listów pisanych z prośbami, z poleceniem, gratulacjami czy kondolencjami, zwłaszcza powstałych w latach wygnania, odnajdujemy ludzkie uczucia i emocje, przemawiające silnie do współczesnej wrażliwości i pozwalające odtworzyć prawdziwy obraz Marka Tulliusza Cycerona<sup>12</sup>, a za jego pośrednictwem niejako – obraz całego społeczeństwa rzymskiego epoki, którą historycy literatury nie bez powodu określili mianem „epoka cycerońska”. Trafnie oddał tę myśl Gustaw Przychocki, pisząc:

Z całego zakresu piśmiennictwa klasycznego listy jedynie – prawdziwe oczywiście – dają nam wierny, jakby fotograficzny, obraz psychiki ludzkiej, nakreślony z całą dokładnością tymi najprzenikliwszymi promieniami pozaliterackimi, które biją z ich szczerych zwierzeń osobistych<sup>13</sup>.

Korespondencja prywatna kwitła w *Imperium Romanum* wspólnie także w późniejszych czasach, w epoce cesarstwa koncentrując się raczej na kwestiach literatury, sztuki czy filozofii niż polityki. Zawsze jednak pozostawała najlepszym środkiem, by kontynuować rozmowę dwóch bliskich osób, przerwana bądź uniemożliwiona z powodu rozłąki. Nieco inny charakter, choć nie mniejsze bogactwo wątków i podejmowanych tematów, miała korespondencja oficjalna, której zadaniem było umożliwienie przepływu wiadomości między władcami i urzędnikami oraz poddanymi/obywatelami. Korespondencja urzędowa miała przede wszystkim charakter informacyjny, częstokroć ściśle sprawozdawczy, a tym samym w znacznym stopniu sformalizowany. Wraz z rozrostem maszyny biurokratycznej za czasów monarchii hellenistycznych rozwój procedury listowej przyczynił się do rozwinięcia dyplomatycznej terminologii, nad której przestrzeganiem czuwał na królewskich dworach specjalny pisarz – epistolograf<sup>14</sup>. Korespondencja

---

<sup>12</sup> Elżbieta Wesołowska, omawiając wygnańcze listy Cycerona, odnotowała, że „analiza owej korespondencji to bodaj jedyna okazja, by ujrzeć jej autora bez togi i oręza, w pozie «nieoficjalnej», wręcz nagiego, jak to człowiek często bywa w korespondencji całkowicie prywatnej, niepomysłanej chyba do druku. Cyceron jest taki również w innych swoich listach prywatnych, te wygnańcze jednak są szczególnie intymne ze względu na cierpienia, których doświadczał Marek Tulliusz, więcej – pod którymi się ugiął”, cf. E. Wesołowska, *Rzymska literatura wygnańcza u schyłku republiki, początków pryncypatu i wczesnego cesarstwa. Tom I. Cyceron i Seneka*, Poznań 2003, s. 125.

<sup>13</sup> G. Przychocki, *Studium epistolografii...*, s. 59.

<sup>14</sup> J. Schnayder, *op. cit.*, s. XIX–XX.

oficjalna odgrywała ważną rolę również w Rzymie, zwłaszcza za czasów cesarstwa. Na dworze cesarskim wbrew twierdzeniom Pliniusza Młodszeo, że listy urzędowe są bezduszne i zupełnie Nieliterackie („illiteratissimae litterae”, *Epist.* I 10, 9), zatrudniano jako sekretarzy literatów, których zadaniem była troska o właściwą stylizację pism urzędowych, przez co zyskiwały one pewien walor literacki, a w każdym razie były w świadomy sposób poddane retorycznej stylizacji.

Niemniej jednak list urzędowy nigdy nie pretendował do miana tekstu literackiego, podczas gdy zachowana do naszych czasów najobszerniejsza grupa powstałych w starożytności listów mogłaby zostać sklasyfikowana właśnie jako listy literackie<sup>15</sup>. Jak zauważa Jerzy Schnayder, w wypadku twórczości epistolograficznej ludzi pióra granica między listem prywatnym (przeznaczonym i zrozumiałym tylko dla konkretnego odbiorcy/odbiorców) a listem literackim skierowanym do szerszej publiczności „nigdy nie była w starożytności ściśle określona i zbyt wyraźna”<sup>16</sup>. Wiele listów powstawało z myślą o ich późniejszym upublicznieniu, najpierw w formie odpisów krążących w gronie przyjaciół, a następnie w formie zbioru. Stąd też owe listy literackie, choć formalnie mają konkretnego adresata, w rzeczywistości skierowane były do szerokich kręgów odbiorców. Niejednokrotnie sam autor dokonywał ich selekcji, a przed publikacją wprowadzał niezbędne poprawki, nadając listom literackiego poloru.

Wśród Rzymian za prekursora w tej dziedzinie uchodzi Pliniusz Młodszy (ok. 61–113 n.e.). Z jego obfitej korespondencji zachowało się do naszych czasów 247 listów, pisanych w latach 97–109 do stu pięciu adresatów<sup>17</sup>. Dla Pliniusza korespondencja miała charakter literacki w równym stopniu co mowa, dlatego mogła być wykorzystywana nie tylko jako lektura – miała

---

<sup>15</sup> Kategoria listów literackich obejmuje także listy fikcyjne, przypisywane postaciom mitologicznym lub historycznym. Osobną grupę wśród listów literackich stanowią też listy poetyckie. Tu za przykład może posłużyć twórczość Owidiusza: *Heroidy* (poetyckie listy fikcyjne) oraz poezje elegijne znad Morza Czarnego (*Tristia, Epistulae ex Ponto*) czy spisane w heksametrach dwie księgi *Listów* (*Epistularum liber prior* i *Epistularum liber alter*) Horacego (cf. A. Wójcik, *Rzymska literatura wygnańcza. Tom II. Owidiusz. Poezje znad Morza Czarnego*, Poznań 2003, s. 38–49). Ponieważ jednak treścią niniejszego opracowania są listy prozatorskie, niefikcyjne, gdyż do takich zaliczają się tytułowe *Indipetae*, wątek listów fikcyjnych i poetyckich nie zostanie tu szczerzej przeanalizowany. Zainteresowanego czytelnika odsyłam do poświęconej temu tematowi książki Anny Marii Wasyl, *Rzymski list poetycki. Próba opisania gatunku*, Kraków 2002.

<sup>16</sup> J. Schnayder, *op. cit.*, s. XXV.

<sup>17</sup> L. Winniczuk, *Pliniusz Młodszy w świetle swoich listów i mów*, Warszawa 1987, s. 10. Listy te Pliniusz wydawał w mniejszych zbiorach za namową swego przyjaciela Septicjusza Klarusa, wybierając w sposób świadomy pisma o różnej tematyce, ponieważ cenił sobie różnorodność – *varietas*, cf. G. Przychocki, *Pliniusz Młodszy. Życie i dzieła*, „Meander” XXXIX, 1984, nr 2–3, s. 106.

bowiem także walor edukacyjny. Stąd z jednej strony znajduje Pliniusz upodobanie w czytaniu dobrze skomponowanych listów i wyliczając zalety Wokoniusza Romanusa, podkreśla, że jego listy są napisane tak, jakby same Muzy przemawiały po łacinie („epistulas quidem scribit, ut Musas ipsas Latine loqui credas”, II 13,7)<sup>18</sup>. Z drugiej zaś strony dostrzega w pisaniu listów doskonały sposób na podniesienie pisarskich kwalifikacji i doradza to zajęcie młodemu człowiekowi, który prosi go o wskazówki, jak ma wykorzystać wolny czas na doksztalcanie się (VII 9,8).

Bez wątpienia to właśnie walory literackie twórczości epistolograficznej Pliniusza Młodszego przyczyniły się do popularności jego listów wśród współczesnych czytelników, a także do ich przetrwania mimo zawieruch dziejowych, dzięki czemu stały się one dla nowożytnych badaczy doskonałym przykładem antycznych listów literackich<sup>19</sup>. Treść takich listów, odbijająca wszelkie obszary zainteresowania literatury starożytnej, zadecydowała w największym stopniu o uznaniu listu za oddzielny gatunek literacki. Jego autonomiczność przyjęto już w starożytności, dokonując przy tym różnorodnych klasyfikacji i kategoryzowania listów w zależności od ich treści. Wprowadzenie kategoryzacji sprzyjało też uściśleniu formy poszczególnych typów listu i określeniu wymogów formalnych, jakie winny one spełniać. W tej kwestii w sukurs teoretykom epistolografii przyszła retoryka, której wszechstronny wpływ na piśmiennictwo antyczne jest niezaprzeczalny, toteż stopniowo również listy stały się przedmiotem rozważań uczonych gramatyków i retorów, by ostatecznie zagościć w szkołach retorycznych jako element praktycznych ćwiczeń wstępnych w kompozycji, tak zwanych *progymnasmata*<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cyt. za: L. Winniczuk, *Pliniusz Młodszy...*, s. 12.

<sup>19</sup> Na temat aspektów literackich korespondencji Pliniusza Młodszego zob. J. Pliszczyńska, *Styl listów literackich Pliniusza Młodszego*, „Eos” 45, 1951/1952, s. 117–120; *eadem*, *Środki wyrazu artystycznego w listach literackich Pliniusza Młodszego*, „Rocznik Humanistyczny” IV, 1953, nr 2, s. 17–35.

<sup>20</sup> Jak zauważa Bartosz Awianowicz: „Oto w datowanych na I wiek po Chrystusie *Progymnasmatach* Teona odnajdujemy informację, iż należąca do ćwiczeń wstępnych *protopopoeia* pozostawała w ścisłym związku ze stylem epistolarnym (*Prog.* 115, 20–22), co dowodzi praktykowania w szkole fikcyjnych listów literackich. Wzmianka o oddziaływaniu *progymnasmatów* na pisanie listów, potwierdzona w V wieku przez Mikołaja z Myry, jest o tyle istotna, że *progymnasmata* stały się obowiązującym modelem edukacyjnym w Bizancjum, a następnie, od wieku XVI aż po wiek XVIII, także na Zachodzie, zaś ich wpływ uwidacznia się w wielu dziełach literackich, w tym również w listach”, cf. B. Awianowicz, *Retoryka a epistolografia. Struktura retoryczna listu Francesco Petrarki do brata (Fam. X 3)*, [http://www.traditio-europae.org/artykuly\\_neolatynistyka/B.\\_Awianowicz\\_Retoryka\\_a\\_epistolografia.\\_Struktura\\_retoryczna\\_listu\\_Francesco\\_Petrarki\\_do\\_brata.html](http://www.traditio-europae.org/artykuly_neolatynistyka/B._Awianowicz_Retoryka_a_epistolografia._Struktura_retoryczna_listu_Francesco_Petrarki_do_brata.html) (dostęp: 11.04.2015). Więcej na temat *progymnasmata* zob.: G.A. Kennedy (transl.), *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition Introductory to the Study of Rhetoric*, Fort Collins 1999.

## Teoria listu na przestrzeni epok

Początki kształtowania się teorii listu datowane są na IV wiek p.n.e., a jako pierwszego teoretyka antycznej epistolografii wymienia się Artemona, który we wstępie do wydania pism swego nauczyciela Arystotelesa dokonał ogólnej charakterystyki listów. Echa jego spostrzeżeń pobrzmiewają w zachowanym do naszych czasów traktacie *O wyrażaniu się* z I wieku n.e., autorstwa Demetriusza<sup>21</sup>, który własne rozważania na temat stylu listowego rozpoczyna odwołaniem do Artemona, przypominając, że sądził on, iż „w jednaki sposób należy pisać dialog i list, ponieważ list jest jakby jedną z dwóch części dialogu” („τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου”)<sup>22</sup>. Zgadzając się z Artemonem co do meritum, Demetriusz podkreśla jednak, że list jako akt pisemny, a nie mówiony wymaga staranniejszego opracowania niż dialog.

W otwierającym rozważania paragrafie 227 umieścił Demetriusz swą słynną definicję listu jako wizerunku ludzkiej duszy („σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν”), zaznaczając, że w żadnej innej wypowiedzi pisemnej charakter piszącego nie objawia się tak wyraźnie jak w liście<sup>23</sup>. Tym samym list zostaje uznany za odzwierciedlenie stanów psychicznych piszącego, literacki obraz jego uczuć i okoliczności towarzyszących powstaniu listu, pozwalający czytającemu wiernie je odtworzyć. Nie bez powodu wszak Kwintus Cyceon, brat słynnego mówcy, pisał w odpowiedzi na jedno z jego pism, że dzięki niemu widział brata dokładnie takim, jakim jest („Te totum in litteris vidi”, *Fam.* 16, 16, 2).

Demetriusz tworzy bodaj pierwszą całościową teorię listu, zamkniętą w dziewięciu zaledwie paragrafach (227–235) spośród 304 tworzących jego traktat. Odnosi się tu do rozmiarów listu<sup>24</sup>, budowy, która powinna być raczej luźna i wolna od skomplikowanych okresów retorycznych, oraz tre-

---

<sup>21</sup> Traktat ten, zatytułowany po grecku *Peri hermeneias*, był przypisywany początkowo Demetriuszowi z Faleronu, jednak teza ta została obecnie odrzucona. Na temat autora traktatu nie wiadomo właściwie nic, a nawet czas powstania tekstu (ustalony na I wiek n.e.) został określony przez Tadeusza Sinkę na podstawie analizy samego traktatu, jego charakteru i tendencji, cf. W. Madyda, *Wstęp*, w: *Trzy stylistyki greckie. Arystoteles – Demetriusz – Dionizjusz*, przeł. i oprac. W. Madyda, Wrocław 2006, s. XXXI–XXXV. Stanisław Kalinkowski, autor poświęconego tej rozprawie hasła w *Słowniku pisarzy antycznych*, podkreśla, że jest ona cennym zabytkiem literatury perypatetyckiej, a „na szczególną uwagę zasługuje bardzo bogaty wybór źródeł: obok najslawniejszych autorów w dziele cytowani są również pisarze mało znani”, cf. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 155, s.v. „De elocutione”.

<sup>22</sup> Demetriusz, *O wyrażaniu się*, w: *Trzy stylistyki greckie...*, ed. cit., s. 151.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>24</sup> „Należy oszczędnie postępować z rozmiarem listu, podobnie jak z jego stylem. Listy, które są zbyt rozwlekłe i mają pompatyczny styl, to już doprawdy nie są listy, ale rozprawy z nagłówkami”, *ibidem*.

ści, mającej odpowiadać naturalnemu przeznaczeniu listów, czyli jak chce Demetriusz – przedstawianiu „prostej sprawy w prostych słowach”<sup>25</sup>. Z tego względu niewłaściwe jest wplatanie w treść listu subtelności logicznych czy przyrodniczych, a jedyną dozwoloną formą filozofii w liście są przysłowia, gdyż „ten, kto przetyka list mądrymi sentencjami i moralnymi zachętami, już nie gawędzi w liście, ale daje wykład zza pulpitu”<sup>26</sup>. Jedynym dopuszczalnym przez Demetriusza przypadkiem odejścia od prostoty i bezodporności stylu w korespondencji są listy pisane do królów bądź rządów państwa, gdyż tu osoba adresata wymaga okazania szczególnych względów. Takie listy powinny się zatem odznaczać statecznością i podniosłością.

Po Demetriuszu rozważania na temat teorii listu podejmowali między innymi gramatyk Dionizjusz z Aleksandrii (I wiek p.n.e.) oraz Filostratos z Lemnos (III wiek n.e.). Natomiast w rzymskich podręcznikach retoryki informacje na ten temat początkowo nie pojawiają się wcale, na przykład nie znajdziemy ich w *Rhetorica ad Herrenium* z I wieku p.n.e., ale już w Kwintylijanowej *Institutio oratoria* z I wieku n.e. występują, choć okazjonalnie, rozproszone w różnych rozdziałach<sup>27</sup>. Swoje spostrzeżenia odnośnie do stylu pisania listów odnotowują też tacy znani ze swej bogatej korespondencji rzymscy autorzy, jak cytowany wcześniej Marek Tuliusz Cynceron czy Lucjusz Anneusz Seneka (ok. 4 p.n.e.–65 n.e.). W wypadku Seneki zbiór jego 124 listów skierowanych do przyjaciela Lucyliusza, podejmujący całą gamę tematów dotyczących filozofii życia codziennego, uważany jest za dzieło najbardziej atrakcyjne dla współczesnego czytelnika<sup>28</sup>. Wiktor Kornatowski posuwa się wręcz do stwierdzenia, że „jest to bez wątpienia najpiękniejsze dzieło Seneki i najbardziej ze wszystkich pożyteczne”<sup>29</sup>.

Niewątpliwie senecjańskie listy do Lucyliusza są dobrą ilustracją antycznej definicji listu jako rozmowy nieobecnych („colloquium inter absentes”)

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Institutio oratoria* I 1, 29; IX 4, 19–20 i XI 1, 21.

<sup>28</sup> Jako dowód ponadczasowości listów Seneki oraz ich aktualności w XXI wieku może służyć fakt, że to właśnie *Listy moralne do Lucyliusza* zostały wybrane do prezentacji w ramach poznańskiego cyklu VERBA SACRA – Wielka Klasyka (23 marca 2004 roku). Interpretację wybranych fragmentów przedstawił wówczas Maciej Stuhr, a komentarzem filologicznym opatrzyła ją Elżbieta Wesołowska, podkreślająca, że „Gdyby nawet [Seneka] nie napisał przedtem nic innego, to i tak to jedno dzieło postawiłoby go w rzędzie najwybitniejszych myślicieli antycznych. Imponujące jest tutaj bowiem bogactwo tematów, spostrzeżeń i przemyśleń. A głębia i szlachetność myśli do dziś zachwyca czytelnika. Seneka był także wspaniałym pisarzem, dlatego język tego dzieła jest najwyższej próby, cechując się błyskotliwością point i paradoksalnością sformułowań”, cf. <http://www.verbasacra.pl/archiwum/senekapoz-f.htm> (dostęp: 16.04.2015).

<sup>29</sup> W. Kornatowski, *Życie i twórczość filozoficzna Seneki*, w: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 20.

i zawierają wiele spostrzeżeń autotematycznych<sup>30</sup>, jednak uwagi te nie przyjmują formy całościowego wykładu. Dopiero w IV wieku n.e. w traktacie retorycznym *Ars rhetorica* Gajusza Juliusza Wiktora<sup>31</sup> pojawia się krótki, ale jednak wyodrębniony rozdział *De epistolis*. Wiktor wyróżnia tu dwa typy listów: oficjalne (*negotiales*) i prywatne (*familiares*). Pierwszy typ powinien odznaczać się powagą, erudycją, a także pewnym wdziękiem, podczas gdy wyznacznikiem listu prywatnego powinny być według Wiktora zwięzłość i przejrzystość. W tym celu należy unikać trudnej terminologii czy skomplikowanego słownictwa, gdyż – w przeciwieństwie do mówcy, który może niezwłocznie rozwiać wątpliwości nierozumiejących czegoś słuchaczy – autor listu nie ma możliwości natychmiast odpowiedzieć na pytania adresata.

Wiktor podejmuje również rozważania na temat konieczności dostosowania stylu listu do pozycji społecznej nadawcy i odbiorcy, przestrzegając między innymi, by nie był on żartobliwy, gdy adresowany jest do osoby o wyższym statusie, nieuprzejmy – jeśli jest pisany do kogoś o statusie równym, ani też pełen dumy – gdy adresat jest niższy stanem<sup>32</sup>. Podobnie dopasowane do pozycji i stopnia zażyłości autora i odbiorcy powinny być formuły powitania i pożegnania. Podkreśla też Wiktor, że własnoręczne napisanie listu (lub w ostateczności złożenie własnoręcznego podpisu) jest dowodem bliskich relacji między korespondentami, czego przestrzegano już w przeszłości („*Observabant veteres karissimis (sic!) sua manu scribere vel plurimum subscribere*”). Natomiast odpowiadając na czyjś list, należy mieć go na podorędziu, by nie zapomnieć odnieść się do jakiegoś istotnego szczegółu. W listach prywatnych Wiktor dopuszcza wprowadzanie zwrotów w języku greckim („*Graece aliquid addere litteris suave est*”), przysłów czy fragmentów wierszy, co jednak w żadnym wypadku nie powinno się zdarzać w korespondencji oficjalnej, która musi się odznaczać powagą, a wręcz surowością (*severitas*). Nawijając do listu jako rozmowy na odległość, zaleca też zwracać się do adresata tak, jakby był obecny („*Lepidum est nonnunquam quasi presentem alloqui*”). Przytoczone uwagi mają wszakże bardzo ogólny

---

<sup>30</sup> Na przykład w liście 75 Seneka odpowiada na żale Lucyliusza, że posyła mu jakoby mniej pięknie pisane listy, następującym stwierdzeniem: „Jak niewymuszone i proste byłyby moje słowa, gdybyśmy siedzieli razem lub przechadzali się ze sobą, takie też winny być, jak sądzę, moje listy, które nie mają w sobie nic zapożyczonego ni sztucznego” (Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, ed. cit., s. 308). Jak wynika z tych słów, w wypadku listów prywatnych Seneka był zwolennikiem prostoty i przejrzystości stylu.

<sup>31</sup> *C. Iulii Victoris ars rhetorica*, w: *Rhetores latini minores*, red. C. Halm, Leipzig 1863, s. 371–448.

<sup>32</sup> „*Epistola, si superiori scribas, ne iocularis sit; si pari, ne inhumana; si inferiori, ne superba; neque docto incuriose, neque indocto indiligenter, nec coniunctissimo translattit, nec minus familiari non amice*”, *ibidem*, s. 448. Stąd też dalsze łacińskie cytaty z *C. Iulii Victoris ars rhetorica*.

charakter, dowodząc, jak podkreśla James J. Murphy, że Gajusz Juliusz Wiktor oparł je na własnych obserwacjach i nie sformułował całościowej teorii tego zagadnienia<sup>33</sup>. W ujęciu Wiktora listy wpisane są wszakże w całą tradycję retoryczną i z tego powodu pisząc je, należy mieć na względzie główne przesłanie, odnoszące się do wszelkich form piśmiennictwa – by pisać dobrze<sup>34</sup>.

Praktyczne zastosowanie powyższych uwag odnaleźć można w twórczości św. Grzegorza z Nazjanzu (ok. 329–390), jednego z tak zwanych Ojców Kapadockich, na którego spuściznę literacką oprócz 45 mów i utworów poetyckich liczących w sumie blisko 18 tysięcy wersów składa się zbiór 245 listów, wybranych i zredagowanych przez samego autora. Jan Stahr, tłumacz i komentator listów św. Grzegorza, podkreśla, że tym, co charakteryzuje owe listy, jest „najwyższy, zupełnie świadomy artyzm, władający po pańsku słowem, przeskakujący z jednego nastroju w drugi, zdolny wyrażać i wywoływać wszystkie uczucia, ich falowanie i subtelne drgania, ranić do żywego, to znowu łagodzić i uśmierzać – z iście czarodziejską potęgą”<sup>35</sup>. Artyzm epistolografii św. Grzegorza wyrósł bez wątplenia na gruncie klasycznej retoryki, w której historię sam święty z Nazjanzu wpisał się następnie przede wszystkim za sprawą swoich mów (przyniosły mu one tytuł „Demostenesa chrześcijańskiego”) oraz kazań, będących później lekturą wzorcową w bizantyńskich szkołach retorycznych. Niemniej wypowiedział się św. Grzegorz także w kwestii teorii listu, zwracając uwagę na trzy główne czynniki: stosowną długość („Miarą zaś listu jest potrzeba: nie należy pisać zbyt długich, gdy niedużo jest spraw, ani skąpić słów, gdy treść jest obfita”<sup>36</sup>), jasność wypowiedzi oraz jej wdzięk.

Uwagi przekazane przez wspomnianych autorów w większości mają charakter ogólny, nie odnosząc się w sposób szczegółowy do kwestii schematu kompozycyjnego listów. Jednak wykorzystując ich własną twórczość epistolograficzną jako wzorcową, można przyjąć, że pod względem konstrukcyjnym starożytny list powinien być zawierać zasadniczo trzy elementy: pozdrowienie, przedstawienie się autora oraz omówienie sprawy, okolone formułami wstępną i końcową, które z czasem stały się tak silnie skonwencjonalizowane, że zastępowano je wręcz skrótami. W formułce wstępnej wymieniano nazwisko piszącego (pełne lub jego części), nazwisko adresata w datiwie i pozdrowienie

---

<sup>33</sup> J.J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Tempe, Arizona 2001, s. 196.

<sup>34</sup> „In summa id memento et ad epistulas et ad omnem scriptionem bene loqui”, *C. Iulii Victoris ars rhetorica*, ed. cit., s. 448.

<sup>35</sup> J. Stahr, *Wstęp. Grzegorz z Nazjanzu jako pisarz listów*, w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, przeł. J. Stahr, Poznań 2005, s. XX.

<sup>36</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, ed. cit., s. 76. Św. Grzegorz był wręcz zwolennikiem pisania tak zwanych listów lakonicznych, w których mała liczba słów miała być nasycona dużą dawką informacji („niewiele zgłosek o wielu, wielu rzeczach”, *ibidem*, s. 81).

wyrażone częstokroć skrótem, na przykład SD („salutem dicit” – „pozdrawia”), SDP („salutem dicit plurimam” – „pozdrawia serdecznie”) czy SVBEEV („Si vales bene est ego valeo” – „Jeżeli jesteś zdrowy, to dobrze; ja sam jestem zdrowy”). Użycie przez nadawcę samego przydomka (*cognomen*) świadczyło o dużym stopniu zażyłości między korespondentami<sup>37</sup>. Najczęstszą formułą pożegnalną było natomiast proste „Vale” – „Żegnaj, bądź zdrow”. Schemat ten powielany był niejako w sposób naturalny, a utrwalony i przekazywany na podstawie raczej praktyki niż wiedzy podręcznikowej, której w antycznych traktatach retorycznych po prostu nie zapisano.

Tym samym można przyjąć, że starożytność nie wypracowała restrykcyjnego schematu konstrukcyjnego listu. Dopiero działający w XI stuleciu Alberik z Monte Cassino, twórca teorii dyktamenu (*ars dictaminis* lub *ars dictandi*)<sup>38</sup>, dostrzegł, że klasyczny układ mowy, wyrosły z grecko-rzymskiej tradycji mów sądowych, można zastosować do kompozycji listu i na tej podstawie wyznaczył, że powinien on składać się z sześciu zasadniczych części: 1) formuła wstępna; 2) wstępne pozdrowienie (*salutatio*); 3) fragment służący pozyskaniu życzliwości adresata (*captatio benevolentiae*); 4) przedstawienie sprawy (*narratio*); 5) zakończenie (*conclusio*); 6) formuła końcowa<sup>39</sup>. Założenia *ars dictaminis* Alberika stanowiły przez kolejne trzy stulecia podstawę wszelkiej korespondencji o charakterze oficjalnym i literackim, stając się *de facto* pierwszą pełną teorią listu<sup>40</sup>.

Opanowanie dyktamenu – w zakresie teoretycznym i praktycznym – stanowiło w czasach średniowiecza jeden z nielicznych sposobów na wejście do strefy wpływów i wielkiej polityki tamtej epoki, poprzez pracę w kancela-

<sup>37</sup> L. Winniczuk, *Pliniusz Młodszy...*, s. 15. Problem formuł wstępnych pojawiających się w listach Cycerona przeanalizowała B. Drewniewska, *Preskrypt w korespondencji Cycerona (I)*, „Meander” XXXIII, 1978, nr 1, s. 7–24; cd. II, *ibidem*, nr 2, s. 71–80.

<sup>38</sup> Benedyktyn Alberik (Albericus) z Monte Cassino (1020–1105) w dwóch dziełach teoretycznych: *Dictaminum radii* (lub *Flores rhetorici*) oraz *Breviarium de dictamine* zaproponował podział listu na części oraz liczne definicje, które stały się punktem odniesienia do dalszych rozważań teoretycznych, cf. T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („ornatus difficilis”)*, Warszawa 2008, s. 136. Termin *ars dictaminis*, który na język polski należałoby przetłumaczyć jako „sztuka dyktowania”, odwołuje się do aspektu oralnego ówczesnej korespondencji. Tekst listu był bowiem najpierw dyktowany na głos zapisującemu go skrybie, a potem głośno odczytywany adresatowi. Tym samym *ars dictaminis* w znacznym stopniu powiązana była z wymową, z pronuncjacją, co zgrabnie podsumował M.T. Clanchy, pisząc, że tworzenie listów w czasach średniowiecznych oznaczało w większym stopniu korzystanie z umiejętności ust niż ręki („Letter writing was thus an intellectual skill using the mouth rather than the hand”), cyt. za: M. Camargo, *Where’s the Brief?: The Ars Dictaminis and Reading/Writing Between the Lines*, w: *The Late Medieval Epistle*, red. C. Poster, R. Utz, Northwestern University Press, 1996, s. 4.

<sup>39</sup> T. Lancholc, *op. cit.*, s. 456.

<sup>40</sup> Więcej na temat związków epistolografii z *ars dictaminis* w: J.J. Murphy, *op. cit.*, rozdział pt. *Ars dictaminis: The Art of Letter-Writing*, s. 194–268.

riach osób świeckich czy duchownych<sup>41</sup>. Nie budzi więc zaskoczenia fakt, że już w połowie XI wieku *ars dictaminis* stała się tematem studiów w szkołach katedralnych i klasztorach w Pawii, Orleanie, Tours, Bambergu, Tegernsee czy Ragensburgu, a później była wykładana na uniwersytetach w całej Europie<sup>42</sup>. Idąc śladami Alberyka, kolejni autorzy (*dictatores*) podejmowali ten problem w swoich opracowaniach, co doprowadziło w wieku XII do wypracowania formuły, którą J.J. Murphy określił mianem „schematu zatwierdzonego w Bolonii” („Bolognese Approved Format”)<sup>43</sup>. Jego podstawowe założenia znaleźć można przede wszystkim w traktacie Hugona z Bolonii zatytułowanym *Rationes dictandi prosaice* (c. 1119–1124) oraz w anonimowej rozprawie *Rationes dictandi* (c. 1135). W ich myśl list powinien składać się z pięciu elementów: 1) pozdrowienia (*salutatio*); 2) pozyskania przychylności odbiorcy (*captatio benevolentiae*); 3) przedstawienia sprawy – opowiadania (*narratio*); 4) prośby (*petitio*); 5) zakończenia (*conclusio*). Struktura ta, jak podkreśla Les Perelman, oddalała znacząco średniowieczną *ars dictaminis* od cycerońskiej retoryki perswazji w kierunku retoryki relacji interpersonalnych<sup>44</sup>.

Odwroćcie tej tendencji przyniosła dopiero epoka odrodzenia<sup>45</sup>. Epistolografia renesansowa przywraca blask listom antycznym, zachęcając do naśladowania wzorców cycerońskich. Zachowana w znacznej ilości, choć niekompletna korespondencja prywatna Cyceirona, którą humaniści

---

<sup>41</sup> L. Perelman, *The Medieval Art of Letter Writing. Rhetoric as Institutional Expression*, w: *Textual Dynamics of the Professions: Historical and Contemporary Studies of Writing in Professional Communities*, red. Ch. Bazerman, J.G. Paradis, University of Wisconsin Press, 1991, s. 102.

<sup>42</sup> Oprócz uniwersytetów w epoce średniowiecza najznamienitszą szkołą stylu listowego były królewskie kancelarie Merowingów (V–VIII wiek) oraz Karolingów (VIII–IX wiek), które oprócz źródeł epistolograficznych, będących dokumentami swojej epoki, pozostawiły potomności także zbiory formuł listowych (np. tak zwane *Formulae Arverenses*), a przodowała w tej dziedzinie kuria papieska. Stamtąd wywodzi się zbiór formularzy listowych *Liber diurnus Pontificum Romanorum* (VIII wiek).

<sup>43</sup> J.J. Murphy, *op. cit.*, s. 224–225.

<sup>44</sup> Zjawisko to obrazuje tabela, zawierająca porównanie klasycznej struktury mowy ze strukturą retoryczną dyktamenu, w której znaczące miejsce zajmują *captatio benevolentiae* oraz *petitio*, nieobecne jako wydzielone elementy w retoryce cycerońskiej, cf. L. Perelman, *op. cit.*, s. 107.

<sup>45</sup> Na gruncie polskim jako wprowadzenie do epistolografii epoki odrodzenia, w którym podkreślono jej odrębność od tradycji średniowiecznej, może posłużyć artykuł Mieczysława Mejora zatytułowany *Epistolografia renesansowa (uwagi wstępne)*, w: *Listowne Polaków rozmowy. List łacińskojęzyczny jako dokument polskiej kultury XVI i XVII wieku*, red. J. Axer, J. Mańkowski, Warszawa 1992, s. 5–12. Wśród źródeł zagranicznych jako podstawowe należy natomiast wymienić artykuł Cecila H. Clough, *The Cult of Antiquity: Letters and Letter Collections*, w: *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, red. C.H. Clough, Manchester 1976, s. 33–67.

włoscy przywrócili czytelnikom<sup>46</sup>, stanowiła doskonały materiał porównawczy i niewyczerpane źródło inspiracji, a epistolograf – jak podkreśla Jerzy Schnayder – był wówczas „po poecie i oratorze najbardziej cenioną osobistością”<sup>47</sup>, gdyż służąc na dworach książęcych, u mecenasów sztuki czy w kurii papieskiej, pośredniczył w najważniejszych sprawach ówczesnej polityki i nauki. Nie do przecenienia jest więc wkład w odrodzenie antycznej epistolografii takich autorów, jak Francesco Petrarca, Poggio Bracciolini czy Leonardo da Vinci, tworzących swe listy w duchu epistolografii Marka Tulliusza Cyncerona<sup>48</sup>. To właśnie Petrarca wprowadził do listu uproszczoną antyczną formę nagłówka i zakończenia, stosował datowanie wedle rzymskiego kalendarza oraz usunął z listów stosowaną w średniowieczu formę drugiej osoby liczby mnogiej i zastąpił ją zasadniczo drugą osobą liczby pojedynczej. Idąc za wzorem Cyncerona, Petrarca odszedł w swych listach od tematów etyczno-filozoficznych w stylu senecańskim, co było domeną jego wcześniejszej twórczości epistolograficznej, zwracając się ku sprawom bardziej realnym i wymiernym: życiu codziennemu, sławie, polityce, literaturze.

Zasługą humanistów renesansowych było rozwinięcie i upowszechnienie listu towarzyskiego, „unikającego tematów poważnych i trudnych, a celującego różnorodnością przedmiotów, lekkością wysłowienia i stylu, czarującego wykwentem form i uprzejmością wobec adresata”<sup>49</sup>. Ten styl pisania – pełen lekkości i wdzięku, a podejmujący tematy błahe, lecz przyjemne dla korespondentów – zyskał nawet nazwę nawiązującą do tytułu jednego ze zbiorów korespondencji Cyncerona: *scribere familiariter* („pisać jak do kogoś bliskiego”). Swoistym świadectwem renesansowej fascynacji twórczością epistolograficzną wielkiego Arpinaty jest fakt, że to właśnie jego listy *Ad familiares* ogłoszono drukiem w 1467 roku jako pierwszą

---

<sup>46</sup> Francesco Petrarca odnalazł w 1345 roku w bibliotece kapituły katedralnej w Weronie rękopis zawierający zbiory Cynceronowych listów do Attyka, do Brutusa i do brata Kwintusa, które skopiował i rozpropagował. Drugi wielki zbiór, któremu później nadano tytuł *Ad familiares*, został natomiast odnaleziony pod koniec XIV wieku. Za jego odkrywcę uważa się florenckiego kanclerza Colluccio Salutatię. Oba zbiory krążyły w odpisach w środowisku włoskich humanistów jeszcze zanim ukazały się drukiem w Rzymie w 1467 (*Ad familiares*) i w 1470 roku (*Ad Atticum*).

<sup>47</sup> J. Schnayder, *op. cit.*, s. LXXXVII.

<sup>48</sup> Dla samego Petrarki odkrycie listów Cyncerona okazało się wielkim ciosem, gdyż obraz, jaki wyłonił się z jego prywatnej korespondencji, był nieskończenie daleki od posagowego wyobrażenia o Arpinacie, wyrosłego z lektury jego mów i pism filozoficznych. Wyraz swemu zdziwieniu, rozczarowaniu i bólowi dał włoski humanista w liście adresowanym do Cyncerona, w którym zwraca się do niego słowami: „O niespokojny, wiecznie zlekniony, albo, jeśli mam użyć twoich własnych słów, gwałtowny i nieszczęsny starcze, po cóż narażałeś się na tyle waśni i na nic niepotrzebnych zatargów? Gdzież zostawiłeś spokój tak stosowny i dla twojego wieku, i zawodu, i fortuny?... Boleję nad twoim losem, wstyd mi i żal twoich błędów”, cyt. za: M. Plezia, *op. cit.*, s. LXVII.

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

drukowaną książkę antycznego autora, a do 1550 roku ukazały się aż 52 ich wydania, niektóre opatrzone komentarzem<sup>50</sup>.

Przed niewolniczym naśladownictwem stylu Cycerona przestrzegali natomiast innych uczonych doby renesansu Erazm z Rotterdamu (1467–1536) w swoim dialogu *Ciceronianus* (1528). Niemniej jednak i on niejednokrotnie szedł w ślady wielkiego Arpinaty, także w kwestii zamięlowania do epistolografii. Erazm wszedł w stały kontakt listowny z blisko 400 osobami, wśród których byli papieże, dostojnicy kościoła, władcy, uczeni humaniści, urzędnicy dworscy, profesorowie niemal wszystkich ówczesnych uniwersytetów, wydawcy, drukarze<sup>51</sup>. Na modłę swej epoki prowadził też własne archiwum korespondencji, w którym gromadził odpisy swoich listów oraz pisma otrzymane od przyjaciół. Jego korespondencję drukowano już za życia Erazma, a nawet on sam był edytorem kilku tomów własnych listów. Wśród licznych pism holenderskiego humanisty znaczącą pozycję zajmuje traktat *De conscribendis epistolis* wydany w 1522 roku w Bazylei, w którym postulowane jest zbliżenie teorii listu i mowy („neque enim alio artificio scribitur epistula quam oratio”). Traktat Erazma z Rotterdamu to najobszerniejszy renesansowy podręcznik epistolografii, który był doskonale znany także w Polsce, gdzie od 1530 roku stanowił podstawę wykładów z zakresu epistolografii w Akademii Krakowskiej<sup>52</sup>.

Praca Erazma nie była wszakże jedynym podręcznikiem epistolograficznym wykorzystywanym na ziemiach polskich, ani też jedynym źródłem inspiracji dla dzieł na ten temat powstających w epoce odrodzenia. Lidia Winniczuk poświęciła temu zagadnieniu oddzielne studium, w którym podkreśla, że nim powstały polskie traktaty epistolograficzne, korzystano w głównej mierze z prac humanistów włoskich, niemieckich oraz czeskich<sup>53</sup>. Powstające z czasem rodzime opracowania tego typu, jak *Modus Epistolandi eximii medicine Doctoris et legum Licentiati Ioannis Ursini Cracoviensis*

---

<sup>50</sup> M. Mejer, *op. cit.*, s. 11.

<sup>51</sup> M. Cytowska, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, przeł. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejer, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. XCVII.

<sup>52</sup> *Ibidem*. Szerzej o wykorzystaniu traktatu Erazma w nauczaniu szkolnym pisze: J.R. Henderson, *Erasmus's „Opus de conscribendis epistolis” in Sixteenth-Century Schools*, w: *Letter-writing Manuals and Instructions from Antiquity to the Present: Historical and Biographical Studies*, red. C. Poster, University of South Carolina Press 2007, s. 141–177. W monografii, z której pochodzi ten artykuł, zawarte są ponadto obszerne zestawienia bibliograficzne dotyczące epistolografii od czasów antycznych po wiek XIX.

<sup>53</sup> L. Winniczuk, *Epistolografia. Łacińskie podręczniki epistolograficzne w Polsce w XV–XVI wieku*, Warszawa 1953, s. 7. Opierająca się na łacińskojęzycznych wzorcach pisania listów polska epistolografia przez większość epoki sarmackiej powstawała w języku łacińskim. Teoria pisania listów po polsku i ich wzory w języku narodowym zaczynają się pojawiać dopiero w drugiej połowie XVII wieku, cf. M. Woźna, M. Wróbel, *O dawnej i nowej sztuce pisania listów*, Opole 2002, s. 11.

sis. *MCCCCXCVI*, będący najwcześniejszym traktatem epistolograficznym w opracowaniu Polaka<sup>54</sup>, w znacznej mierze powieleły swe łacińskie wzorce, zalecając opanowanie sztuki pisania listów poprzez poznawanie teorii (*ars*), praktykę (*exercitatio*) i naśladowanie wzorów (*imitatio*). W zakresie konstrukcji listu podręczniki te odwoływały się do trzech zasadniczych części, na jakie retoryka dzieli mowę, czyli wstępu, rozwinięcia tematu i zakończenia, i z tych samych komponentów zalecały budować list. Jediną różnicę w tej kwestii stanowiła używana przez poszczególnych autorów terminologia (na przykład Łukasz Rus posłużył się określeniami „initium, caput, finis”, a Jan z Oświęcimia Sakran – „initium, ductus, affectus”)<sup>55</sup>. Również w zakresie sposobu przygotowywania i opracowywania listów renesansowe podręczniki epistolografii odwoływały się ściśle do schematów wypracowanych przez starożytną retorykę na potrzeby tworzenia mów. Jako *partes artis* wymieniane są więc *inventio*, *distributio*, *elocutio (in verbis)* oraz *dispositio*, z pominięciem etapu zapamiętywania i przygotowania do wygłoszenia (*memoria*, *pronuntiatio*), które w naturalny sposób nie odnosiły się do listów.

Osoby pragnące osiąść umiejętność poprawnego i pięknego pisania listów mogły w tym okresie korzystać z trojakich źródeł. Pierwszym były zbiory wskazówek stylistycznych wraz z wyborami gotowych do wykorzystania zdań, zwrotów i wyrażen synonimicznych, zwane częstokroć *Elegantiae*. Drugie źródło stanowiły zbiory prawdziwych lub fikcyjnych listów (tak zwane listowniki)<sup>56</sup>, trzecim zaś były właściwe podręczniki pisania listów, nazywane *Modi epistolandi*, które na wzór antyczny zawierały zazwyczaj definicję listu, teorię pisania listów, a także częstokroć wybór różnego rodzaju przykładowych epistoł. W ten sposób poprzez korzystanie z gotowych formuł oraz imitację znakomych wzorów można było udoskonalić własny kunszt epistolograficzny zgodnie z gustami panującymi w czasach odrodzenia.

---

<sup>54</sup> Jan Ursyn, właściwie Jan Ber (ok. 1460–ok. 1503) – polski humanista i epistolograf, oparł swój podręcznik *Modus epistolandi* (Norymberga 1496, wydanie polskie 1522) na traktatach włoskich. Zaleca w nim jako wzorcowe listy Cycerona, na którego ustaleniach opiera swoją definicję listu i podział na gatunki.

<sup>55</sup> L. Winniczuk, *Epistolografia...*, s. 71.

<sup>56</sup> Te zbiory listów miały swój pierwowzór już w antyku, chociaż epoka starożytna przekazała nam zaledwie dwa takie listowniki, oba napisane po grecku. Pierwszy, zatytułowany *Wzory listów*, powstał najprawdopodobniej w Egipcie między II wiekiem p.n.e. a połową I wieku n.e., a przypisywany jest Demetriuszowi. Autor wylicza w nim 21 różnych rodzajów listów i zwięźle je charakteryzuje, opatrując każdy typ stosownym przykładem. Były to: list przyjacielski, polecający, z wyrzutami, ze złościami, pocieszający, krytykujący, upominający, z groźbą, z nagana, z pochwałą, radzący, proszący, z zapytaniem, z zawiadomieniem, alegoryczny, uzasadniający, z oskarżeniem, z obroną, z gratulacjami, ironiczny, dziękczynny. W drugim zachowanym listowniku, przypisywanym tradycyjnie (choć niewłaściwie) Libanosowi, zatytułowanemu *Podręcznik korespondencji* wymienionych zostało aż 41 rodzajów listów, średniowieczne zaś listowniki, zarówno bizantyńskie, jak i powstałe w kręgu kultury łacińskiej, wyliczają ich niejednokrotnie jeszcze więcej.

Niezależnie od zmieniających się epok niesłabnącą popularnością w szkolnictwie polskim cieszyły się listy Cyncerona, wykorzystywane niezmiennie jako idealny wzór potocznej, konwersacyjnej łaciny. Były one (zwłaszcza zbiory *Ad familiares* oraz *Ad Atticum*) przedmiotem częstych wykładów w Akademii Krakowskiej w XV i XVI stuleciu. Ich lekturę przepisują ustawy uniwersyteckie z lat 1538 i 1579. Podobne zalecenia zawiera ordynacja kalwińskiej szkoły w Pińczowie (1558) i akt fundacyjny Akademii Zamojskiej (1600)<sup>57</sup>. Popularny wybór listów Cyncerona zatytułowany *M.T. Ciceronis Epistularum libri III* (Kraków 1561), opatrzony komentarzem i preparacjami do poszczególnych tekstów, wydał na potrzeby polskiego szkolnictwa Benedykt Herbest (1531–1598), profesor Akademii Krakowskiej, a później także poznańskiej Akademii Lubrańskiego. W poprzedzającej omówienie listów przedmowie do studentów podkreśla on, że lektura listów Marka Tulliusza Cyncerona ma służyć nie tyle zapoznaniu się z ich treścią, ile przede wszystkim nabyciu wprawy w pisaniu po łacinie. Podręcznik Herbesta został później zaadaptowany przez szkolnictwo jezuickie<sup>58</sup>, dzięki czemu doczekał się wznowienia w jezuickich oficynach wydawniczych w Nieświeżu (1761) i Połocku (1818). W szkolnictwie polskim epoki baroku i oświecenia listy Cyncerona miały swe stałe miejsce w nauczaniu początków języka łacińskiego w placówkach prowadzonych zarówno przez Towarzystwo Jezusowe<sup>59</sup>, jak i przez zakon pijarów. Ustawy szkolne Stanisława Konarskiego (1700–1773) przewidywały w klasie IV lekturę stu wskazanych dokładnie listów ze zbioru *Ad familiares*, a jezuici drukowali wielokrotnie wybór z korespondencji Cyncerona z podziałem na cztery księgi (Wilno 1670, 1672, 1679, 1775) lub na trzy (Kalisz 1745)<sup>60</sup>.

Należy przy tym podkreślić, że listy Cyncerona były również wpisane w jezuicką *Ratio Studiorum* (1599) od samego początku kształtowania się tego programu edukacyjnego. Już na etapie wstępnego projektu jezuickiej szkoły w Rzymie (*Collegium Romanum*)<sup>61</sup> jego autor Hannibal du Coudret

---

<sup>57</sup> M. Plezia, *op. cit.*, s. LXXII.

<sup>58</sup> Stało się tak być może z powodu wstąpienia Benedykta Herbesta do Towarzystwa Jezusowego. Jako jezuita Herbest wykładał między innymi w kolegiach zakonnych w Pułtusku i Jarosławiu, cf. *Wielkopolski Słownik Biograficzny*, red. A. Gąsiorowski, J. Topolski, Warszawa–Poznań 1981, s. 251.

<sup>59</sup> L. Piechnik SJ, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003, s. 24–25.

<sup>60</sup> M. Plezia, *op. cit.*, s. LXXIV.

<sup>61</sup> Wzorując się na „systemie paryskim” (*modus Parisiensis*), jezuici wypracowali swój własny model kształcenia, poszerzony zwłaszcza o aspekt wychowawczy i duchowy. *Collegium Romanum* stało się w tym modelu jednostką wzorcową, nazywaną często w dokumentach zakonnych „matką wszystkich szkół” (*mater omnium scholarum*). Jak pisze Marek Ingłot SJ: „Jego grono profesorskie było elitarne: posyłano tam ze wszystkich prowincji zakonu najwybitniejszych wychowawców i naukowców. Już w 1558 roku opracowali oni

SJ (1525–1599) zakładał, że w II klasie gramatyki średniej i w III klasie gramatyki wyższej należy czytać wybrane listy z Cyceronowego zbioru *Ad familiares*, a w IV klasie w ramach poetyki zbior ten stoi w wykazie lektur obok Erazmusowego podręcznika *De ratione conscribendi epistolas*<sup>62</sup>. Również w tak zwanym *Ratio studiorum* Franciszka Borgii<sup>63</sup> z 1569 roku *Epistulae ad familiares* wraz z dialogiem *De amicitia* stanowią teksty kanoniczne dla nauki języka łacińskiego<sup>64</sup>. Uczniowie w klasach gramatyki w ramach ćwiczeń z pisania wybierali konkretne passusy z listów Cycerona *Ad familiares*, *Ad Atticum*, *Ad Quintum fratrem* i starali się wyrazić zawartą w nich myśl na inne sposoby. Na tekstach Arpinaty opierały się zajęcia z czytania, uczniowie zaś najniższej klasy gramatyki zaczynali dzień nauki od recytowania z pamięci jego najprostszych listów, opanowując w ten sposób słownictwo i frazeologię. Na wyższym poziomie kształcenia, w klasie retoryki twórczość Cycerona, w tym przede wszystkim mowy, stanowiła ponadto podstawowy korpus tekstów wykorzystywanych w kolegiach jezuickich<sup>65</sup>, czyniąc Arpinatę autorem wzorcowym w kwestiach zarówno kompozycji oracji, jak i tekstów pisanych.

## W kwestii stylu

Jak wynika z przedstawionych powyżej danych, korespondencja Marka Tulliusza Cycerona wpisała się na stałe w historię epistolografii europejskiej, a bardziej szczegółowo – także polskiej, stając się dla kolejnych pokoleń punktem odniesienia w zakresie zarówno formy listu, jak i rozwią-

---

projekt regulaminu kolegium zatytułowany: *Ratio studiorum Collegii Romani*. Dokument ten zawiera wszystkie części przyszłej, definitywnej *Ratio*: mówi o strukturze kolegiów; o podziale klas; o rozkładzie godzin i przedmiotach nauczania; o autorach, których należało studiować; o egzaminach i ćwiczeniach szkolnych. Profesorzy Kolegium Rzymskiego spotykali się regularnie – pod przewodnictwem prefekta studiów, Diego de Ledesma – w celu dyskusowania bieżących problemów kolegium i opracowania szkolnej *Ratio*”, cf. M. Ingłot SJ, *Założenia „Ratio studiorum” (1599) i „Charakterystycznych cech jezuickiego wychowania” (1986)*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. Hajduk SJ, J. Mółka SJ, Kraków 2007, s. 88.

<sup>62</sup> L. Piechnik SJ, *op. cit.*, s. 25–26.

<sup>63</sup> Francisco de Borja y Aragón (Francis Borgia; 1510–1572) – trzeci generał Towarzystwa Jezusowego, kanonizowany w 1671 roku.

<sup>64</sup> Cf. S. Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's “Shangti” in Late Ming China, 1583–1644*, Peter Lang Publishing, New York 2004, s. 44; R.A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate Publishing 2013, s. 88–89.

<sup>65</sup> Jako podstawa służył tu między innymi komentowany wybór mów Cycerona w opracowaniu niemieckiego jezuitę Krzysztofa Wahla, wydawany pod tytułami *Orationes selectae* oraz *Commentarii in selectas M.T. Ciceronis Orationes*, cf. S. Bednarski SJ, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, reprint Kraków 2003, s. 177.

zań stylistycznych, których przykłady pozostawił Arpinata. Kwestia stylu była na ogół zagadnieniem wyodrębnianym przez autorów podejmujących rozważania o teorii listów. Cyceron w cytowanym już wcześniej piśmie do Kuriona (*Famil.* II, 4) podążał w tej mierze za ogólnymi założeniami retorycznej *elocutio*, wedle której styl każdego utworu, a więc także listu, miał być dobrany do przedmiotu i adresata.

Dostosowanie sposobu wypowiedzi do osoby odbiorcy, jego kwalifikacji intelektualnych, wykształcenia czy pozycji społecznej było podstawowym założeniem antycznej retoryki, stanowiącym punkt wyjścia konstrukcji każdej wypowiedzi, czy to pisemnej, czy ustnej. Za nią zaś w wypadku epistolografii postępował kolejny postulat – jasności i wyrazistości (*perspicuitas*). Cytowany już Demetriusz swoje rozważania na temat listów zamyka stwierdzeniem: „W ogóle list ma tworzyć stop dwóch rodzajów stylu: gładkiego i prostego”<sup>66</sup>, a tworzący w III wieku n.e. pisarz Filostrat zalecał: „Jasność jest dobrym przewodnikiem każdej mowy, a najbardziej listu. Bo czy dając czy prosząc, czy godząc się czy nie, czy zaczepiając czy broniąc się, czy wpytując się, łatwiej do serca przemówimy, jasno się wypowiadając”<sup>67</sup>. Również we wspomnianym już 51. liście św. Grzegorza z Nazjanzu znajdujemy wyraźną wskazówkę, by w epistolografii w miarę możliwości skłaniać się ku mowie potocznej, zrozumiałej dla każdego potencjalnego odbiorcy<sup>68</sup>. Ostatnim czynnikiem decydującym o stylu listu był według św. Grzegorza wdzięk (gr. *charis*, łac. *ornatus*), który wydaje się kategorią najtrudniejszą do uchwycenia, gdyż polega na subtelny zrównoważeniu prostoty i ozdobności wypowiedzi:

Tego dochowamy, jeśli ani sucho i bez wdzięku będziemy pisać, ani też niewytwornie, nieozdobnie i, jak to mówią, „niewykwintnie”, to znaczy bez mądrych zdań, bez przysłów i ciętych wypowiedzi, oraz bez żartów i zagadek, któremi się osładza mowę. Ale nie używajmy ich też nad miarę; jedno prostackie, drugie przesadne. Należy ich używać tak oszczędnie, jak nitki purpurowych w tkaninach<sup>69</sup>.

Zaczerpnięte od Kwintyliana<sup>70</sup> porównanie ozdób stylistycznych do wplecionych w materiał purpurowych nici pozwala uzmysłwić sobie, że w opinii

---

<sup>66</sup> Demetriusz, *op. cit.*, s. 154.

<sup>67</sup> Cyt za: J. Stahr, *op. cit.*, s. XV.

<sup>68</sup> „[...] krótko mówiąc, taki list będzie najlepszy i najpiękniejszy, który przemówi i do prostaczka, i do uczonego, do tamtego przez zniżenie się do przeciętnego poziomu, do tego zaś przez wzniesienie się nadeń – a będzie sam przez się zrozumiały”, św. Grzegorz z Nazjanzu, *op. cit.*, s. 76–77.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>70</sup> *Institutio oratoria* VIII 5, 28: „Porro ut affert lumen clavus purpurae in loco insertus, ita certe neminem deceat intertexta pluribus notis vestis”.

św. Grzegorza pisanie listu było pracą koncepcyjną, wymagającą wstępnego zaplanowania całości tekstu zgodnie z retorycznym *inventio*, podobnie jak tkaczka musi przygotować potrzebną przędzę w odpowiednich kolorach, jeszcze nim usiądzie do krosien. Przy czym największą oznaką owego postulowanego wdzięku w epistolografii była jego naturalność, pozorny brak artyzmu, powstały jednak w wyniku starannego opracowania i przemyślenia<sup>71</sup>.

Antyczne teorie na temat stylu epistolograficznego zostały następnie utrwalone przez teoretyków późniejszych epok. Zasadę ścisłego powiązania stylu listu z jego treścią i osobą adresata potwierdził na przykład Erazm z Rotterdamu we wspomnianym wcześniej podręczniku *De epistolis conscribendis*, w którym udzielał szczegółowych rad w zakresie stylu właściwego dla różnego rodzaju listów:

Z wielkim staraniem trzeba list dostosować do tematu, miejsca, czasu, osoby. Kiedy list porusza zagadnienia szczególnie doniosłe, ma być w stylu pełnym powagi, o sprawach niższego rzędu ma mówić w sposób kunsztowny, o sprawach codziennych niech opowiada wytwornie i żartobliwie. W żartach miła jest trafność i wdzięk, w pochwałach stosowna jest okazałość, w listach zawierających zachętę należy mówić z życiem i zapałem. W liście pocieszającym – po przyjacielsku i życzliwie, w liście namawiającym w sposób poważny i pełen sentencji. W opowiadaniu trzeba posługiwać się stylem jasnym i malowniczym. List zawierający prośbę ma być pełen skromności, list polecający uprzejmy, list z powinszowaniem ma mieć ton pogodny, w poważny zaś sposób zwracamy się do przygnębionych nieszczęściem. Wreszcie [...] niechże list zmienia się zależnie od treści i wszelkich innych okoliczności, tak jak zmieniający skórę wąż, albo jak polip za każdym razem dostosowujący się do swego podłoża<sup>72</sup>.

Zalecenia Erazma z Rotterdamu są doskonałą egzemplifikacją dominującego w renesansie postulatu jasności i zwięzłości w epistolografii, z pewną inklinacją do zbliżania języka listu do mowy potocznej<sup>73</sup>. Wraz z rozprze-

---

<sup>71</sup> O ozdobności tekstu płynącej z jego prostoty pisał również Cyceron w jednym z listów do Attyka: „Choć to twoje dzieło – przeczytałem je z przyjemnością – wydało mi się troszeczkę za mało wygładzone i za proste, jednak przez to właśnie było ozdobne, że pozbawione wszelkich ozdób, podobnie jak to się mówi o kobietach, że dobrze pachną, gdy wcale nie pachną”, Marek Tulliusz Cyceron, *Wybór listów*, ed. cit., s. 57.

<sup>72</sup> Cyt. za: M. Cytowska, *op. cit.*, s. XCVII–XCVIII.

<sup>73</sup> W tej kwestii humaniści renesansowi podążali za wskazówkami Cycerona, piszącego w jednym z listów „epistolas vero cotidianis verbis texere solemus” (*Famil. IX, 21, 1*). Wskazówkami Cycerona kierował się Juan Luis Vives, pisząc w swoim podręczniku *De conscribendis Epistolis*: „Epistola imago quaedam est quotidiani sermonis, ac colloquij cuiusdam perpetui. Nec enim in aliud est inventa, quam ut absentium sermones referat ac representet. Itaque illud debet potissimum efficere, ut quam proxime poterit, colloquia et sermonem familiare exprimat, prudentum dico et eruditorum”, J.L. Vives, *De conscribendis Epistolis, libellus vere aureus*, Basileae 1536, s. 31.

strzeniem się prądów odrodzeniowych na wschód Europy zasady te zostały zaszczeplone również na gruncie polskim. Lidia Winniczuk podaje serię przykładów, w których autorzy zalecają nade wszystko stosowność, jasność i poprawność językową listów, a jeden z nich, Filip Beroaldo, napomina wręcz, by listy były tak proste i przejrzyste, aby ich zrozumienie nie wymagało pomocy tłumacza<sup>74</sup>.

Dopiero czasy baroku, podobnie jak w obrębie innych gatunków literackich, także w epistolografii wyznaczyły nowe tendencje, wykazując skłonność do operowania konceptem, bogactwem figur i tropów literackich, erudycyjnymi cytatami i aluzjami. Nie można jednak bynajmniej mówić o przesyceniu korespondencji nadmiarem wymienionych wyżej środków. Bo choć kwestie barokowego konceptu, pointy i dowcipu odnosiły się niewątpliwie do listów wytwornych, jak można wnioskować z traktatu *De acuto et arguto* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1594–1640), to jednak podręczniki sztuki epistolarnej tego okresu wyraźnie zalecają unikanie wykwintnych figur, amplifikacji, jak również długich zdań, dowodzących przesadnej afektacji. W swoim *Katalogu stylów w retorykach XVII wieku* Zbigniew Rynduch charakteryzuje ówczesny styl epistolarny jako umiarkowany (*medius*), powołując się na zalecenia podręcznika zatytułowanego *Annulus Poloni Gygis – Arcana eloquentiae epistolicae...* (Leopoli 1695), w którym pouczano, że do osób równych sobie należy pisać stylem zwykłym, do możnych – stylem bardziej podniosłym, natomiast do niższej postawionych – stylem ogółconym z wszelkiego wdzięku i ozdób. Jedynie pisząc do osób uczonych, należało zamieszczać w tekście przysłowia bądź cytaty literackie<sup>75</sup>. Można więc stwierdzić, że antyczna zasada jasności (*perspicuitas*), podobnie jak prostota stylu oraz adekwatność treści i osoby odbiorcy, obowiązywały niezmiennie również w teorii epistolograficznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów czasów baroku. I odnosiło się to w równym stopniu do korespondencji łacińskojęzycznej, jak i tej tworzonej w języku polskim, czego dowodzą chociażby uwagi Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (1642–1702) na temat stylu listownego zawarte w dialogu *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, w którym autor podkreśla, że jakość stylu ocenia się na podstawie krótkości, adekwatności, piękna i rzetelności treści<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> „Hoc in primis curare debemus ut epistole nostre sint faciles, atque perspicue neque egeant interprete”, cyt. za: L. Winniczuk, *Epistolografia...*, s. 70. Podręcznik Filipa Beroaldo ukazał się w 1512 roku pod tytułem *Modus Epistolandi Philippi Beroaldi Bononiensis Viri clarissimi. Addita sunt quaedam ex elegantissimis Iacobi Wimphelingii Epistole necessaria*.

<sup>75</sup> Cf. Z. Rynduch, *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967, s. 101.

<sup>76</sup> „[...] to jest najpiękniejsza dworskiego stylu listownym pisarzom, aby nad potrzebę nic nie włożywszy intencji tego, od kogo piszą, wygodzili i też moc i żywość słów, któ-

Wiek XVII przyniósł w zakresie epistolografii zmiany w kwestii kompozycji listu, które obejmowały usunięcie wstępnej formuły pozdrowienia, tak że zaraz po apostrofie do adresata następowała właściwa treść listu, czyli *narratio* i *petitio*. Istotnym aspektem ówczesnej epistolografii było posługiwanie się właściwą tytulaturą, stąd w dołączanych do niektórych retoryk zaleceniach epistolarnych zamieszczano spisy nazwisk i ówczesnych urzędów, sugerowano kolejność wymienianych w tytulaturze stanowisk czy urzędów oraz podawano praktyczne wskazówki, w jaki sposób należy pisać do króla, biskupa, senatora czy wojewody. A w listownikach, publikowanych podobnie jak w epoce renesansu jako samodzielne wydania bądź jako dodatki do retoryk czy podręczników do nauki języków obcych<sup>77</sup>, zamieszczano wręcz wzory korespondencji na różne okazje, by ułatwić piszącym na przykład skomponowanie listu z życzeniami noworocznymi, pocieszającego w żałobie czy oskarżającego o zaniedbania<sup>78</sup>. Stanisław Bednarski SJ, omawiając wykłady z epistolografii w kolegiach jezuickich, w których stanowiły one wstęp do nauki wymowy, podkreśla wagę przestrzegania w ówczesnych listach wszelkich zewnętrznych form i nadania odpowiedniego adresu:

[...] by nie uchybić w tytułach, trzeba znać się na grzeczności; wykładano więc w każdej szkole wszystkie możliwe tytuły od papieża i cesarza zaczynając, a na Żydzie arendarzu kończąc. Dodawano czasem historję poczty i naukę o szyfrach, cyfrze, piśmie utajonem, obrazkowem, o hieroglifach i t.d. A potem szły nieprzeliczone przykłady listów na wszelkie uroczystości i okoliczności imieninowe, urodzinowe, kondolencyjne, gratulacyjne godności i awansu, zapraszające na ślub, pogrzeb, zebranie, sejmik i t.d.<sup>79</sup>

Poddanie listów tak szczegółowej typizacji mogło prowadzić (i zapewne niejednokrotnie to czyniło) do ścisłego sformalizowania korespondencji, zwłaszcza gdy niejako z założenia miała ona mieć charakter bardziej oficjalny niż osobisty, gdyż to właśnie tego typu wzorce listów podawane były w listownikach.

---

ra by w wielkiej liczbie wierszów niesłusznie zamknięta być miała, nic nie opuściwszy, krótkim, pięknym, łącznym, rzetelnym, a przecię dostatecznym stylem wyrazili”, S.H. Lubomirski, *Wybór pism*, wstęp i oprac. R. Pollak, Wrocław 1953, s. 228.

<sup>77</sup> Ciekawy przykład takiego podręcznika do nauki języka polskiego dla Niemców lub języka niemieckiego dla Polaków, wydanego prawdopodobnie w 1538 roku, omówił Wacław Walecki. Podręcznik ten zawiera między innymi wzór listu z upomnieniem się o zwrot pożyczki oraz listu studenta do rodziców z prośbą o pieniądze, cf. W. Walecki, *Przeniknąć w tamten świat, czyli jak czytać dawne teksty użytkowe, na przykład listy*, w: *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej. Tom I (stulecia XV–XVII)*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2011, s. 311–314.

<sup>78</sup> M. Woźna, M. Wróbel, *op. cit.*, s. 27.

<sup>79</sup> S. Bednarski SJ, *op. cit.*, s. 200.

Niemniej spojrzenie na zachowane listy powstałe w czasach baroku<sup>80</sup> niejednokrotnie pozwala współczesnemu czytelnikowi odnieść wrażenie, że i w tej epoce żywe było przekonanie, że list to „obraz ludzkiej duszy”, „połowa dialogu” czy „rozmowa między nieobecnymi przyjaciółmi”, jak określali go autorzy starożytni. Tym samym powyższa, pobieżna z konieczności, prezentacja najważniejszych aspektów historii epistolografii i teorii listu od starożytności po epokę nowożytną ukazała bogactwo kontekstów, z których w XVII wieku czerpali wszyscy adepci *ars epistolandi*, w tym również wykładowcy i uczniowie szkół jezuickich. Było to dziedzictwo być może nie zawsze w pełni uświadomione, jednak obecne zarówno w schematach konstrukcyjnych listów, w formułach powitalnych, jak i w ich frazeologii czy stylistyce. Znajomość tej tradycji wydaje się niezbędną do podjęcia analizy listów, które są głównym obiektem niniejszego opracowania, a więc zbioru polskich *Litterae Indipetae*, ponieważ ich kształt, układ i treść są w rzeczywistości wypadkową dwóch głównych czynników: nabytej w szkole praktycznej umiejętności pisania listów, wynikającej z całej tradycji epistolograficznej, oraz indywidualnych temperamentów i osobowości autorów, odbijających się niczym w zwierciadle na pożółkłych już dziś stronicach tomu przechowywanego skrzętnie w rzymskim archiwum Towarzystwa Jezusowego. Trzeba jednocześnie pamiętać, że w tym szczególnym wypadku autorska indywidualność została w pewnym stopniu przytłumiona, ujednolicona czy może łagodniej – upodobniona poprzez jednakową formację jezuicką, którą przeszli wszyscy autorzy omawianych listów. By można było stwierdzić, w jaki sposób formacja ta wpłynęła na kształt całego zbioru, konieczne wydaje się przedstawienie roli listu i – szerzej – korespondencji w nauczaniu i praktyce Towarzystwa Jezusowego, które epistolografię uczyniło głównym elementem swej polityki wewnętrznej i zewnętrznej.

---

<sup>80</sup> Dobrym przykładem mogą tu być *Listy staropolskie z epoki Wazów*, opublikowane przez Hannę Malewską, która charakteryzuje je następująco: „Listy staropolskie, zwłaszcza z pierwszej połowy XVII wieku, to dobra literatura, dotychczas za mało znana. Jest w nich czystość języka, naturalność i celność stylu, poszanowanie form, a zarazem ujmująca prostota – i to jako cechy powszechne, nie wyjątkowe”, cf. H. Malewska, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, Warszawa 1977, s. 5.



lacuit Deo segregare n  
claret nomen Filij sui in  
vobis paruit regere soci  
r: pndere vobiscum integris  
nominis Societatis Anno.  
n initio nascentis Societate  
ese maxime de pbenim n  
expedituram voluntam  
impetata ad id post fin  
diter paperis et penicu  
r. Ecce vero Dominus me  
V ad illas sequeres Ceh  
teologia quantum inchoo  
on coram Sanctissimo onca  
b. Pederha M. R. V. V.

## Pars II

# Korespondencja, czyli jezuicka republika listów

**F**akt, że list stał się tak ważnym narzędziem w pracy apostołskiej i komunikacji w obrębie Towarzystwa Jezusowego, wyrósł z wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa, które już u swego zarania korzystało z dobrodziejstwa kultury epistolograficznej cechującej ówczesną epokę. Chrześcijanie chętnie posługiwali się listem jako narzędziem budowania jedności i nauczania wspólnot rozrzuconych po rozległym obszarze Imperium Romanum. Najlepszym dowodem tej tendencji są *Listy Apostolskie*, zajmujące naczelne miejsce w literaturze chrześcijańskiej pierwszych wieków<sup>1</sup>. Na ten aspekt zwrócił również uwagę Gustaw Przychocki, podkreślając, że listy były pierwszą formą literacką, jaką przyswoiło chrześcijaństwo, a posłużyły one św. Pawłowi z Tarsu jako narzędzie budowy Kościoła i ukształtowania samej wiary<sup>2</sup>. Tak samo mieli postępować piętnaście wieków później jezuici.

## Wspólnota poprzez korespondencję

Kiedy Towarzystwo Jezusowe kształtowało się w pierwszej połowie XVI wieku, by w krótkim czasie z grupki ogarniętych jedną ideą przyjaciół<sup>3</sup> skupionych wokół charyzmatycznego Ignacego Loyoli (1491–1556) rozwinać się we wspólnotę rozproszoną po całym okręgu znanych i zamieszkanym

<sup>1</sup> M.M. Paciorkiewicz, *Wstęp*, w: *Wybór listów francuskich XVII i XVIII wieku*, przeł. i opr. *idem*, Kraków 1923, s. VII.

<sup>2</sup> G. Przychocki, *Studium epistolografii grecko-rzymskiej. Zasady i cele*, „Eos” 39, Leopoli 1938, s. 53.

<sup>3</sup> W 1528 roku Ignacy Loyola w trakcie studiów w Paryżu zaprzyjaźnił się z Piotrem Fabrem, Franciszkiem Ksawerym, Szymonem Rodriguesem, Jakubem Lainezem, Alfonsem Salmeronem oraz Mikołajem Bobadilla. To oni stali się założnikiem przyszłego zakonu jezuitów. Dnia 15 sierpnia 1534 roku wspólnie złożyli śluby ubóstwa i czystości, uznając za swój nadrzędny cel udanie się do Ziemi Świętej i nawracanie muzułmanów na chrześcijaństwo, a gdyby okazało się to niemożliwe – oddanie się do dyspozycji papieżowi.

przez człowieka ziem, ze zrozumiałych względów za główne narzędzie porozumiewania się przyjęło list. To właśnie korespondencja – o charakterze prywatnym, urzędowym, naukowym, a także literackim – pozwoliła jezuitom utrzymywać poczucie jedności, wymieniać poglądy i doświadczenia, prowadzić wspólną politykę zakonną<sup>4</sup>.

Być może przyświecało tym założeniom łacińskie przysłowie „Verba volant, scripta manent”, przypominające, że słowo zapisane zyskuje szczególną moc trwania, pieczętując zawierane ustnie umowy czy traktaty, ale też utrwalając mądrość lub uczucia, do których po zapisaniu można wielokrotnie wracać, przypominać sobie, poddawać coraz to nowej analizie. Tym samym *scripta* stają się narzędziem perswazji silniejszym niż słowa wypowiedziane w rozmowie, gdy do głosu dochodzą uczucia wpływające na reakcję odbiorcy. *Scripta* przez swą repetytywność, przez możliwość wielokrotnego odczytania pozwalają odbiorcy na zajęcie stanowiska wypracowanego w emocjonalnej ciszy, gdy powtórna lektura uspokoi już chaos myśli i wrażeń, dając czas na refleksję, na działanie rozumu. Tym samym list staje się najlepszym narzędziem porozumienia między ludźmi i prezentowania własnych poglądów, a także sposobem na wywieranie wpływu na innych i realizację własnych postulatów. Nie można też zapomnieć o informacyjnej roli listów, które w tamtych czasach stanowiły podstawowe źródło wiedzy zarówno o świecie, jak i o życiu codziennym osób sobie bliskich, a z konieczności pozostających w oddaleniu<sup>5</sup>.

W przypadku istniejącego w rozproszeniu zakonu jezuitów jego wspólnotowy charakter podkreślać miała stała i systematyczna wymiana listów. W *Konstytucjach* Towarzystwa Jezusowego zapisane zostało wręcz zalecenie skierowane do wszystkich jezuitów, by korespondencja stała się środkiem do osiągnięcia jedności serc i umysłów w zakonie, do niesienia pociechy i umocnienia w Panu poprzez „przekazywanie wiadomości o innych i interesowanie się tym, co z różnych miejsc dociera i może przynieść zbudowanie lub poznanie tego, co się w różnych miejscach dzieje”<sup>6</sup>. Częstotliwość

---

<sup>4</sup> N.R. Verástegui, *The Importance of Archives in the History and Spirituality of the Society of Jesus according to “Our way of proceeding”*, w: *Scriptis tradere et fideliter conservare: Archives as “Places of Memory” within the Society of Jesus*, Rome 2003, s. 25–47.

<sup>5</sup> Jak podkreśla Mariola Jarczykowa: „W dawnych wiekach epistolografia zajmowała pierwszoplanowe miejsce w ówczesnym systemie komunikacji społecznej: różnego rodzaju listy codziennie były czytane, kopiowane, naśladowane i komentowane. [...] Traktowanie korespondencji jako tekstu wielokrotnie odczytywanego, także przez osoby nie uwidocznione w «adresie», było zjawiskiem typowym dla dawnej kultury epistolarnej”, cf. M. Jarczykowa, *Czytelniczy obieg korespondencji staropolskiej*, w: *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej. Tom I (stulecia XV–XVII)*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2011, s. 381.

<sup>6</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2006, cz. VIII, 673, s. 231.

wymiany korespondencji została ściśle uszczegółowiona w części ósmej *Konstytucji*, gdzie zapisano:

Przełożeni miejscowi lub Rektorzy przebywający w jakiejś Prowincji oraz ci, którzy zostali posłani, by przynosić plon na niwie Pańskiej, powinni w miarę możliwości pisać co tydzień do swego Przełożonego Prowincjalnego, jeżeli będzie w pobliżu. Jeżeli zaś przebywają w innym kraju, skąd nie ma tak łatwych kontaktów, to zarówno poszczególni członkowie wysłani, by przynosić plon (jak to powiedziano), oraz Przełożeni miejscowi i Rektorzy, jak również Prowincjałowie będą pisali do Generała raz na miesiąc, ten zaś się postara, by im, a przynajmniej Prowincjałom, raz w miesiącu odpisano. Sami zaś Prowincjałowie zadbają, by także raz w miesiącu odpisać Przełożonym miejscowym, Rektorom i osobom prywatnym, gdyby zaszła taka potrzeba, a w obydwu przypadkach nawet częściej, odpowiednio do nadarzających się sposobności w Panu<sup>7</sup>.

Choć założenia te w praktyce nie były możliwe do zrealizowania, zwłaszcza wraz z rozrośnięciem się Towarzystwa Jezusowego, jednak wprowadziły one ideał częstej i szczerej komunikacji między wszystkimi członkami wspólnoty<sup>8</sup>. Trzeba bowiem pamiętać, że pierwsze dekady istnienia Towarzystwa Jezusowego cechowały się niezwykle dynamiką rozwoju. Gdy 27 września 1540 roku bullą *Regimini militantis Ecclesiae* papież Paweł III zatwierdził istnienie zakonu (funkcjonującego dotąd jako nieformalna grupa przyjaciół skupionych wokół wspólnej idei), członkowie Towarzystwa pracowali już we Włoszech, Portugalii, Francji, Irlandii oraz Indiach<sup>9</sup>. Dziesięć lat później jego przedstawiciele dotarli do Brazylii i Japonii. W 1553 roku funkcjonowało już sześć prowincji: Aragonia, Brazylia, Indie, Kastylia, Portugalia i Włochy. Trzy lata później, w roku śmierci Ignacego Loyoli (1556), prowincji było już 12 (Andaluzja, Aragonia, Brazylia, Etiopia, Francja, Indie, Kastylia, Dolne Niemcy, Górne Niemcy, Portugalia, Sycylia, Włochy)<sup>10</sup>. Stało się to w ciągu zaledwie pierwszych 16 lat istnienia Towarzystwa, które w kolejnych dziesięcioleciach miało się systematycznie rozrastać, co wynikało ze specyficznej koncepcji zakonu jezuitów jako „wspólnoty ku rozproszeniu” (łac. *communitas ad dispersionem*), której członkowie stanowią jedność, lecz w każdej chwili są gotowi pójść, gdziekolwiek zostaną

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, cz. VIII, 674, s. 231.

<sup>8</sup> Trzeba przy tym pamiętać, że ponieważ wstąpienie do wspólnoty zakonnej oznaczało rezygnację z dotychczasowych więzi ze światem, korespondencja – zwłaszcza nowicjuszy – była poddawana kontroli przełożonych, którzy mogli zatrzymać listy, gdyby uznali, iż przyczyniają się one „raczej do zamieszania niż do postępu duchowego tych, którzy się temu oddają”, cf. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, Pierwszy i ogólny egzamin, rozdz. IV, 60, s. 61.

<sup>9</sup> T. Żychiewicz, *Ignacy Loyola*, Kraków 2002, s. 91.

<sup>10</sup> J.W. O'Malley SJ, *Pierwsi Jezuiti*, Kraków 1999, s. 90.

posłani<sup>11</sup>. W ten sposób Towarzystwo Jezusowe wytworzyło stopniowo międzykontynentalną sieć połączeń, obejmującą Europę, Azję, Afrykę i obie Ameryki, a z czasem także Australię<sup>12</sup>, by zgodnie ze słowami jednego ze współzałożycieli zakonu Jerónimo Nadala (1507–1580) – ich domem stał się cały świat<sup>13</sup>. Sercem i mózgiem tej sieci, a z czasem również siedliskiem pamięci Towarzystwa był oczywiście Rzym, dokąd sphywała całość korespondencji i gdzie do dziś przy via Santo Spirito 4 mieści się główne archiwum zakonu – Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).

Rozkład liczebny między poszczególnymi prowincjami nigdy nie był równy (na przykład w 1549 roku w Paryżu było jedynie 13 jezuitów, podczas gdy w Indiach pracowało ich 30)<sup>14</sup>. Niemniej wszyscy oni stanowili wspólnotę, która miała dążyć do bliskości i równości, zgodnie z tym, co sugerował jeden ze współzałożycieli Societatis Iesu – Franciszek Ksawery (1506–1552), kreśląc swój ideał Towarzystwa Jezusowego jako wspólnoty „miłości i jedności serc, a nie sztywnego i służalczego strachu”<sup>15</sup>. Tym celom służyć miała bogata korespondencja, prowadzona w orientacji zarówno pionowej (między przełożonymi i podległymi im zakonnikami), jak i poziomej (między zaprzyjaźnionymi współbraćmi)<sup>16</sup>. Sam Franciszek Ksawery właśnie w listach upatrywał główne narzędzie wsparcia i pociechy dla misjonarza, tak niezbędnych zakonnikowi oddalonemu od współbraci i pozbawionemu ich rady. Dlatego przed opuszczeniem Europy nie zawahał się prosić Ignacego Loyoli w liście pożegnalnym o dar korespondencji: „Proszę, aby wasz coroczny list do nas w Indiach był bardzo długi, tak długi, byśmy musieli czytać go przez cały tydzień, i by zawierał szczegółowe, osobiste wiadomości

---

<sup>11</sup> J. Kołacz SJ, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006, s.v. *ad dispersionem*, s. 44 oraz s.v. *wspólnota*, s. 300–301.

<sup>12</sup> Swoją pozaeuropejską działalność rozpoczęli jezuita w Azji za sprawą Franciszka Ksawerego. Ostatnim kontynentem, na który dotarli misjonarze Towarzystwa Jezusowego, była Australia w roku 1848, cf. <http://www.jesuit.org.au/files/docs/our-community/our-story/the-history-of-the-jesuits-in-australia.pdf> (dostęp: 30.06.2015).

<sup>13</sup> „Notandum diversa esse in Societate mansionum seu habitationum genera. Est enim domus probationis, collegium, domus professorum, peregrinatio; et hac ultima totus mundus nostra fit habitatio”, cyt. za: J.W. O’Malley SJ, *To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, „Studies in the Spirituality of Jesuits” 16, 2 (1984), s. 16, przyp. 9.

<sup>14</sup> J.W. O’Malley SJ, *Pierwsi Jezuita...*, s. 91.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>16</sup> Luke Clossey, który stworzonej przez jezuitów sieci komunikacyjnej poświęcił obszerną monografię, podkreśla zwłaszcza rolę wewnętrznej komunikacji o charakterze poziomym: „[...] a horizontal global network will be all the more surprising for an organisation famous for its vertically hierarchical organization, centred ‘in a military fashion’ at Rome”, cf. L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press 2010, s. 17.

o każdym i o wszystkich<sup>17</sup>. Znamienne jest spostrzeżenie zawarte w innym liście Franciszka Ksawerego, napisanym do Ignacego Loyoli i Pietro Codacio jeszcze w drodze do stolicy Portugalii, gdzie przyszły święty miał wsiąść na płynący do Indii statek. Píše w nim do przyjaciół, że skoro nie będzie już im dane zobaczyć się twarzą w twarz w czasie ziemskiego życia, powinni widywać się jak najczęściej za pomocą listów<sup>18</sup>. Była to więc zachęta do korespondencji żywej, intensywnej, wręcz detalicznej, która pozwoliłaby oddalonemu o setki kilometrów zakonnikowi odtworzyć, a nawet wizualizować obraz bliskich mu towarzyszy i ich codziennych działań, by można było poczuć obecność nieobecnego.

Adresat powyższych słów, Ignacy Loyola, sam zresztą zwracał uwagę na rolę częstej wymiany listów w budowaniu poczucia wspólnoty w zakonie i chętnie dawał współbraciom przykład również w tej kwestii – jego zachowaną korespondencję szacuje się na blisko siedem tysięcy listów (pisanych bądź własnoręcznie, bądź podyktowanych sekretarzowi, zawsze jednak zweryfikowanych osobiście)<sup>19</sup>. Loyola zachęcał również do formułowania listów w taki sposób, by mogły one zostać pokazane osobom postronnym – współbraciom, ale także komuś spoza wspólnoty. Z tego względu sugerował (podpierając się własną praktyką) pisanie listu głównego (*cartas principales*), o treści ogólnej, która każdemu czytającemu przyniosłaby budujące informacje, oraz swego rodzaju listu dodatkowego (*hijuelas*), na oddzielnych stronach, zawierającego wiadomości o charakterze bardziej prywatnym. Tego rodzaju zalecenia znajdują się między innymi w napisanym po hiszpańsku liście do Piotra Fabra (1506–1546), datowanym w Rzymie 5 grudnia 1542 roku<sup>20</sup>. Fabre był jednym ze współzałożycieli

---

<sup>17</sup> Cyt. za: J. Brodrick SJ, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego. Święty Franciszek Ksawery*, Kraków 1969, s. 84.

<sup>18</sup> Zob. List z 31 marca 1540 roku w: Francis Xavier, *Letters and Instructions of Francis Xavier*, transl. M.J. Costelloe, St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1992.

<sup>19</sup> J.P. Ferro, *A Epistolografia no Quotidiano dos Missionários Jesuítas nos Séculos XVI e XVII*, „Lusitania Sacra”, 2a série 5 (1993), s. 145. Zachowana korespondencja Ignacego Loyoli została opublikowana w wielotomowej serii *Monumenta Ignatiana*, która obecnie w wersji zdigitalizowanej przez Archivum Romanum Societatis Iesu jest dostępna online: <http://www.sjweb.info/arsi/Monumenta.cfm> Na temat poglądów Loyoli odnośnie do pisania listów, cf. L.F. Medeiros Rodrigues, *A „Formula scribendi” na Companhia de Jesus: origem, leitura paleográfica e fonte documental para o estudo da ação dos Jesuítas*, w: *Anais do X Encontro Estadual de História, O Brasil no Sul: cruzando fronteiras em tre o regional e o nacional*, Santa Maria 2010, s. 1–17, źródło: [http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279402723\\_ARQUIVO\\_ST01-Ahistoriografiaentreoparticular\\_TextoAnaisdeLuizFernandoRodrigues.pdf](http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279402723_ARQUIVO_ST01-Ahistoriografiaentreoparticular_TextoAnaisdeLuizFernandoRodrigues.pdf) (dostęp: 30.06.2015).

<sup>20</sup> Angielskie tłumaczenie listu znajduje się w: *Selected Writings of St. Ignatius of Loyola*, with commentary by J.N. Tylenda SJ, edycja elektroniczna: <http://woodstock.georgetown.edu/ignatius/letters.htm#index> (dostęp: 30.06.2015). Jak przy-

Towarzystwa, a przebywał wówczas w Niemczech, toteż utrzymanie z nim korespondencyjnej relacji było dla Ignacego Loyoli szczególnie ważne. Ponieważ jednak zawarte w liście uwagi odnosiły się w równej mierze do wszystkich współbraci, Loyola rozesłał następnie jego kopie do wszystkich ówczesnych członków Societatis Iesu, kreśląc tym samym podstawy tego, co można by nazwać polityką korespondencyjną Towarzystwa Jezusowego.

W założeniach Loyoli korespondencja między współbraćmi (w orientacji poziomej) powinna mieć charakter niejako otwarty – listy w znacznej mierze dotyczyły bowiem wszystkich członków wspólnoty, a nie wyłącznie imiennego nadawcy i adresata, co było skądinąd zgodne z duchem epoki<sup>21</sup>. Nieco inny charakter miały natomiast listy wysyłane przez zakonników do przełożonych, zwłaszcza do generała, które mogły mieć wymiar zarówno oficjalny, gdy dotyczyły spraw wspólnoty, jak i osobisty, prywatny, a w określonych przypadkach również poufny<sup>22</sup>. Te ostatnie opatrzone były na zewnętrznej stronie adnotacją *solī* („tylko dla ciebie”), co gwarantowało, że jedynym ich czytelnikiem będzie generał, a w sprawach szczególnie tajnych dopuszczane były nawet różne formy szyfrowania wiadomości<sup>23</sup>. Niezależnie jednak od mniej lub bardziej otwartego charakteru tej korespondencji jej częstotliwość i formę bardzo ściśle określał stosowny podręcznik zatytułowany *Formula scribendi*<sup>24</sup> lub *Monita de ratione scribendi ad Reverendum Patrem Nostrum*

---

tacza Edmond Lamalle SJ, w innym liście z grudnia tegoż roku Loyola informował Fabra, że w ostatnich tylko dniach poczta dostarczyła mu 250 listów, cf. E. Lamalle SJ, *L'Archivio generale di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù*, edycja elektroniczna: <http://www.sjweb.info/arsi/documents/Lamalle.pdf> (dostęp: 23.05.2015.), s. 4.

<sup>21</sup> Podkreśla to M. Jarczykowa, pisząc: „Listy zastępowały gazety, były dokumentem w wielu sprawach [...]. W ten sposób epistolografia wychodziła poza krąg wskazanych nadawców i odbiorców, była przedmiotem publicznych dyskusji, krążyła wśród szerokiej publiczności literackiej”, cf. M. Jarczykowa, *op. cit.*, s. 393.

<sup>22</sup> Tak było chociażby w wypadku listów nadzorców i konsultorów, zdających przełożonym relację z działań powierzonych ich opiece placówek i ich rektorów. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego* ustalają w tej kwestii: „Przyboczny, Nadzorca i doradcy będą pisać o Rektorze i innych raz w roku do Przełożonego Generalnego i dwa razy w roku do Prowincjała, ten zaś przekaże Generalowi to, co trzeba; wszystko po to, żeby można było postępować z większą rozwagą i troską o to, by każdy robił, co do niego należy. [...] Listy te trzeba wysyłać tak opieczetowane, żeby nikt nie wiedział, co napisał kto inny”, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, cz. IV, 504 i 507, s. 177.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat wraz z przykładami pisze: J. Wicki, *Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva ca. 1554–1676: Anhand des Kodex Fondo Gesuitico 678/21 ARSI*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 32 (1963), s. 133–178. Zob. również: D. Couto, *Spying in the Ottoman Empire: sixteenth-century encrypted correspondence*, w: *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*, red. F. Bethencourt, F. Egmond, Cambridge University Press 2013, s. 274–312.

<sup>24</sup> Opis zasad prowadzenia korespondencji między przełożonymi i podwładnymi poprzedza wyjaśnienie powodów, dla których wydaje się ona tak ważna: „Magnopere

*Generalem*, służący zakonnikom pomocą w prowadzeniu korespondencji z generałem zakonu i jego kancelarią, a także przy formułowaniu innych dokumentów zakonnych. Pierwotna wersja podręcznika została opracowana w 1560 roku<sup>25</sup>, a 20 lat później ukazała się jego wersja drukowana jako część *Regulae Societatis Iesu* (w kolejnych latach wielokrotnie uzupełniana i wznawiana zgodnie z duchem epoki i przemian zachodzących w samym zakonie)<sup>26</sup>.

Adekwatnie do poruszanych w korespondencji kwestii płynące z Rzymu odpowiedzi odnosiły się bądź do problemów jednostkowych, bądź poruszały tematy wspólne dla większej liczby osób, przyjmując wówczas formę okólników przeznaczonych do ogłoszenia wszystkim członkom danej asystencji, prowincji, domu czy grupy osób. Te okólniki wpisywano do kopiaruszy razem z listami okólnymi prowincjałów, stanowiącymi częstokroć prezentację i wprowadzenie do listów generała, a ponieważ nierzadko były one przepisywane w setkach egzemplarzy, więc zachowało się ich tak dużo, iż można mówić o ich kompletności<sup>27</sup>. Inaczej ma się sprawa z oryginałami listów prywatnych wysyłanych przez rzymską kancelarię, które w znacznej mierze zaginęły (przynajmniej w odniesieniu do Prowincji Polskiej i Litewskiej), a jeżeli przetrwały, to przede wszystkim w kopiach, conceptach i minutach (skrótach), które pozostały w archiwum centralnym w Rzymie. Z tego względu trudno o całościową ocenę charakteru tej korespondencji<sup>28</sup>. Pojedyncze odpowiedzi, czytane w oderwaniu od całych korpusów listów, świadczą o indywidualnym podejściu kurii rzymskiej do każdego piszącego – petenta. Widać w nich ojcowską troskę i stanowczość, jak również dobrą orientację w poruszanych przez korespondentów kwestiach. Jednak już spojrzenie bardziej ogólne, jakie daje na przykład zbiór odpowiedzi na listy *Indipetae* pisane przez polskich jezuitów, pozwala zauważyć mechanizmy rządzące tą

---

iuverit ad animorum unionem in Societate, litterarum ultro citroque missarum inter inferiores, et Superiores frequens commercium, et crebro alios de aliis certiores fieri, et audire, quae ex variis locis ad aedificationem, et eorum quae geruntur cognitionem, afferuntur”, *Formula scribendi*, w: *Regulae Societatis Iesu in Collegio Romano eiusdem Societatis*, Roma 1607, s. 173.

<sup>25</sup> Inst. 117, f. 179r–182v.

<sup>26</sup> Na temat rozwoju koncepcji roli korespondencji w Towarzystwie Jezusowym zob. A. Delfosse, *La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi*, „Revue d’Histoire Ecclésiastique” 104 (2009), s. 71–114.

<sup>27</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ, Kraków 2004, s.v. korespondencja, s. 303.

<sup>28</sup> Równie mało lub jeszcze mniej wiadomo na temat listów wymienianych na poziomie prowincji. L. Grzebień SJ odnotowuje, że korespondencja w obrębie Prowincji Polskiej i Litewskiej – między prowincjałami i podwładnymi, ale także „przyjacielska korespondencja jezuitów między sobą, między jezuitami i ich rodzinami, w końcu korespondencja między jezuitami a szlachtą i magnaterią oraz duchowieństwem diecezjalnym” – zaginęła niemal całkowicie, cf. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 304.

korespondencją i schematyczność odpowiedzi, które w rejestrze korespondencji opatrzone są po prostu kolejnymi numerami i literami. Niemniej, biorąc pod uwagę ilość korespondencji przechodzącej przez kancelarię generała, taka schematyczność – niezbędna do sprawnego funkcjonowania kurii – nie musiała oznaczać lekceważenia, tylko dowodziła praktycznego podejścia przełożonych do całego problemu. Tym bardziej że listy *Indipetae* były wszak zaledwie ułamkiem w prowadzonej przez rzymską kurię wymianie listów.

Obszerność korespondencji trafiającej do Rzymu wynikała w znacznej mierze ze wspólnotowego charakteru zakonu jezuitów, gdzie władzę najwyższą sprawowała Kongregacja Generalna, a przełożony na każdym szczeblu struktury zakonnej był zobowiązany do konsultowania się z wyznaczonymi przez przełożonych osobami (tak zwanymi konsultorami<sup>29</sup>) we wszelkich budzących wątpliwości sprawach<sup>30</sup>. Dlatego właśnie komunikacja listowna była wręcz nieodzowna do prawidłowego funkcjonowania Towarzystwa. Przepływ korespondencji nie tylko pozwalał przełożonym uczestniczyć w codziennych troskach i radościach współbraci, lecz przede wszystkim dawał całościowy obraz funkcjonowania Towarzystwa Jezusowego i umożliwiał stworzenie spójnej polityki jego rozwoju.

### *Litterae annuae*

Szczególne miejsce w korespondencji oficjalnej zajmowały listy *ex officio* – czyli sprawozdania pisane niejako z racji zajmowanego urzędu, a wysyłane do generała przez wszystkich przełożonych, niezależnie od wielkości wspólnoty, dzieła czy sekcji, którymi kierowali<sup>31</sup>. Początkowo (od 1547 roku) zgodnie z wnioskiem Juana Alfonso de Polanco (1517–1576), sekretarza pierwszych trzech generałów zakonu, miały one być wysyłane do Rzymu na początku stycznia, maja i września, czyli co cztery miesiące, stąd ich łacińska nazwa *Litterae quadrimestres*<sup>32</sup>. Polanco zasugerował takie rozwiązanie jako rodzaj zabezpieczenia, gdyż zbyt wiele wysyłanych przez jezuitów listów ginęło niedostarczonych do adresata, który mógł być nawet nieświadomy tego faktu. *Litterae quadrimestres* miały natomiast charakter obowiązkowy, zatem generał Towarzystwa spodziewał się ich nadejścia, a w wypadku zaginięcia – mógł domagać się przesłania kopii.

<sup>29</sup> J. Kołacz SJ, *op. cit.*, s. 152.

<sup>30</sup> „Aby łatwiej znaleźć wolę Bożą, wszyscy Przełożeni powinni mieć Konsultorów. Powinni często się ich radzić, zwyczajnie na wspólnym posiedzeniu, a dla rozwiązania zawiłych spraw korzystać także z pomocy rzeczoznawców”, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, *Normy Uzupełniające*, cz. IX, 355, § 1, s. 430.

<sup>31</sup> J. Kołacz SJ, *op. cit.*, s. 158.

<sup>32</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 368.

Markus Friedrich podkreśla, że wprowadzenie obowiązku pisania *Litterae quadrimestres* było dla Societas Iesu czymś więcej niż tylko formą regulacji częstotliwości korespondencji. W ten sposób stworzono bowiem nowy typ komunikacji, służącej całościowemu przekazowi informacji wewnątrz i na zewnątrz zakonu<sup>33</sup>. W najwcześniejszym okresie istnienia zakonu listy te były pisane w dwóch wersjach – po łacinie i w języku narodowym danej prowincji, a każda z wersji była sporządzana w dwóch egzemplarzach: jeden z nich trafiał do archiwum prowincji, drugi do kurii rzymskiej<sup>34</sup>.

Ustalona przez Juana Alfonso de Polanco częstotliwość pisania listów-sprawozdań z czasem okazała się trudna do wyegzekwowania, toteż w 1564 roku przekształcono je w *Litterae semestres*, spisywane odąd co pół roku, a w 1565 decyzją II Kongregacji zakonu zastąpiły je *Litterae annuae* – sprawozdania roczne<sup>35</sup>. Osobne regulacje przewidziano dla najbardziej oddalonych misji zamorskich: przełożeni z Brazylii i Nowej Hiszpanii byli zobligowani, by pisać do Rzymu dwa razy do roku (jeśli nadarzy się okazja), a prowincjałowie z Indii Wschodnich – ilekroć nadarzy się sposobność wysłania listu drogą morską<sup>36</sup>. W poszczególnych domach czy kolegiach wyznaczony jezuita przygotowywał stosowny zestaw informacji, które przesyłał prowincjałowi. Ten przekazywał je do opracowania swemu historykowi, a następnie – uzupełniwszy je danymi statystycznymi całej prowincji – wysyłał do Rzymu. Listy te służyły podsumowaniu dotychczasowych działań i osiągnięć danej grupy jezuitów w okresie ostatniego roku. Zawierały z założenia informacje pozytywne i budujące, ale także pozwalały na wprowadzenie korekt czy przesunięć w ramach sprawowanych w zakonie funkcji<sup>37</sup>. Streszczenie owych pisanych rokrocznie listów, dokonane przez

---

<sup>33</sup> „In fact, it established a new form or type of correspondance, since the *litterae* were an additional tool of communication not meant to replace the traditional, irregular transmission of edifying news. From the beginning, the *litterae* thus had the function of compiling and summarizing, of providing the quintessential events of the months elapsed”, cf. M. Friedrich, *Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 77 (2008), s. 7–8.

<sup>34</sup> J.P. Ferro, *op. cit.*, s. 140–141.

<sup>35</sup> Dla współczesnych badaczy *Litterae annuae* są źródłem wielorakich informacji o historii konkretnych jezuickich placówek misyjnych i działalności misjonarzy, zob. np. J. Correira-Afonso, *Jesuit Letters and Indian History 1542–1773*, Oxford University Press 1969. Próbę całościowego ujęcia *Litterae annuae* w kontekście ogólnościowego systemu komunikacji Towarzystwa Jezusowego podejmuje obecnie Markus Friedrich z Uniwersytetu we Frankfurcie, który swoje wstępne rozważania zawarł w cytowanym artykule *Circulating and Compiling the Litterae Annuae*. Tam również dalsza literatura przedmiotu.

<sup>36</sup> F.C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land. Jesuits and their Scientific Missions in Late Imperial China*, The University of Chicago Press 2009, s. 15.

<sup>37</sup> Dla przykładu w *Normach Uzupełniających Konstytucje Towarzystwa* (356, § 2, s. 431) znajduje się zapis, że „Przełożeni miejscowi [...] mają napisać w liście «ex officio»

wyznaczonego historyka rzymskiego, było następnie kopiowane (z czasem – wydawane drukiem) i rozsyłane do wszystkich prowincji celem upowszechnienia. Z siedziby prowincjała tom *Litterae annuae* trafiał następnie na tydzień lub dwa do kolejnych kolegiów i domów zakonnych, gdzie mógł zostać skopiowany w całości lub we fragmentach, po czym przekazywano go do kolejnej placówki, z przeznaczeniem do wspólnej lektury. Zachowane egzemplarze częstokroć noszą znaki tych wędrowek w postaci zapisów daty przyjęcia i przekazania księgi przez kolejne wspólnoty.

W początkowym okresie *Litterae annuae* były udostępniane także osobom spoza zakonu – świeckim dobroczyńcom i przyjaciółom Towarzystwa, stając się tym samym narzędziem do upowszechniania osiągnięć jezuitów. Jak podkreśla Ludwik Grzebień SJ, to, że czytelnikami *Litterae annuae* mogły być również osoby spoza zakonu, wpływało na ich wiarygodność<sup>38</sup>. Przekazywane w listach informacje bez wątpienia były zasadniczo prawdziwe, niemniej jednak nierzadko podane bardzo selektywnie i z odpowiednim komentarzem, gdyż – jak zaznacza Steven J. Harris – jezuicka korespondencja oglądała światło dzienne dopiero po przepuszczeniu przez edytorski filtr<sup>39</sup>. Nie ukrywali tego sami jezuici, skoro w tekście *Formula scribendi* znajdziemy zastrzeżenie, iż te wiadomości, które nie powinny być prezentowane na forum ogólnym, należy umieścić w osobnym paragrafie, a w głównej narracji powinno się je po prostu przemilczeć, pozostawiając tylko to, co służy zbudowaniu<sup>40</sup>. Analizując tę kwestię, Florence C. Hsia zauważa, że wiele z tego typu instrukcji, zawartych czy to w oficjalnych dokumentach zakonu, czy to w korespondencji, miało nade wszystko cel praktyczny<sup>41</sup>. Przysyłane z dalekich misji listy miały bowiem obudzić wśród

---

do Przełożonego Generalnego, co sądzą o Konsultorach Prowincji, a jeśli uważają, że aktualni nie czynią zadość wymaganiom, powinni wskazać tych, których uznają za odpowiednich do pełnienia tego zadania”.

<sup>38</sup> Dopiero w XVII wieku zakazano rozpowszechniania sprawozdań poza zakonem. Cf. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 368.

<sup>39</sup> „For Jesuits correspondence was not so much a matter of *privet*, informal exchange as it was part of a method of systematic information-gathering, collation, editing, and targeting for publication. The internal correspondence of the Society saw the light of day only after it had passed through editorial filters. [...] the main sites for the redaction and dissemination of Jesuit public correspondence were also the centres of scientific publication and education”, cf. S.J. Harris, *Mapping Jesuits' Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge*, w: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773, vol. I*, red. J.W. O'Malley SJ, G.A. Bailey, S.J. Harris, T.F. Kennedy SJ, University of Toronto Press 1999, s. 232.

<sup>40</sup> „Qua etiam de causa cum aliquid occurret dignum memoria, quod tamen propter aliquam causam non expediat omnibus vulgari, id scribent separatim integrale, et perfecte: in illa autem communi narratione, vel omnino reticebunt, vel ea tantum excerpent, quae aedificationi esse possunt”, *Regula scribendi*, ed. cit., s. 181.

<sup>41</sup> F.C. Hsia, *op. cit.*, s. 17–18.

czytelników zainteresowanie działalnością ewangelizacyjną Towarzystwa i chęć włączenia się w to dzieło na wielorakie sposoby, jednak nie mogło być przy tym miejsca dla jakichkolwiek nadinterpretacji czy niezrozumienia, do których mogłoby dojść przy niekontrolowanym przepływie informacji.

Ta selektywność doboru niewątpliwie wiązała się również ze szczególnym znaczeniem *Litterae annuae* w procesie edukacyjnym. Jak podkreśla M. Friedrich, oprócz funkcji informacyjnej i dokumentacyjnej, jaką pełniły *Litterae annuae*, odgrywały one bowiem także specyficzną rolę podręcznika postaw i zachowań, ponieważ ukazywały sposoby zastosowania w praktyce (w nieprzeliczonej ilości najróżniejszych wariantów) generalnych zasad i idei, na jakich opierało się istnienie Towarzystwa Jezusowego<sup>42</sup>. Zgoda generała na druk danego sprawozdania sankcjonowała opisane w nim metody, oznaczała przyzwolenie na zastosowany *modus agendi*, tym samym nadając ogólnym normom konkretny wymiar.

Pogląd na kształt i zawartość takiego wydawnictwa daje lektura dowolnie wybranego tomu *Litterae annuae*<sup>43</sup>. Jako przykład w tej kwestii niech posłuży dotyczący wydarzeń z roku 1611 egzemplarz wydany w oficynie jezuickiej w Dillingen<sup>44</sup>. Tom liczy ponad 850 stron, a otwiera go wykaz wszystkich prowincji wchodzących w skład Towarzystwa Jezusowego – w 1611 roku było ich 20, wśród nich, z bardziej egzotycznych, Meksyk, Peru i Filipiny. Następnie przedstawione zostają najważniejsze wydarzenia z każdej prowincji, uszeregowane w kolejności wymienionej w wykazie, który staje się tym samym swoistym spisem treści całego tomu. Ponadto na końcu książki znajduje się alfabetyczny indeks wątków tematycznych opisanych w listach, dzięki czemu czytelnik mógł się skupić na lekturze tylko najbardziej go interesujących historii, na przykład tej o uzdrawiającej w cudowny sposób oliwie czerpanej z lampki płonącej przed wizerunkiem Najświętszej Marii Panny czy o zuchwałych atakach heretyków na kolegium jezuickie w Akwizgranie.

Zgodnie z wytycznymi z *Regula scribendi*<sup>45</sup> relacje z kolejnych prowincji otwiera krótka informacja o liczbie członków danej prowincji w konkret-

---

<sup>42</sup> „[*Litterae*] provided an archive of sanctioned adaptations of general ideas to the uncountable number of very specific situations, fleshing out the Society’s normative framework within a chain of case studies. On a large scale and through systematic collection, the *litterae* supplemented general norms by concrete examples”, M. Friedrich, *op. cit.*, s. 10.

<sup>43</sup> Wydane drukiem *Litterae annuae* opisywały działalność Towarzystwa Jezusowego w latach 1581–1614 oraz 1650–1654. Najczęściej publikacja odnosiła się do wydarzeń sprzed co najmniej dwóch lat. Pełna lista wszystkich drukowanych wydań *Litterae annuae* w: M. Friedrich, *op. cit.*, s. 35–37.

<sup>44</sup> *Annuae Litterae Societatis Iesu, Anni CIO. IDC. XI ad Patres et Fratres eiusdem Societatis. Dilingae, Ex Typographeo Mayeriana, apud Melchiorum Algeyer.*

<sup>45</sup> W wytycznych odnośnie do układu informacji w listach rocznych („Ordus servandus in eis conscribendis”) zapisano: „Recensebunt initio numerum nostrorum in

nym roku, wraz z podaniem liczby zmarłych i nowo przyjętych jezuitów (na przykład Prowincja Polska mogła się w owym roku poszczycić ogólną liczbą 388 członków, z czego zmarło pięciu, na ich zaś miejsce wstąpiło do zakonu aż 35). Pod tą informacją zamieszczona jest tabelka pokazująca, ilu jezuitów mieszkało w poszczególnych kolegiach, domach nowicjackich czy domach profesów. Następnie przedstawione zostają sprawozdania z kolejnych domów i kolegiów danej prowincji, rozpoczynające się częstokroć od informacji ujętych w postaci haseł statystycznych typu: „Uczty wyprawione dla wielu ubogich dziewięć razy” lub „Od herezji i schizmy do Kościoła katolickiego sprowadzonych 650 osób”, co autorzy opracowania uznali właśnie za najważniejsze osiągnięcie Prowincji Polskiej w 1611 roku. Dalsze opisy mają już charakter zdecydowanie bardziej narracyjny, a dobrane są tak, by służyć zbudowaniu ducha i religijnej żarliwości wśród odbiorców.

Ponieważ na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów największym problemem, z jakim zmagali się jezuiti, była kwestia innowierców, to właśnie wszelkie sukcesy w walce z herezją czy innowierstwem były odnotowywane ze szczególną skrupulatnością. Z taką samą dumą donosili więc polscy jezuiti o udzieleniu chrztu świętego Turkowi czy Żydowi, jak i o godnej naśladownictwa śmierci młodego szlachcica w burdzie z innowiercami, którą *nota bene* sam wywołał. Powodem do radości będzie nawet fakt, że jeden z nowicjuszy, który odziedziczył po swym ojcu innowiercy wspaniałą bibliotekę, utopił w pobliskiej rzece wiele heretyckich manuskryptów. Nie brak w tych sprawozdaniach historii pisanych na modłę ewangelicznych przypowieści – o wiarołomnych mężach dotkniętych za karę odrażającymi chorobami lub paraliżem; o niewiastach uleczonych cudowną mocą wstawiennictwa Najświętszej Bożej Rodzicielki; o szlachetnych donatorkach, które ofiarowały cały swój majątek, by przyozdobić jezuickie świątynie, a następnie z uśmiechem na ustach powierzyły swe dusze Bogu, otoczone przez rozmodlonych zakonników; o nawróceniach – wśród łez, postu i pokuty – całych miasteczek, tkwiących dotychczas w chorobie protestanckiej herezji. We wszystkich tych historiach jezuiti jawią się jako osoby bezgranicznie oddane wierze chrześcijańskiej, pracujące znojnio dla pomnażania królestwa Chrystusowego, uradowane z każdej duszy ocalonej od grzechu zepsucia i innowierstwa. Ze skrupulatnością odnotowują też wartość każ-

---

universum, tum etiam singulis Domibus, Collegijs, et Missionibus nominatis, quot sint in ijs Sacerdotes, Praeceptores, Scholastici, et Coadiutores temporales, itemque quot admissi sint eo anno in Societatem, quotque e vita decesserint: neque deinde necesse erit ad singula Collegia aut loca redire, nisi aliquid in iis contingerit peculiari narratione dignum”. Dalej należało zamieścić wszelkie istotne informacje – szczegółowo, ale unikając nadmiernej rozlewności („Haec omnia exponant, quam plenissime fieri poterit (semper tamen vitata nimia prolixitate) adhibitis omnibus circumstantiis”), *Formula scribendi*, ed. cit., s. 179–181.

dego datku czy jałmużny ofiarowanej zakonowi, co może być odbierane jako wyraz gospodarskiej zapobiegliwości oraz przejrzystości finansów zakonnych.

Innego rodzaju wieści napływały z Nowego Świata. Przykładowo w prowincji Peru, do której w 1611 roku należało 338 jezuitów (zmarło 11, wstąpiło 24), głównym utrapieniem była walka z wykorzenieniem dawnych wierzeń i przesądów. Jezuici skarżą się, że wśród miejscowej ludności działają nadal kapłani dawnych bóstw, którzy usilnie starają się, by ci, którzy oficjalnie przyjęli chrzest i czczą Chrystusa oraz Marię, porzucili nową wiarę i oddawali cześć dawnym bóstwom o trudnych do oddania w łacińskiej transkrypcji imionach, jak Pariakaka czy Huacramarca, choć wedle jezuitów są to tylko skały i kamienie<sup>46</sup>. Niemniej, jak można przeczytać w *Litterae annuae* z 1611 roku, kapłani tych pogańskich bóstw odnoszą sukcesy, a jezuiti muszą ciągle prowadzić akcje ewangelizacyjne, napominając i ponownie odzyskując dla chrześcijaństwa dusze nadal skłonne do pogańskich błędów. W ten sposób nawet chwilowe porażki przedstawiane są w sprawozdaniach jako ostateczne sukcesy, budujące wizerunek całego Towarzystwa jako nieustającego w wysiłkach i całkowicie oddanego swej służbie – nawet w obliczu przeciwności i wrogich knowań. Przy okazji niejako prezentowane są interesujące – także dla współczesnego czytelnika – informacje o wierzeniach rdzennej ludności Peru, o imionach i wyobrażeniach bóstw utożsamianych na ogół z różnymi przejawami natury (skały, góry, wodospady), o formach kultu i składanych pogańskim bogom ofiarach. I chociaż w tej konkretnej sytuacji opisy te służą głównie ośmieszeniu pierwotnych form wierzeń poprzez kontrast z wysublimowaną teologią chrześcijańską, dowodzą jednak ciekawości poznawczej i szerokiej wiedzy ówczesnych jezuitów o ewangelizowanych przez nich społecznościach. Wiedza ta znajdowała następnie wyraz w wielu naukowych opracowaniach na temat historii, języków, obyczajowości indiańskich plemion, wśród których przyszło jezuitom głosić Dobrą Nowinę.

Mimo naturalnego zróżnicowania tekstów sprawozdań rocznych, jeśli chodzi o tematykę i opisywane realia, cechuje je nadrzędna spójność. Tym, co łączyło wszystkie sprawozdania tworzące zbiór *Litterae annuae*, była radość z pozyskiwania dla chrześcijaństwa nowych dusz, ocalonych w ten sposób od męki wiecznego potępienia. A taki był przecież główny charyzmat zakonu Ignacego Loyoli, który pragnął na wzór pierwszych apostołów nieść Dobrą Nowinę wszystkim ludziom na całej ziemi. Niemniej nie można się oprzeć wrażeniu, że w pewnej mierze *Litterae annuae* stały się dla Towarzystwa Jezusowego narzędziem autoprezentacji i autokreacji. Jezuici wiedli w tej kwestii prym wśród innych zakonów misyjnych, z pełną świadomością wykorzystując korespondencję misjonarzy pracujących w winnicy Pańskiej do pozyskiwania

---

<sup>46</sup> *De facto* są to właśnie nazwy górskich szczytów w Peru – Pariakaka to wiecznie ośnieżona góra nieopodal Limy, a Cerro Huacramarca to góra w Ayacucho.

ich pomocników i następców, a także do zbudowania wizerunku Towarzystwa Jezusowego jako organizacji dynamicznej, nieustannie rozwijającej się i osiągającej sukcesy w ewangelizowaniu ludów pogańskich, w pozyskiwaniu nowych dusz dla Kościoła katolickiego. Jak pisze Adriano Proserpi:

Towarzystwo Jezusowe wyspecjalizowało się w gromadzeniu, opracowywaniu i przekazywaniu do wiadomości publicznej tego typu informacji. Opublikowanie drukiem obszernego zbioru tekstów powstałych w wyniku selekcji ogromu informacji zawartych w jezuickich listach pozwoliło Towarzystwu nawiązać trwałą więź z czytelnikami, podsycając wciąż żywą ciekawość w stosunku do tego, co niezwykle i egzotyczne. [...] Wysiłki te rozbudziły przede wszystkim wyobraźnię młodych ludzi, marzących o przygodach i męczeństwie za wiarę. To w ten sposób zwerbowano całe pokolenia przyszłych misjonarzy<sup>47</sup>.

Wiązało się to bez wątpienia z charakterystycznym dla jezuitów przekonaniem o mocy słowa pisanego, o wadze ksiąg w propagowaniu wszelkich idei i o potędze, jaką ma litera. Nie bez powodu w portugalskich Indiach pod koniec XVII wieku krążyło powiedzenie, że mniej niebezpieczny jest koniec miecza Araba niż czubek pióra jezuit<sup>48</sup>.

## Listy a misje

Świadomość, że list jest czymś więcej niż tylko nośnikiem informacji praktycznych i może również służyć kształtowaniu postaw, nauczaniu, budowaniu moralności odbiorcy i tworzeniu wizerunku nadawcy, była budowana w nowicjuszach Towarzystwa Jezusowego w dwojaki sposób. Podstawową rolę odgrywały tu szkoły jezuickie, które w ramach studiów nad retoryką łacińską zgłębiały także zagadnienia epistolografii klasycznej, opierając się w tej kwestii – jak zostało już wzmiankowane – na listach Cyserona. Jednocześnie listy stanowiły niejako chleb powszedni wszystkich współbraci, gdyż ich lektura towarzyszyła im codziennie, także w trakcie posiłków. Jerónimo Nadal, jeden ze współtwórców i głównych ideologów Towarzystwa, wśród pism polecanych do głośnego czytania w czasie obiadów wymienił między innymi listy świętych: Hieronima, Augustyna, Ambrożego, Grzegorza Wielkiego oraz Katarzyny ze Sieny<sup>49</sup>. Powszechną praktyką było również odczytywanie na bieżąco listów okólnych wysyłanych z Rzymu oraz tych nadchodzących z Indii Wschodnich i Nowego Świata.

---

<sup>47</sup> A. Proserpi, *Misjonarz*, w: *Człowiek baroku*, red. R. Villari, Warszawa 2001, s. 207.

<sup>48</sup> L. Clossey, *op. cit.*, s. 193.

<sup>49</sup> O'Malley, *Pierwsi Jezuiti...*, s. 537–538.

Szczególne znaczenie dla budowania wizerunku Towarzystwa Jezusowego miały właśnie listy misjonarzy pracujących na terenach Dalekiego Wschodu i Ameryki Południowej, zawierające relacje o niezwykłych ludach i ich obyczajach, a nade wszystko opisujące znojną, wytrwałą, a niejednokrotnie prowadzącą ku palmie męczeństwa pracę misjonarzy. Listy te po dotarciu do Rzymu skrzętnie kopiowano i rozsyłano po domach zakonnych, gdzie były czytane podczas wspólnych posiłków ku umocnieniu serc i pozyskaniu nowych powołań. By przyśpieszyć cyrkulację listów w obrębie Towarzystwa, Franciszek Ksawery zainicjował zwyczaj wysyłania do Europy wielu kopii listów, co z biegiem czasu pozwalało na niemal równoczesne zaznajomienie się z ich treścią współbraciom w Wilnie, Augsburgu czy Paryżu<sup>50</sup>. Warto przy tym pamiętać, że wędrówka listu z Dalekiego Wschodu do Europy była niekiedy bardzo mozolna i długa – przykładowo pierwsze listy napisane przez Michele Ruggieriego (1543–1607) i Francesca Pasio (1554–1612) po ich osiedleniu się w kontynentalnych Chinach w mieście Zhaoqing w 1583 roku dotarły do Rzymu dopiero w grudniu 1585 roku<sup>51</sup>. Przy tym korespondencja ta była narażona na wszelkie niebezpieczeństwa towarzyszące żegludze między Azją i Europą, toteż każdy ważny list ekspediowano nawet trzema-czterema drogami, na pokładzie różnych okrętów, podając numer trasy i datę wysłania, na miejscu dopisywano zaś datę przybycia<sup>52</sup>. Docierające wreszcie do Lizbony listy skrzętnie przepisywano w tamtejszym kolegium jezuickim, aby oryginały mogły zostać dostarczone czym prędzej do Rzymu (co w XVI wieku zajmowało jeszcze od dwóch tygodni do dwóch miesięcy), a ich kopie rozsyłano następnie z kolegium do kolegium, gdzie poddawano je wielokrotnej ożywionej lekturze i sporządzano kolejne odpisy<sup>53</sup>.

Dynamiczna korespondencja prowadzona była nie tylko na linii Europa – zamorskie prowincje Towarzystwa, ale również poprzez Pacyfik i Atlantyck. Na przykład współbracia w Chinach byli zaznajomieni z wydarzeniami w Meksyku, a jezuita z indyjskiego Goa znali bieżące problemy misji w Brazylii, gdyż wymieniali listy za pośrednictwem floty portugalskiej. Aczkolwiek określenie „bieżące” należy w tym wypadku wziąć w duży cudzysłów, gdyż częstotliwość

<sup>50</sup> L. Clossey, *op. cit.*, s. 195.

<sup>51</sup> *Jesuit Letters from China, 1583–84*, red. M.H. Rienstra, University of Minnesota Press 1986, s. 3.

<sup>52</sup> W. Gramatowski, I. Kadulska, *Dokumenty polskie w zbiorach Archivum Romanum Societatis Iesu*, w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 165. Stosowne rozwiązania ponownie regulowała *Formula scribendi*: „Negotia maioris momenti, ex utraque India, et Brasiliis ternis exemplis scribantur, binis autem ex reliquis Provinciis, si sit periculum, ne litterae intercidant, vel certe in proximis litteris earum summa repetatur; et ut inveniantur, cum opus fuerit, quae scripta sunt ad Generalem, exemplum eiusmodi litterarum, vel earum summam in libro aliquo, qui scribunt, apud se retineant”, *Regula scribendi*, *ed. cit.*, s. 176–177.

<sup>53</sup> J.P. Ferro, *op. cit.*, s. 149–150.

wymiany tej korespondencji podlegała ograniczeniom ze względu na czas potrzebny na żeglugę, częstokroć także listy wcale nie docierały do adresatów, gdy wiozący je okręt zatonął lub został napadnięty przez korsarzy. Dlatego nikogo nie dziwiło długie oczekiwanie na odpowiedź i dopiero trzyletni okres milczenia korespondenta wywoływał pewną konsternację<sup>54</sup>. Trudności związane z żeglugą oceaniczną sprawiały, że niekiedy wiadomości z Azji docierały do Europy za pośrednictwem misjonarzy pracujących w Ameryce Południowej i *vice versa*. Dlatego moment przybycia listów wywoływał wśród jezuitów – zwłaszcza w zamorskich prowincjach – tak wielkie emocje i postrzegany był jako święto wspólnoty, pozwalające zawiesić na moment zwyczajowy harmonogram działań. Odnajdujemy te emocje w opisie pozostawionym przez Luísa Fróis (1532–1597)<sup>55</sup>, który przedstawił dotarcie do Goa w 1552 roku napisanych trzy lata wcześniej listów od Manuela de Nóbrega, misjonarza w Brazylii:

W nocy, gdy listy przyszły, rozdzwonił się dzwonek, czytano je aż do godziny pierwszej po północy, a potem w refektarzu przez całych kolejnych dziesięć dni. Natychmiast też sporządzono ich streszczenie, a kopie rozesłano do Chin, Japonii, na Moluki, do Malakki i wszystkich innych miejsc, gdzie przebywają nasi Ojcowie<sup>56</sup>.

W tym wypadku listy oprócz pełnienia funkcji informacyjnej odgrywały też rolę edukacyjną, przekazując wiedzę o odległych krainach, i formacyjną – wskazywały bowiem wzorce zachowań i rozwiązań problemów, z którymi w różnej skali i na rozmaite sposoby borykali się jezuiti skonfrontowani na swych placówkach misyjnych z przedstawicielami innych ras i kultur. Dla pozostających w Europie współbraci nosiły one także znamię swoistego *memento missionis*<sup>57</sup>, przypominając o codziennym trudzie pozostających na misjach zakonników. Ich treść przenoszona z czasem na karty menologium<sup>58</sup> lub na deski teatrów jezuitów stawała się ciągłą pożywką dla wyobraźni nowicjuszy, słuchających przy posiłkach opowieści o męczeństwie jezuitów w Japonii czy wcielających się w ich role podczas przedstawień. W ten spo-

---

<sup>54</sup> L. Clossey, *op. cit.*, s. 196.

<sup>55</sup> Luís Fróis był jednocześnie autorem pierwszego sprawozdania rocznego z misji w Indiach, które wystosował do Rzymu w roku 1552.

<sup>56</sup> Tłumaczenie za: L. Clossey, *op. cit.*, s. 193.

<sup>57</sup> Szerzej na temat źródeł podsycania żarliwości do wyjazdu na misję wśród młodych zakonników zob. Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 137–182.

<sup>58</sup> Menologium – redagowany w Rzymie i wspólny dla całego Towarzystwa Jezusowego zbiór żywotów świętych, błogosławionych, świątobliwych, męczenników i wybitnych przedstawicieli zakonu. Ustawicznie uzupełniany i rozpowszechniany we wszystkich prowincjach zakonu, stanowił przedmiot wspólnej głośnej lektury, zwłaszcza podczas posiłków, cf. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 416, s.v. menologium.

sób treść zawarta w przysyłanych z zamorskich misji listach promieniowała na całe środowisko zakonne.

By zwiększyć siłę oddziaływania korespondencji misjonarzy, nadchodzące z zamorskich prowincji pisma zaczęto wkrótce wydawać drukiem. Jako pierwszy opublikowany został list Franciszka Ksawerego napisany w Cochim w Indiach 15 stycznia 1544 roku<sup>59</sup>. Pierwszy tom listów ukazał się drukiem w roku 1552 w Rzymie. Zawierał on niemal trzydzieści listów autorstwa jezuitów piszących z tak odległych miejsc, jak afrykańskie Kongo, indyjskie Goa czy brazylijskie Pernambuco. Różniły się one zarówno tematyką, jak i długością, niemniej każdorazowo zachowywano w druku ich oryginalną epistolograficzną formę, zostawiając za każdym razem wstępne pozdrowienie, datę i miejsce wystawienia listu oraz formuły pożegnalne<sup>60</sup>. Ponieważ w pierwszych edycjach listy opublikowano w tłumaczeniu na język włoski, natychmiast podniesiono w zakonie kwestię publikacji w innych językach narodowych oraz po łacinie. Zabiegi i starania, prowadzone zwłaszcza przez jezuitów niemieckich, zaowocowały w 1563 roku pierwszą łacińską edycją listów indyjskich, wydaną przez Sebalda Meyera w jezuickiej drukarni w Dillingen, opatrzoną tytułem: *Epistolas Indicae, in Quibus Luculenta Extat Descriptio Rerum Nuper in India Orientali praeclare gestarum a Theologis Societatis Iesu: qui paucis ab hinc annis infinita Indorum millia Christo, Iesu Christique Ecclesiae mirabiliter Ecclesiae Catholicae apud Indos et non ita pridem repertas*. Stopniowo zjawiskiem powszechnym stają się edycje w językach narodowych: spośród 16 zbiorów listów z Indii opublikowanych w latach 1552–1582 dziewięć wydano po włosku, trzy po hiszpańsku, trzy po francusku i jeden po angielsku; wśród 22 zbiorów listów z Japonii wydanych drukiem w latach 1578–1585 dziewięć opublikowano po włosku, dziewięć po francusku, dwa po niemiecku, jeden po hiszpańsku, a tylko jeden po łacinie<sup>61</sup>. Swoje wydania w drukarniach całej Europy miały następnie listy pisane z Chin, Japonii, Moluków, Filipin, Brazylii, Nowej Hiszpanii i innych miejsc, do których dotarli misjonarze Towarzystwa Jezusowego<sup>62</sup>.

Były to zazwyczaj piękne, ekskluzywne wydania przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców. Ich treść – nierzadko podkoloryzowana i doprawiona szczyptą fantazji wydawców – pozyskiwała dla misji jezuickich kolejne pokolenia misjonarzy oraz hojnych darczyńców. Tym bardziej że w sukurs listom szły publikacje o charakterze jak najbardziej naukowym, pokazujące przede

---

<sup>59</sup> J.P. Ferro, *op. cit.*, s. 153.

<sup>60</sup> F.C. Hsia, *op. cit.*, s. 18.

<sup>61</sup> *Jesuit Letters from China...*, *ed. cit.*, s. 4.

<sup>62</sup> Zob. szerzej na ten temat: D.F. Lach, E.J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe. Volume III: A century of advance. Book one: Trade, Missions, Literature*, The University of Chicago Press 1998, s. 367–379, 391–407, 510–515.

wszystkim historię pracy jezuitów na placówkach misyjnych na Dalekim Wschodzie, w Ameryce Południowej i Afryce, w dalszej zaś kolejności – prezentujące egzotyczną rzeczywistość ewangelizowanych przez jezuitów ludów: ich kulturę, życie codzienne, języki, realia geograficzne i przyrodnicze. Publikacje te rozchodziły się w nakładach przekraczających tysiąc egzemplarzy, często pojawiały się edycje uzupełnione i poprawione. Z czasem zaczęto również wydawać ich tłumaczenia na języki narodowe – niemiecki, francuski, hiszpański, kastylijski, włoski, flamandzki, polski czy angielski. W ten sposób za pośrednictwem listów i traktatów naukowych jezuita poszerzali europejską wiedzę o odległych krainach, zapelniając ostatnie białe plamy na mapie świata.

Jezuici uczeni, jezuita badacze byli bowiem również ważnym ogniwem w sieci europejskiej nauki. Prowadząc regularną korespondencję z najważniejszymi przedstawicielami środowisk uniwersyteckich, by wspomnieć tu tylko jako przykład Athanasiusa Kirchera SJ (1602–1680), który miał ponad 760 korespondentów<sup>63</sup>, jezuita uczestniczyli w cyrkulacji najnowszych odkryć i idei, wpływając tym samym na rozwój światowej nauki. Stali się w ten sposób częścią ruchu określonego z czasem mianem Republika Listów (*Respublica literaria*)<sup>64</sup>, samozwańczej metafizycznej wspólnoty uczonych intelektualistów Europy i Ameryki, prowadzących za pośrednictwem korespondencji intensywną wymianę myśli i wiedzy. W tym wypadku raz jeszcze listy okazały się narzędziem szczególnie przydatnym w służbie idei.

Bez wątpienia wiele plam na mapach pozostałoby niezapisanych przez kolejne dziesięciolecia i wiele pytań o pozaeuropejską rzeczywistość długo nie doczekałoby się odpowiedzi, gdyby jezuita w dosłowny sposób postrzegali zalecenia założyciela swego zakonu. Ignacy Loyola ukuł bowiem określenie „litera zaczęta” bądź „litera niedopisana”, które stało się symbolem postawy każdego jezuita, zostawiającego nawet literę niedokończoną, jeśli w innym

---

<sup>63</sup> Korespondencja Kirchera, której główny korpus zachował się w archiwum Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, została poddana w ostatnich latach opracowaniu w ramach projektu *Athanasius Kircher at Stanford* i jest dostępna on-line na stronie: <http://web.stanford.edu/group/kircher/cgi-bin/site/> (dostęp: 2.07.2015).

<sup>64</sup> Steven J. Harris podsumowuje swoje rozważania na temat roli korespondencji w Towarzystwie Jezusowym następującym stwierdzeniem: „[...] indeed we may usefully think of the Society as a republic of letters within the Republic of Letters. For not only were the members of the Society themselves brought closer together – as Ignatius correctly foresaw – through the frequent exchange of letters, many Jesuits were also brought into closer contact with the intellectual and cultural currents of their day through their correspondence with the lay citizenry of the Republic of Letters. At least within the history of science, Jesuit letters can be found in the correspondence of every major figure, from Tycho Brahe in the sixteenth century to Kepler, Galileo, Mersenne, Descartes, Newton, and Leibniz in the seventeenth and Euler, Lalande, several of the Jussieus and Cassini, and at least two of the Bernoulli (Daniel and Johann II) in the eighteenth”, cf. S.J. Harris, *op. cit.*, s. 232. Szerzej na ten temat zob. także: *Jesuit Science and the Republic of Letters*, red. M. Feingold, The MIT Press 2002.

miejscu wzywa go większe dobro lub większa chwała Boża. „[...] mamy być jak najochotniejszymi, zostawiając każdą rzecz, nawet literę zaczętą, a niedopisaną” – głoszą *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*<sup>65</sup>. Pamiętając, że łacińskie słowo *littera* może oznaczać nie tylko literę, lecz także list czy wszelką twórczość literacką, należy być wdzięcznym, że wielu jezuitów nie pozostawiło swych „liter” niedopisanymi.

Terminu tego nie można również odnieść do *Litterae Indipetae*, które spisywane były przez aspirujących do zostania misjonarzami zakonników z największą starannością i dbałością o każde użyte słowo. Ich treść i siła przedstawionych argumentów miały bowiem decydować o realizacji bądź rezygnacji z marzeń o posłudze ewangelizacyjnej poza granicami Europy. Tym samym te *litterae* mogły stać się początkiem prawdziwej epepei, którą misjonarze pragnęli pisać całym swoim życiem. Najpierw jednak należało przekonać generała zakonu, że jest się odpowiednim kandydatem do pracy misyjnej w dalekiej Azji, co nie było bynajmniej zadaniem łatwym, skoro zgodnie z polityką zakonu „polskie Indie” znajdowały się w zgoła innym miejscu.

---

<sup>65</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, cz. VI, 547, s. 192. Zob. też: J. Kołacz, *op. cit.*, s. 158–159.



placuit Deo segregare  
religiosum nomen filij sui in  
sanctis pariter regere Socie-  
tatis: proinde videlicet integri-  
tatis Societatis Anno.  
in initio nascentis Socie-  
tate maxime ad idem  
experimentum voluntatem  
impetrata ad id post fu-  
erunt papae et fidei  
fr. Ecce vero Dominus m-  
ad illas regiones Cen-  
theologiae quantum in cha-  
racterem Societatis om-  
ni ab Obedientia

## Pars III

# Indie Wschodnie *contra* „polskie Indie”, czyli rozbieżność celów

Wzmiankowana w poprzednim rozdziale idea Towarzystwa Jezusowego jako „wspólnoty ku rozproszeniu” wynikała z najgłębszych, najwcześniejszych założeń istnienia zakonu. Misja, działalność ewangelizacyjna, głoszenie Słowa Bożego na całym świecie, w każdej, choćby najodleglejszej jego części, było jednym z podstawowych celów Towarzystwa Jezusowego, a bycie misjonarzem oznaczało najdoskonalszą formę ignacjańskiego ideału apostołskiego<sup>1</sup>.

## Jezuici – zakon misyjny

Naśladowanie Chrystusa, który powołał apostołów i rozesłał ich, by nieśli Dobrą Nowinę wszystkim ludom ziemi (Mt 10, 1–15)<sup>2</sup>, prowadziło jezuitów do nieustannych poszukiwań nowych przestrzeni misyjnych w głębokim przekonaniu, że wszędzie tam, gdzie ziarno wiary zostanie rzucone, wyda w stosownym czasie plon obfity. Ignacy Loyola wyraził to najtrafniej

<sup>1</sup> Współczesny jezuita, teolog i sinolog Jan Konior SJ, analizując tę kwestię, podsumował ją następującym stwierdzeniem: „Towarzystwo Jezusowe ze swojej natury jest misyjne, jest misją samą w sobie. [...] Korzenie narodzin jezuitów odnajdujemy w takich źródłach, jak: *Ćwiczenia Duchowne* i *Konstytucje Towarzystwa*, skąd wyrasta duchowość ignacjańska. Charakteryzuje się ona wielkodusznością i uniwersalizmem, które motywują dynamizm apostołski i zdolność do inkulturacji w różnorodnych zaangażowaniach”, cf. J. Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014, s. 44. Na temat powstania i rozwoju działalności misyjnej w Towarzystwie Jezusowym zob. szerzej: M. Sievernich SJ, *Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu*, w: *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xavier, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche in Zeitalter des Barock*, red. J. Meier, Paderborn 2005, s. 8–30.

<sup>2</sup> Do tego fragmentu odwołuje się Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchownych*, cf. św. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ożóg SJ, Kraków 1999, nr 281, s. 115.

w swym liście do Jacobo Mironiego, w którym parafrazując fragment Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (9, 22), napisał: „Powinniśmy stać się wszystkim dla wszystkich, byśmy mogli zdobyć wszystkich dla Chrystusa”<sup>3</sup>.

Marzenie Ignacego Loyoli zaczęło się realizować dzięki Diogo de Gouveia (1471–1557), rektorowi kolegium św. Barbary w Paryżu, do którego uczęszczali przyszli twórcy Towarzystwa Jezusowego. Diogo de Gouveia miał bliskie kontakty z dworem królewskim w Lizbonie i to właśnie on już w 1538 roku zasugerował ówczesnemu władcy Portugalii Janowi III (1521–1557), by poprosił przyszłych jezuitów o prowadzenie ewangelizacji na terenach portugalskich kolonii w Indiach Wschodnich<sup>4</sup>. W ten sposób kształtujący się dopiero zakon miał w przyszłości stać się w rękach Korony Portugalskiej narzędziem realizacji zobowiązań wobec Stolicy Apostolskiej, wynikających z porozumienia zwanego *padroado*<sup>5</sup>. Sformalizowane w 1514 roku przez papieża Leona X, porozumienie to zakładało opiekę i odpowiedzialność Portugalii za rozwój i umocnienie Kościoła katolickiego w już istniejących i mających dopiero powstać koloniach zamorskich poprzez fundowanie kościołów i nominowanie biskupów. Towarzystwo Jezusowe ze swym postulatem propagowania wiary Chrystusowej wpisywało się doskonale w założenia polityki kolonialnej Portugalii i dlatego przez wiele lat na pokładach portugalskich żaglowców, wypływających z Lizbony na przełomie marca i kwietnia do dalekiej Azji, znajdowali się jezuitcy misjonarze, zwłaszcza odkąd charyzmat misyjny Towarzystwa doczekał się legitymizacji za sprawą papieża Pawła III.

W papieskiej bulli *Regimini militantis Ecclesiae* z 27 września 1540 roku<sup>6</sup> posługa misyjna jezuitów została zapisana literalnie w ramach tak zwanego czwartego ślubu, gdyż członkowie Towarzystwa Jezusowego oprócz zwykłych dla wszystkich zakonników ślubów posłuszeństwa, czystości i ubóstwa przyrzekali także posłuszeństwo papieżowi w sprawach misji:

I chociaż Ewangelia nas uczy i przez wiarę prawdziwą poznajemy, a także z całej mocy wyznajemy, że wszyscy wierni Chrystusa podlegają Biskupo-

---

<sup>3</sup> Ignacy Loyola do Jacobo Mironiego, 1 lutego 1553 roku, *Monumenta Ignatiana. Series prima* (1906), vol. IV, <http://www.sjweb.info/ars/monumenta.cfm>, s. 627 [3220].

<sup>4</sup> H. Yannou, *Jezuici i Towarzystwo*, Kraków 2010, s. 186.

<sup>5</sup> Oficjalna nazwa to *Padroado Real (Królewski Patronat)* lub *Padroado Ultramarino Português (Portugalski patronat zamorski)*. Podobny system opieki pod nazwą *patronato* rozwinął się za zgodą Stolicy Apostolskiej w zamorskich posiadłościach Hiszpanii.

<sup>6</sup> Powtórna i ostateczna aprobata dla fundacji Towarzystwa Jezusowego została zawarta w bulli *Exposcit Debitum* wydanej przez papieża Juliusza III w dniu 21 lipca 1550 roku. Zawierała ona nieliczne modyfikacje w stosunku do tekstu z roku 1540, na przykład znosiła ograniczenie liczby członków Towarzystwa do 60 osób, a propagowanie wiary, które pierwotnie zapisano jako główny cel działalności jezuitów, zostało uzupełnione o obronę wiary.

wi Rzymskiemu jako Głowie i jako Namiestnikowi Jezusa Chrystusa, to jednak, żeby okazać większą pokorę naszego Towarzystwa oraz doskonale umartwienie każdego z nas i zaparcie się własnej woli, uznaliśmy za rzecz niezwykle pożyteczną, by się każdy z nas związał szczególnym ślubem oprócz wspólnego z innymi zobowiązania. W ten sposób bierzemy na siebie obowiązek, iż bez wahania lub wymawiania się, natychmiast wykonamy to, co obecny Papież lub inni późniejsi Papieże nam nakażą, a co się odnosi do postępu dusz i krzewienia wiary, a także pójdziemy do jakichkolwiek krajów, do których chcieliby nas posłać, czy to do Turków, czy do jakichkolwiek innych niewierzących, nawet do żyjących w krajach, które zowią Indiami, albo do jakichkolwiek heretyków czy schizmatyków, albo do jakichkolwiek wierzących<sup>7</sup>.

Słowa papieża Pawła III potwierdzały dążenia i pragnienia samych założycieli Towarzystwa Jezusowego. Aspekt misyjny był bowiem ściśle wpisany w charyzmat jezuitów od samego początku, czego najlepszym dowodem jest fakt, że Franciszek Ksawery wyruszył z misją do Indii w dniu 7 kwietnia 1540 roku, kilka miesięcy przed tym, jak zakon otrzymał od papieża oficjalną zgodę na swe funkcjonowanie<sup>8</sup>. Jego heroiczne działania na terenie Indii, Moluków, w Malakce, a nade wszystko w Japonii, w połączeniu z dramatyczną śmiercią o krok od wymarzonych Chin, przyniosły mu nie tylko szybką kanonizację, lecz także zaszczytny tytuł głównego patrona misji katolickich<sup>9</sup>. Idąc za jego wspaniałym przykładem, rokrocznie kolejne zastępy jezuitów, ulegając „wszechogarniającemu pragnieniu”<sup>10</sup>, kierowały

---

<sup>7</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2006, s. 32 (*Formuły Instytutu Towarzystwa Jezusowego zatwierdzone i ponownie potwierdzone przez Papieży Pawła III i Juliusza III*).

<sup>8</sup> Według tradycji król Jan III, widząc przechodzących Franciszka Ksawerego i Szymona Rodriguesa, miał do nich powiedzieć: „Wyglądacie na apostołów”. Więcej na ten temat cf. G. Schurhammer, *Francis Xavier. His life, his times, t. I: Europe 1506–1541*, Rome 1973, s. 604. Franciszek wypłynął do Indii dokładnie w dniu swoich 35 urodzin. Doświadczenia podróży z Lizbony do Goa, wydłużonej do ponad dwóch lat na skutek czterdziestodniowej ciszy morskiej u wybrzeży Gwinyi oraz przez sześciomiesięczny pobyt w Mozambiku, zostały zrelacjonowane w: J. Brodrick SJ, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego. Święty Franciszek Ksawery*, Kraków 1969, s. 84–95.

<sup>9</sup> Franciszek Ksawery został beatyfikowany przez papieża Pawła V w 1619 roku, a w 1622 kanonizowany wraz z Ignacym Loyolą przez Grzegorza XV. Oficjalny dokument potwierdzający kanonizację św. Franciszka Ksawerego wystawił dopiero kolejny następca świętego Piotra, Urban VIII, z datą 3 sierpnia 1623 roku. Dokument ten znajduje się w Archivum Secretum Vaticanum (sygn. A.A., *Arm.* I–XVIII, 5572). Tytuł patrona misji nadał Franciszkowi Ksaweremu papież Pius XI w 1927 roku. Na temat kultu św. Franciszka Ksawerego w Polsce oraz jego wpływu na powołania misyjne zob. L. Grzebień SJ, *Św. Franciszek i jego kult*, „*Studia Bobolanum*” 1 (2007), s. 41–55.

<sup>10</sup> Tych słów użył o. Pedro Martinez SJ (1533–1566), pisząc w 1560 roku do swych przełożonych, iż błaga „[...] leżąc u waszych stóp, o wysłanie mnie przez wasze miłosierdzie i przez krew Chrystusa do Chin [...], [a jeśli] wasza czcigodność nadal uważa tę

do generała zakonu żarliwe listy z prośbą o wysłanie na krańce świata w celu nawracania pogan.

Pragnienie podjęcia działalności misyjnej wśród pogańskich ludów było niezwykle silne już wśród nowicjuszy, o czym świadczyć może fakt, iż od samego początku istnienia zakonu w latach 1540–1562 spośród mężczyzn wstępujących do Towarzystwa Jezusowego w Hiszpanii i Portugalii około 40% deklarowało zainteresowanie życiem misjonarza w Indiach Wschodnich, z czego aż 25% odnosiło się do tego zadania ze skrajnym entuzjazmem<sup>11</sup>. Można przypuszczać, że do wyobraźni wielu nowicjuszy przemawiało tak dobitnie sformułowane zawołanie Jerónimo Nadała: „Nie jesteście mnichami! Naszym domem jest świat”<sup>12</sup>. Toteż w ciągu kolejnych dwóch stuleci jezuita pod egidą Portugalii odbyli 361 podróży do Azji, Afryki i Ameryki Południowej<sup>13</sup>. Tę natychmiastową gotowość jezuitów do podjęcia posługi misyjnej zawsze i wszędzie trafnie scharakteryzował jeszcze w XIX wieku brytyjski historyk Thomas Macaulay, pisząc: „Jeśli jezuita był potrzebny w Limie – znajdował się na Atlantyku wraz z najbliższą flotą. Jeśli był on potrzebny w Bagdadzie – przemierzał pustynię wraz z najbliższą karawaną”<sup>14</sup>. Nie ulega wątpliwości, że ta gotowość do podjęcia misyjnego wezwania oraz ogromna mobilność stały się w pewnym stopniu wyznacznikiem działalności Towarzystwa Jezusowego. Obszarem zaś, na którym po raz pierwszy cechy te miały się uwidocznić i nabrać wyrazistości, były tereny Azji Południowej i Wschodniej, zwane ówczesnie Indiami Wschodnimi.

---

prośbę za nazbyt śmiała, proszę przypisać ją wszechogarniającemu pragnieniu, jakie od ponad roku popycha mnie ku temu przedsięwzięciu”, cyt. za: J. Wright, *Jezuici. Misje, mity i prawda: Między hagiografią a czarną legendą*, Warszawa 2005, s. 61. Misyjne nadzieje Martineza ostatecznie spełniły się, choć zamiast do Chin trafił do Ameryki Północnej, gdzie zginął męczeńsko.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>12</sup> J.W. O'Malley, *To Travel to Any Part of the World. Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, „Studies in the Spirituality of Jesuits” 16/2 (1984), s. 14.

<sup>13</sup> Szczegółowe wyliczenia w tej kwestii podaje A. Wardęga SJ: „In total there were 361 voyages over the course of 215 years: 75 in the 16<sup>th</sup> century; 190 in the 17<sup>th</sup> and 96 in the 18<sup>th</sup>, with an average of 16 missionaries sent each year”, cf. A.K. Wardęga SJ, *Foreword*, w: *Education for New Times: Revisiting Pedagogical Models in the Jesuit Tradition*, The Macau Ricci Institute 2014, s. 16. Początkowo grupy płynących na Wschód misjonarzy liczyły zaledwie parę osób, natomiast w drugiej połowie XVII wieku jednorazowo wyruszało nawet dwudziestu kilku misjonarzy. Jak podaje Josef Wicki, do końca XVI wieku na Wschód wypłynęło około 400 jezuitów, a do roku 1750 liczba ta wzrosła do dwóch tysięcy, cf. J. Wicki, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758, Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758*, „Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte” 7 (1967), s. 269–334.

<sup>14</sup> Tłum. za: L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press 2010, s. 1.

## Chiny – wrota do ewangelizacji Indii Wschodnich

Pierwszym misjonarzem Dalekiego Wschodu został Franciszek Ksawery, który swoje dzieło rozpoczął od pracy w Goa, ówczesnej stolicy Indii Portugalskich. Pracując w zgodzie z najwcześniejszymi założeniami jezuitami – u podstaw: posługując chorym w szpitalach, odwiedzając więźniów, nauczając dzieci – dążył przede wszystkim do odrodzenia postaw religijnych wśród mieszkających w Indiach katolików pochodzących z Portugalii, jako dalszy cel wyznaczając sobie nawracanie ludności miejscowej. To właśnie w Goa Franciszek założył seminarium św. Pawła, które stało się pierwszą siedzibą jezuitów w Azji i przez kolejne lata służyło jako ośrodek formacyjny dla wszystkich członków Towarzystwa przybywających do placówek misyjnych na Dalekim Wschodzie.

Goa było wszakże tylko jednym z miejsc, gdzie trud ewangelizacyjny Franciszka Ksawerego przyniósł widoczne owoce. Następnie pracował on bowiem na południu Indii, dotarł na Cejlon, do Malakki, odwiedził też Wyspy Moluckie. Szacuje się, że osobiście ochrzcił nawet 30 tysięcy osób. Jako pierwszy misjonarz dopłynął również do Japonii, gdzie spędził w sumie ponad dwa lata, nauczając ze zmiennym powodzeniem, co wynikało zarówno z niedostatecznej znajomości języka japońskiego, jak i z całkowitej nieprzystawalności kultur europejskiej i japońskiej. W kolejnych latach misja jezuitcka w Japonii przyniosła świetne owoce, jednocześnie jednak była obszarem największych prześladowań. Przez pewien czas obiecujący rozwój misji – po dokonanej w 1579 roku inspekcji jezuitckiego wizytatora, którym był Alessandro Valignano (1539–1606) – w efekcie czego powstały w wielu miejscach seminaria kształcące miejscowych duchownych, drukarnie publikujące książki w języku japońskim, prowadzone przez zakonników szkoły i szpitale, zapowiadał trwałe wrośnięcie chrześcijaństwa w japońską ziemię. W wyniku działań propagandowych udało się nawet jezuitom rozpowszechnić w Europie przekonanie, że wkrótce cała Japonia nawróci się na katolicyzm. Było to jednak złudne wrażenie, gdyż już w 1587 roku został wydany nakaz bezwzględnego opuszczenia wysp japońskich przez wszystkich misjonarzy i rozpoczął się okres krwawych represji<sup>15</sup>.

Niezależnie od dalszych wydarzeń, przebywając w Kraju Kwitnącej Wiśni, Franciszek Ksawery zdobył doświadczenie, które miało się z czasem okazać

---

<sup>15</sup> Osiągnęły one apogeum w 1637 roku, gdy Kościół w Japonii został praktycznie zniszczony, misjonarze skazani na śmierć, a japońscy chrześcijanie za pomocą okrutnych tortur przymuszeni do wyrzeczenia się wiary. Pozostali przy życiu chrześcijanie musieli się ukrywać, jezuitci zaś stale podejmowali wysiłki, by wspierać ich w trudnym położeniu, często oddając na tym polu życie, cf. Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 22–23.

podstawą rozwoju jezuickich misji azjatyckich. Nabrał wówczas mianowicie przekonania, że Azję można będzie zdobyć dla Chrystusa tylko wtedy, gdy dla katolicyzmu otworzą się bramy Chin, odgrywających w tym regionie rolę przywódcy i arbitra<sup>16</sup>. Nawrócenie zaś Chin, podobnie jak Japonii, nie jest możliwe z pozycji zakonu żebraczego (jakim *de facto* byli u swych początków jezuita i co sprawdzało się w pracy ewangelizacyjnej w Indiach). Odejście od ewangelicznej idei ubóstwa dla pozyskania prestiżu oraz zwrot ku dostojnikom państwowym zamiast pracy z ludźmi marginesu społecznego miały stać się odtąd wyznacznikiem działalności jezuitów w Państwie Środka. Sam Franciszek Ksawery do Chin jednak nigdy nie dotarł. Zmarł w nocy z 2 na 3 grudnia 1552 roku na wysepce Shangchuan, leżącej zaledwie 14 kilometrów od chińskiego wybrzeża<sup>17</sup>.

Rok śmierci Franciszka Ksawerego był jednocześnie rokiem narodzin innej wielkiej postaci zasłużonej bodaj najbardziej dla historii chrześcijaństwa w Chinach – Matteo Ricciego (1552–1610)<sup>18</sup>. Zanim jednak pojawił się on w Państwie Środka, Towarzystwo Jezusowe zdążyło stworzyć tam przyczółek do swoich dalszych działań, a stało się nim portowe miasto Makau. Jezuita osiedlili się w nim wkrótce po tym, jak w 1557 roku władze chińskie pozwoliły Portugalczykom na założenie w Makau stałej osady handlowej. W krótkim czasie jezuita stworzyli tam kolegium i kościół – słynną świątynię św. Pawła, a gdy w 1575 roku papież Grzegorz XIII wyniósł Makau do rangi diecezji, jej pierwszym biskupem z jurysdykcją dla Chin, Japonii i Korei

---

<sup>16</sup> Warto w tym miejscu odnieść się do zapisu w *Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego*: „Ponieważ dobro im bardziej powszechne, tym jest bardziej Boskie, powinno się przyznawać pierwszeństwo tym ludziom i tym miejscom, których postęp duchowy sprawi, że dobro dotrze do wielu innych, którzy są pod ich wpływem lub pod ich rządami. [...] Z tego też powodu na pierwszym miejscu trzeba postawić pracę wśród narodów wielkich, jak Indie, czy przodujących oraz na uniwersytetach, dokąd zazwyczaj ściągają wielu ludzi; jeżeli bowiem im się udzieli pomocy, to oni sami staną się pracownikami i nieść będą pomoc innym”, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, cz. VII, § 622, s. 215. Z tego samego powodu jezuita byli obecni na europejskich dworach, pełniąc częstokroć funkcje spowiedników i doradców królów oraz dostojników państwowych.

<sup>17</sup> Ciało Franciszka Ksawerego zostało przetransportowane najpierw do Makau, a następnie do Goa, gdzie umieszczono je w bazylice Bom Jesus. Jego prawe ramię, którym błogosławił i chrzczył, przewieziono natomiast do Rzymu, gdzie znajduje się w srebrnym relikwiarzu w głównej świątyni jezuickiej – kościele Il Gesù.

<sup>18</sup> W języku polskim ukazały się dotychczas trzy niewielkiej objętości monografie poświęcone działalności włoskiego jezuita: E. Stürmer, *Dotrzeć do tronu Smoka. Matteo Ricci 1552–1610 Mandaryn Nieba w Chinach*, Warszawa 1984; G. Andreotti, *Jezuita w Chinach. Matteo Ricci z Italii do Pekinu*, Kraków 2004; J. Konior SJ, *Matteo Ricci*, Kraków 2013. Z publikacji obcojęzycznych warto zwrócić uwagę zwłaszcza na obszernie opracowania: V. Cronin, *The Wise Man from the West, The true story of the man who first brought the message of Christianity to fabled Cathay*, New York 1955; J. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York 1984; R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford University Press 2010.

został jezuita Belchior Carneiro Leitão (1519–1583)<sup>19</sup>. Stały napływ ludności z Portugalii, niosącej ze sobą europejskie obyczaje, język i architekturę, sprawił, że miasto utraciło w krótkim czasie charakter chiński, stając się w oczach Chińczyków namiastką europejskiej metropolii<sup>20</sup>. Pracujący w Makau jezuita początkowo pełnili posługę głównie wśród ludności portugalskiej, od nawróconych okazjonalnie Chińczyków wymagali natomiast przyjęcia wraz z nową wiarą także portugalskiego imienia, stroju i języka. Postawa ta w znaczący sposób ograniczała rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa wśród rodzimej ludności.

Dopiero przybycie do Makau Alessandra Valignano miało doprowadzić do rzeczywistego przełomu. Jako wizytator Indii Wschodnich, Japonii i Chin Valignano zamierzał zdynamizować pracę jezuitów na Dalekim Wschodzie. Szybko dostrzegł więc brak porozumienia między misjonarzami a ludźmi, do których zostali oni w szczególności posłani, i postanowił zmienić całkowicie jezuicki *modus agendi* w Chinach. Odtąd pracę misjonarza miała poprzedzać dogłębna nauka języka chińskiego w mowie i piśmie. Czerpiąc z doświadczeń Franciszka Ksawerego, Valignano doszedł do przekonania, że z Chińczykami należy porozumiewać się w ich własnym języku i prowadzić dialog za pomocą terminów odnoszących się do ich własnej kultury. Prestiż nauki i szacunek dla mędrców, jaki cechował cywilizację chińską, wywołał z czasem w jezuitach przeświadczenie, że tylko jako uczeni, jako propagatorzy wiedzy mają szansę na nawiązanie partnerskich stosunków z elitami intelektualnymi i dworskimi Chin. By osiągnąć ten cel, Valignano sprowadził do Makau włoskiego jezuitę Michele Ruggieriego, do którego wkrótce dołączył na jego prośbę kolejny Włoch – Matteo Ricci. We dwóch – jako pierwsi biegli w języku chińskim jezuita uczeni – stali się oni zaczynem metody pracy misyjnej, którą późniejsza literatura zwykła określać mianem metody akomodacyjnej, a której teoretyczne wyznaczniki podał wcześniej Alessandro Valignano w instrukcji dla misjonarzy w Chinach:

Nie próbujcie w żaden sposób przekonać tych ludzi, by zmienili swoje obyczaje, swoje przyzwyczajenia czy swoje zachowanie tak długo, dopóki nie stoją one w jawnej sprzeczności z religią i moralnością. W rzeczy samej, cóż może być bardziej absurdałnego, niż przynosić Chińczykom Francję, Włochy czy jakiś inny europejski kraj? Nie przynosicie im więc naszych krajów, tylko wiarę, która nie odrzuca ani nie rani obyczajów i przyzwyczajzeń żadnych ludzi, o ile nie są oni występni, lecz wręcz przeciwnie – pragnie widzieć, jak trwają oni w swej tożsamości<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cf. R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit...*, s. 57.

<sup>20</sup> Cf. P. Parcewicz, *Modern Macao – the Jesuit Gate into China*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 17 (2015), s. 44.

<sup>21</sup> Tłum. za: R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal*, Cambridge 2005, s. 187. G.H. Dunne SJ podkreśla, że duch akomodacji obecny był już w najwcześniejszych in-

Ta akceptacja dla miejscowych zwyczajów i obrzędów, dla zjawisk najistotniejszych dla kultury danej społeczności stała się wkrótce znakiem rozpoznawczym jezuickiej metody misyjnej. Kluczem do zrozumienia miejscowych kultur z całą ich odrębnością było poznanie tychże, do czego niezbędne było wtopienie się w daną społeczność, życie jej życiem w możliwie największym stopniu. By móc zrealizować ten cel w Państwie Środka, jezuita musieli zamieszkać wśród Chińczyków, co było wszakże niemożliwe bez stosownej zgody władz chińskich. Aż do 1582 roku jezuita przebywali więc wyłącznie w Makau i jedynie raz do roku mogli wraz z karawanami kupieckimi wjeżdżać w głąb Chin.

Głównym celem Ruggieriego i Ricciego stało się dotarcie na dwór cesarski w Pekinie, co miało umożliwić działalność ewangelizacyjną wśród najważniejszych osób w państwie, a za ich pośrednictwem – oddziaływanie na całe społeczeństwo chińskie. Do osiągnięcia tego celu niezbędne było opanowanie w doskonałym stopniu języka mandaryńskiego<sup>22</sup>, zgłębienie klasycznej literatury chińskiej (zwłaszcza pism konfucjańskich), poznanie skomplikowanej chińskiej etykiety. Ponadto misjonarze musieli upodobnić się w sposobie bycia, stroju, mowie do uczonych konfucjańskich, których pozycja w Państwie Środka była najwyższa<sup>23</sup>. Za zgodą władz chińskich dwaj jezuita osiedlili się początkowo w mieście Zhaoqing, by po latach wytrwałej

---

strukcjach udzielanych misjonarzom przez Ignacego Loyolę: „When in 1542 Paul III sent the Jesuits Bröet and Salmeron to Ireland, Ignatius ordered them to adapt themselves to Irish customs. When another Jesuit, Melchior Nuñez Barreto, was named patriarch to Abyssinia he gave him instructions which breathed a broad spirit of adaptation”, cf. G.H. Dunne SJ, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Indiana 1962, s. 13.

<sup>22</sup> Znajomość języka mandaryńskiego, czyli klasycznego języka chińskiego, opierającego się na tekstach filozoficznych i powiązanego z państwową biurokracją oraz systemem egzaminów urzędniczych, przy niemal całkowitej nieznajomości dialektów lokalnych, jakimi posługiwała się miejscowa ludność, automatycznie ograniczała sferę działania misjonarzy jezuickich do elit społecznych, kręgu uczonych *literati* oraz urzędników. Nawet bowiem doskonale opanowanie języka mandaryńskiego, co zajmowało jezuitom niekiedy parę lat, nie pozwalało na komunikowanie się ze zwykłymi Chińczykami, dla których mandaryński był po prostu niezrozumiały. Dopiero z czasem zaczęto stawiać nacisk na równoległą naukę innych dialektów, cf. R. Po-Chia Hsia, *Language acquisition and missionary strategies in China, 1580–1760*, w: *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVIe–XVIIIe siècle*, red. Ch. de Castelnau-L'Estoile et alii, Casa de Velázquez, 2011, s. 216, 220.

<sup>23</sup> Początkowo jezuita nosili skromny strój duchownych buddyjskich, tak zwanych bonzów. Szybko jednak zorientowali się, że w ten sposób nie zyskują sobie szacunku Chińczyków i sami niejako usuwają się na margines społeczeństwa. Zmiana stroju na czarne jedwabne szaty uczonych konfucjańskich, z charakterystycznym wysokim nakryciem głowy i stosownym zarostem (długie wąsy i broda) przyczyniła się do wzrostu prestiżu jezuitów, otwierając im drogę do dialogu z Chińczykami. Pod względem stroju, języka, obyczajów Ricci (a po nim inni jezuita) stopniowo stał się „Chińczykiem dla Chińczyków”, cf. J. Konior SJ, *Father Matteo Ricci's (1552–1610) Mission and his Influence on*

pracy w różnych regionach kraju Matteo Ricci mógł się stawić na cesarskim dworze w Pekinie i osiąść tam na stałe w 1601 roku.

Pozostając w przyjacielskich stosunkach z chińskimi uczonymi – *literati* – włoski jezuita propagował wśród nich nie tylko wiarę katolicką, lecz w pierwszej kolejności europejską filozofię i naukę. Wyposażony w szeroką wiedzę z zakresu matematyki, astronomii, mechaniki, kartografii i nauk przyrodniczych, wyniesioną ze studiów w Collegium Romanum, Ricci stał się niejako prototypem uczonego jezuitę, który do dziś nierozzerwalnie wiąże się z postrzeganiem jezuickiej misji w Chinach. To właśnie jezuitci zapoczątkowali bowiem na szeroka skalę obustronny transfer wiedzy pomiędzy Europą i Państwem Środka<sup>24</sup>.

Przepustką Riccię do kontaktów z najwyższymi urzędnikami chińskimi stały się napisane w języku chińskim książki, z których pierwszą był traktat *O przyjaźni* (*Jiaoyou lun*, 1595), stanowiący zbiór stu maksym dotyczących przyjaźni wybranych z twórczości autorów starożytnej Grecji i Rzymu<sup>25</sup>, a także pisma matematyczne i astronomiczne, urządzenia mechaniczne oraz mapy. Słynna jest zwłaszcza wykreślona przez Riccię mapa świata, na której obszar lądów wpisany został w owal dla podkreślenia sferycznego kształtu ziemi, Państwo Środka zostało zaś umieszczone w centrum mapy, by uszanować tradycyjne przekonanie Chińczyków o centralnej lokalizacji ich kraju<sup>26</sup>. Nawet w tej sytuacji bowiem starał się Matteo Ricci budować mosty między wiedzą Europejczyków i poglądami mieszkańców Chin.

Punktem styczonym między chrześcijaństwem a tradycyjną kulturą Chin uczynił Ricci konfucjanizm. Pogłębione studia nad doktryną Konfucjusza,

---

*the Chinese Culture and Science, w: Following Matteo Ricci*, red. M. Miazek-Męczyńska, A.W. Mikołajczak, P. Zając OMI, Poznań 2012, s. 31–33.

<sup>24</sup> W ciągu jednego stulecia jezuitcy autorzy i tłumacze stworzyli ponad 200 dzieł o charakterze naukowym, liturgicznym i teologicznym w klasycznym języku chińskim. Były wśród nich także prace kartograficzne i z zakresu nauk mechanicznych. Jednocześnie udostępnił Europie literaturę konfucjańską poprzez tłumaczenie jej na języki europejskie, a także stworzyli pierwsze słowniki chińsko-łacińskie i chińsko-portugalskie.

<sup>25</sup> A. Wardęga SJ podkreśla szczególne znaczenie przyjaźni w stosunkach Riccię z Chińczykami: „If one word could summarize Ricci’s approach to China, that word would be friendship, a humanistic value that Ricci greatly appreciated and cherished with a wide circle of friends, both European and Chinese. He always kept in contact with them, as his extensive correspondence testify. According to Edward Malatesta’s word, Ricci was a martyr of friendship. His early death, on May 11, 1610, at the age of 57, was due to overwork in receiving and visiting friends”, cf. A. Wardęga SJ, *From Macao up to Beijing (1582–1583 till 1610) – Matteo Ricci and Euro-Jesuit enterprise in China: Portrait of a Jesuit*, w: *Following Matteo Ricci*, ed. cit., s. 17. Problem ten analizuje również A.C. Hosne, *Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China*, „Transcultural Studies” 1 (2014), s. 190–214.

<sup>26</sup> Pierwszą wersję mapy przedstawił Ricci już w roku 1584. W 1602 roku stworzył z pomocą chińskiego uczonego Li Zizhao jej poszerzoną wersję, uzupełnioną o wiadomości zebrane w trakcie pobytu w Chinach.

zwieńczone tłumaczeniem na język łaciński konfucjańskiego *Pięcioksięgu*, doprowadziły go bowiem do przekonania, że zawiera ona punkty wspólne z nauką chrześcijańską, a samego Konfucjusza można traktować jako swoistego „pre-apostoła”, gdyż jego nauczanie znalazło rozwinięcie i całkowite dopełnienie w Chrystusowej Dobrej Nowinie. Uznając konfucjanizm za filozofię życia i zespół norm społeczno-obyczajowych, Ricci odbierał mu aspekt religijny, a kult Konfucjusza traktował jako rytuał czysto świecki<sup>27</sup>, nierozzerwalnie związany z systemem awansów urzędniczych, co nie przekonywało nie tylko części jezuitów, lecz także przedstawiciele innych zakonów katolickich działających w Chinach.

Ta kwestia wraz ze sporną sprawą użycia chińskiej terminologii do oddania najważniejszych pojęć teologicznych (z chińskim odpowiednikiem słowa „Deus – Bóg” na czele)<sup>28</sup> oraz problemem kultu przodków miały w nieodległej przyszłości doprowadzić do dyskusji, która przybrała rozmiary ogólnoświatowej dysputy nazwanej sporem o obrządki chińskie lub sporem akomodacyjnym<sup>29</sup>. Była to niewątpliwie jedna z głównych przyczyn ostatecznego niepowodzenia misji jezuickiej w Chinach. Na łożu śmierci Matteo Ricci miał wypowiedzieć znamienne słowa: „Relinquo vos in ostio ad magna merita patefacto, sed non sine multis vel periculis vel laboribus” („Zostawiam was przed drzwiami otwartymi na wielkie cele, lecz nie bez licznych niebezpie-

---

<sup>27</sup> Cf. P. Rule, *K'ungtzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney 1986.

<sup>28</sup> W napisanym we współpracy z Ruggierim katechizmie zatytułowanym *Tianzhu Shi'yi (Prawdziwa wykładnia Pana Niebios)* Ricci zaproponował termin *Tianzhu*. Katechizm ten został po raz pierwszy wydany w 1584 roku. Była to pierwsza książka wydana przez Europejczyków w Chinach. Ponieważ propozycja Ricciego uznana została za dyskusyjną, w 1627 roku odbyła się konferencja w Kiating (obecnie: Leshan), której celem było ostateczne ustalenie najlepszego słowa dla wyrażenia imienia Boga. W użyciu pozostawały początkowo dwa: *Tian* (Niebo) i *Shangdi* (Władca Niebios), a ostatecznie zdecydowano się na określenie *Tianzhu* (Pan Niebios), zob. więcej: S. Witkowska, *Jak powiedzieć „Bóg” po chińsku, czyli o powstaniu sinologii*, „Fundamenta Europaea” 3(2005), s. 17–26; S. Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583–1644*, New York 2004.

<sup>29</sup> Spór o obrządki chińskie (*Chinese Rites Controversy*) ma swoją ogromną literaturę. Wśród ostatnio wydanych publikacji warto zwrócić uwagę na: F.A. Rouleau, *Jesuits and the Controversy over the Chinese Rites: an Historical Summary*, San Francisco 1967; G. Minamiki, *Chinese Rites Controversy: from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; D.E. Mungello, *Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal 1994; *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, red. S. Uhalley Jr., Wu Xiaoxin, New York 2001. W języku polskim: F. Zapłata, *Akomodacja misyjna, Akomodacyjny spór*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973, t. I, kol. 249–250, 253–254; M. Bednarz SJ, *Spór o obrządki chińskie i malabarskie XVII–XX w.*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 286–302; D.H. Nguyen, *op. cit.*, podrozdział *Akomodacja misyjna jezuitów a sprawa rytów chińskich*, s. 30–33.

czeństw czy trudów”<sup>30</sup>). Była to prorocza zapowiedź zarówno przyszłych sukcesów, jak i rozczarowań, jakie miały spotkać jezuitów w Państwie Środka.

Po śmierci Ricciego misja w Chinach rozwijała się stopniowo, choć liczba nawróceń nigdy nie osiągnęła tam imponującej skali znanej z wysp japońskich (do 1610 roku w Państwie Środka ochrzczono około dwóch tysięcy osób, podczas gdy w Japonii w tym samym czasie łaski chrztu dostąpiło już 300 tysięcy konwertytów)<sup>31</sup>. By zwiększyć zasięg nauczania, jezuiti coraz częściej zwracali się ku pracy w terenie, wśród zwykłych mieszkańców Państwa Środka, nie rezygnując jednak ze współdziałania z elitami urzędniczymi. Zaczęło to wkrótce przynosić widoczne efekty: w roku 1627 liczbę nawróconych Chińczyków szacowano na 13 tysięcy, a w 1648 – na 70 tysięcy<sup>32</sup>. Dzięki staraniom Nicolasa Trigaulta (1577–1628), który jako prokurator misyjny przybył do Europy w 1613 roku, jezuiti uzyskali prawo odprawiania liturgii w języku chińskim oraz wyświęcania kapłanów wśród nawróconych Chińczyków, nawet jeśli nie posługiwali się oni biegle językiem łacińskim. Była to zapowiedź daleko idących zmian w strukturze tworzącego się Kościoła chińskiego. Jednak zmienna historia imperium, rebelie ludowe i dramatyczna detronizacja panującej w owym czasie dynastii Ming, której miejsce zajęła przybyła z północy mandżurska dynastia Qing<sup>33</sup>, sprawiły, że praca apostołska jezuitów stała się w pierwszej połowie XVII wieku jeszcze trudniejsza.

Niemniej jednak wraz z nastaniem nowej dynastii, szczególnie pod panowaniem cesarza Kangxi (rządził Chinami w latach 1661–1722), nadszedł dla Towarzystwa Jezusowego czas względnej prosperity, a współpraca z miejscową ludnością zaczęła przynosić efekt w postaci samowystarczalnych wspólnot chrześcijańskich poddanych opiece miejscowych kapłanów. Szacunkowe dane mówią, że na początku XVIII wieku było w Chinach od 200 do 500 tysięcy chrześcijan<sup>34</sup>. W odniesieniu do skali Państwa Środka

---

<sup>30</sup> Cytuje je Nicolas Trigault w dziele *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu ex P. Matthæi Ricij eiusdem Societatis com[m]entarijs. Libri V ad S.D.N. Pavlum V in quibus Sinensis Regni mores, leges atq. instituta & novæ illius Ecclesiæ difficillima primordia accurate & summa fide describuntur auctore P. Nicolao Trigavtio Belga, ex eadem Societate, Augsburg 1615, s. 613.*

<sup>31</sup> T.M. Cohen, E. Colombo, *Jesuit Missions*, w: *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750. Volume II: Cultures and Power*, red. H. Scott, Oxford University Press 2015, s. 267.

<sup>32</sup> *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800*, red. N. Standaert, Leiden 2001, s. 382.

<sup>33</sup> Za datę graniczną panowania obu dynastii przyjmowany jest rok 1644, choć tak zwani Południowi Mingowie stawiali jeszcze najeźdźcom słabnący opór w południowych prowincjach cesarstwa przez niemal 20 lat. Ostatni z nich, cesarz Yongli, został zamordowany przez Mandżurów w 1662 roku.

<sup>34</sup> N. Standaert, *The Jesuit Presence in China (1580–1773): A Statistical Approach*, „Sino-Western Cultural Relations Journal” 13 (1991), s. 4–17; *Handbook of Christianity in China...*, s. 382–382.

nawet wyższa z podanych liczb nie wydaje się imponująca. A zważywszy na ciągle niewystarczającą liczbę kapłanów<sup>35</sup> (wędrujący pomiędzy wspólnotami księży – europejscy i chińscy – docierali do niektórych miejsc zaledwie dwa razy do roku), w płynących z Dalekiego Wschodu pismach powtarzało się niezmiennie ewangeliczne napomnienie o braku robotników do zbioru obfitego żniwa. Stało się ono punktem wyjścia również dla polskich jezuitów, którzy zapragnęli wziąć udział w ewangelizacji Państwa Środka.

## Gdzie są „polskie Indie”?

Płynące z Dalekiego Wschodu przesłanie trafiało na podatny grunt w jezuickich kolegiach i domach zakonnych na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, skąd wysyłano następnie do Rzymu listy z prośbą o skierowanie na misję. Decyzję w tej sprawie podejmował generał, wysłuchawszy wcześniej opinii superiora prowincji, a częstokroć również prokuratora misyjnego. Ci, którzy pragnęli zrealizować swoje marzenia o głoszeniu Chrystusowej Ewangelii wśród Hindusów, Japończyków i Chińczyków, najpierw musieli odpowiedzieć sobie i przełożonemu na podstawowe pytanie, które można byłoby sformułować następująco: „Dlaczego pragnę pracować w Indiach, gdy mogę być równie lub bardziej użyteczny znacznie bliżej – w moim kraju rodzinnym, bądź tuż po sąsiedztwie, za granicą mojej prowincji?”.

Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy skrzyżować dwie perspektywy – ogólną politykę Towarzystwa Jezusowego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz osobiste pragnienia jezuitów dążących do podjęcia pracy misyjnej na Dalekim Wschodzie. Połączenie tych dwóch spojrzeń pozwoli określić, dlaczego grono Polaków, którzy dostąpili zaszczytu ewangelizowania ludów wschodniej Azji, było tak wąskie i co zadecydowało, że właśnie ci, a nie inni jezuita stali się misjonarzami. Zabiegający o zaszczyt służenia w winnicy Pańskiej na Dalekim Wschodzie zakonnicy mieli bowiem pełną świadomość, że ich pragnienie rozmija się w pewnym stopniu z założeniami polityki zakonu, niemniej z całą żarliwością, na jaką było ich stać, podejmowali starania o realizację swych marzeń. Najlepszym tego dowodem mogą być słowa listu wysłanego do generała Towarzystwa Jezusowego przez Jana Sapaleckiego (1604–1656) w dniu 11 listopada 1627 roku:

Pragnę zostać wysłany – z Bożej, jak mniemam, inspiracji – na misję indyjską lub japońską, gdzie tylekroć tak bardzo spłynęli potem w trudzie

---

<sup>35</sup> W roku 1600 było w Chinach 8 jezuitów, w 1616 – 12, a w 1637 – 28, cf. *Handbook of Christianity in China...*, s. 307.

apostolskim Bohaterowie Naszego Towarzystwa [...]. Wyznaję, nie brakuje mi Indii w Polsce, lecz ponieważ czuję, że z Bożego natchnienia ku Indiom i Japonii jestem silniej przynaglany, pragnąłbym tam pójść za Bożym wezwaniem<sup>36</sup>.

W zachowanej korespondencji jest to pierwsza prośba o wyjazd na Daleki Wschód<sup>37</sup>. Słowa Sapaleckiego, zwłaszcza znamienne stwierdzenie: „nie brakuje mi Indii w Polsce” („Non deessent mihi fateor in Polonia Indias”), dowodzą, że od samego początku wśród polskich jezuitów istniała świadomość, że dobro zakonu wymaga od nich wytyczania zupełnie innych kręgów zainteresowań misyjnych. Tak zwane „misje wewnętrzne” były zresztą codziennością wielu jezuitów, nazywaną przez nich nie bez dumy „naszymi Indiami”<sup>38</sup>.

W tej sytuacji konieczne wydaje się postawienie pytania, jakie przyczyny zadecydowały, że tak wielu jezuitów z Polski mimo wszystko zabiegało o wyjazd na Daleki Wschód. Zwłaszcza że – jak można sądzić – władze zakonne Prowincji Polskiej, zgodnie z wytycznymi płynącymi z Rzymu, nie podejmowały szeroko zakrojonych działań ukierunkowanych na wzmocnienie szeregów misjonarzy w Azji Wschodniej, poza tymi, które miały charakter ogólnozakonny. Za główne zadanie misyjne uważano w Polsce prawosławny Wschód, głównie Ruś, ale też kraje „zaniedbane religijnie” (Litwę, Inflanty, Żmudź) oraz obszary należące do strefy wpływów muzułmańskich (Krym, Mołdawię, Persję)<sup>39</sup>. Przełożeni starali się przekonywać młodszych współbraci, że pozostanie w Europie, mozolna praca dla dobra zakonu, działalność dydaktyczna czy praca wśród ludzi z marginesu społecznego były równie potrzebne i w jednakowym stopniu przyczyniały się do pomnażania Bożej chwały<sup>40</sup>. Mimo to polscy jezuita najczęściej nie ustawiali w swych błaganiach o misje na Dalekim Wschodzie. I choć podczas lektury polskich *Indipetae*

---

<sup>36</sup> Pol. 79, f. 2r.

<sup>37</sup> List Sapaleckiego figuruje w zbiorze Pol. 79 jako drugi. W pierwszym liście z tego zbioru (Pol. 79, f. 1r–1v.) jego autor, Jan Ditmar, prosił o skierowanie na misję do Danii.

<sup>38</sup> T.M. Cohen, E. Colombo, *Jesuit Missions*, w: *The Oxford Handbook of Early Modern European History...*, ed. cit., s. 254.

<sup>39</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ, Kraków 2004, s. 428–429.

<sup>40</sup> Jak pisze J. Wright: „Wielu nowicjuszy prosiło swoich przełożonych, z nieumiarowaną częstotliwością, o wysłanie ich do znanych misji – zwłaszcza w Chinach. Bardzo często uzyskiwali odpowiedź, że w Europie są inne, równie ważne placówki, do pracy w których są fizycznie i intelektualnie lepiej przygotowani. [...] Jeden z generałów, Vincenzo Carafa, zaobserwował, że nowicjusze gotowi przelewać swą krew w odległych misjach nie zauważali, że kariera w Europie – mozolna praca dla chwały zakonu, jak to ujął – była równie szlachetnym przeznaczeniem jezuita: zupełnie odmiennym rodzajem męczeństwa”, J. Wright, *Jezuici. Misje, mity i prawda: Między hagiografią a czarną legendą*, Warszawa 2005, s. 62.

niejednokrotnie natrafić można na prośby o skierowanie ku tym bliższym geograficznie placówkom (także do europejskich krajów protestanckich), to jednak właśnie odległe Indie Wschodnie rozpały najsilniejszy płomień misyjnej żarliwości. Wydaje się, że najtrafniejszej odpowiedzi na wątpliwości przełożonych, czy polski jezuita w najlepszy sposób może się przysłużyć pomnażaniu Bożej chwały w Europie czy na Dalekim Wschodzie, udzielił Andrzej Rudomina (ok. 1595–1631) w swoich *Indipetae*<sup>41</sup>.

W liście do Mutio Vitelleschiego, ówczesnego generała zakonu, Rudomina na prośbę zwierzchnika dokonuje porównania argumentów, które mogłyby rozstrzygnąć wątpliwości generała, co lepiej przysłuży się pomnożeniu Bożej chwały: pozostanie Rudominy w Polsce (czego usilnie domagała się również rodzina jezuitów<sup>42</sup>) czy jego wyjazd na Daleki Wschód („Quid istorum sit ad maiorem Dei gloriam, ire me in Indias, an potius redire in patriam, tanquam dubium solvi sibi a me Paternitas Vestra voluit”)<sup>43</sup>. Próbuąc odpowiedzieć na to pytanie, uzbrojony w wyniesioną ze szkoły teorię retoryczną jezuita układa kolejne argumenty niczym odważniki na szalkach wagi, pozornie dokonując obiektywnego osądu. W rzeczywistości jednak od samego początku jest niezbitcie pewny, która strona przeważy, ku której skłonią się jego losy.

W pierwszej kolejności wymienione zostają punkty przemawiające na korzyść pozostania i pracy w ojczyźnie. Na rzecz takiego rozwiązania znalazł Rudomina zaledwie dwa argumenty. Pierwszy to rzeczywista potrzeba posługi kapłańskiej w pobliskich krajach, a szczególnie na Litwie, Inflantach i Rusi, gdzie niewiele mniej niż w Indiach brakuje oddanych pracowników Bożych<sup>44</sup>. Drugi argument odnosi się do osobistych kwalifikacji Rudominy, który ma świadomość, że znajomość miejscowych obyczajów i języków (przyznaje, że zna już polski i ruski, a litewskiego z łatwością by się nauczył) ułatwiłaby mu znacznie pracę na tych terenach, a także pozwoliłaby lepiej służyć potrzebującym<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Dwa listy *Indipetae* Rudominy znajdują się poza kolekcją Pol. 79. Robert Daniełuk SJ, archiwista ARSI, odnalazł je w zbiorze Fondo Gesuitico (FG 732: *Indipetae*, doc. 403, 405).

<sup>42</sup> Zob. List Mikołaja Łęczyckiego SJ w sprawie zatrzymania Rudominy w Polsce z racji jego pokrewieństwa z biskupem wileńskim, Pol. 77 I-II, f. 81–81v.

<sup>43</sup> FG 732, doc. 403. Z tego miejsca pochodzą również wszystkie cytowane poniżej łacińskie fragmenty listu Andrzeja Rudominy (o ile nie zaznaczono inaczej). Przekład całości listu na język polski zob. *Addenda*, s. 165–169 niniejszej książki.

<sup>44</sup> „1.º Quod illae nostrae partes, potissimum Lituania, Livonia, Russia, vix minus quam Indiae indigent operariis, qui illas excolant in illisque laborent, in haeresibus extripandis, schismaticis ad unionem reducendis, et rudibus in rebus Fidei, qualium praesertim in Lituania, magna est copia, instruendis”.

<sup>45</sup> „2.º Quod facilius, ideoque maiori cum fructu possim in patria operam meam collocare: linguam enim polonicam et ruthenicam iam novi, lituanicam vero forte facilius

Jednak nic ponad te dwa argumenty nie przyszło Andrzejowi Rudominie na myśl, podczas gdy lista korzyści płynących dla Bożej chwały z jego pracy misyjnej na Dalekim Wschodzie jest dużo dłuższa. Przede wszystkim oddzielenie od rodziny, domu, przyjaciół, a nawet ojczystego kraju mogłoby pozwolić Rudominie misjonarzowi na całkowite oddanie się Bożemu dziełu. Ta doskonała izolacja od rozpraszających myśli spraw ludzkich da możliwość skupienia się na sprawach Bożych, poświęcenia się w pełni, nawet po ofiarę męczeństwa. Pobrzmiewa w tym miejscu nieodległym echem nauka wyniesiona przez Rudominę z kontemplacji *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli, który w uwagach wstępnych zalecał podejmującym ćwiczenia oddalenie się od przyjaciół, znajomych i wszelkich spraw ziemskich dla osiągnięcia większych postępów. Rudomina posługuje się więc tym samym zestawem argumentów, w jaki został wyposażony przez samego założyciela Towarzystwa, zgodnie ze słowami zawartymi w *Ćwiczeniach duchownych*:

Z takiego oddzielenia wynikają między innymi trzy główne korzyści. Najpierw to, że przez oddalenie się od przyjaciół i znajomych, a także od wielu zajęć nieuporządkowanych w należyty sposób, po to, by służyć Bogu naszemu Panu i wychwalać Go, zdobywa niemałą zasługę przed Jego Boskim Majeństwem. Po drugie, kto jest tak odosobniony i nie rozprasza uwagi na wiele rzeczy, ale się o jedno tylko troszczy, czyli o to, by służyć swojemu Stwórcy i zdobyć jakąś korzyść dla własnej duszy – ten posługuje się swoimi władzami naturalnymi bardziej swobodnie, żeby zdobyć z większą pilnością to, czego pragnie. Po trzecie, im bardziej się może zbliżyć do swojego Stwórcy i Pana i połączyć się z Nim; a im bardziej się z Nim zjednoczy, tym bardziej jest gotowa do otrzymania łask i darów Jego Bożej i najwyższej Dobroci<sup>46</sup>.

W świetle tej nauki wyjazd z rodzimej prowincji powinien być dla każdego jezuitę najdoskonalszym sposobem samorealizacji i tak też interpretował to Andrzej Rudomina. Ma on przy tym świadomość, że jest to droga trudniejsza i bardziej stroma, lecz wybiera ją z pełną świadomością i gotowością, o ile oczywiście generał wyrazi na to zgodę. Jezuita jest przekonany, że pociechą w obliczu oddzielenia od bliskich będzie dla niego Boża dobroć, która równoważy wszelkie straty. Takie samo terapeutyczne znaczenie mieć będzie pamięć o żarliwej pracy innych misjonarzy w tamtych rejonach świata, która zachęci go do podejmowania równie intensywnych wysiłków.

Argument trzeci to konieczność niesienia pomocy ludom pogrążonym w ciemnościach grzechu i zabobonu, które tylko dlatego nie mogą wznieść się ku światłu wiary, że brakuje kogoś, kto wyciągnąłby w ich kierunku

---

addiscere potero. Domesticarum autem rerum, id est modi agendi cum eiusdem patriae hominibus magis gnarus, multo expeditior ero ad illorum bono serviendum”.

<sup>46</sup> Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, ed. cit., s. 19.

pomocną dłoń. A przecież drzwi tak wielu krain otworzyły się w niedawnym okresie na nauczanie Chrystusowe i teraz stoją one gotowe, by rozpocząć tam obfite żniwa, ale brakuje żniwiarzy. Piękna ewangeliczna metafora Chrystusa jako pana żniwa, a jego kapłanów jako żniwiarzy, którym poddają się kłosa – świeżo nawróceni wierni<sup>47</sup> – została tu przytoczona przez Rudomina z całkowitym rozmysłem. Rozpoczął bowiem w tym punkcie argumentację od ukazania niezmiernych obszarów ziemi leżącej odlego, nieuprawnej i obumierającej, bo pogrążonej w ciemnościach, swoje rozważania zamknął zaś obrazem licznych pól bielejących od dojrzałego zboża gotowego do żniw<sup>48</sup>.

Zachęcająca obietnica plonów, jakie mogą przynieść nieurodzajne dotąd ziemie, sama w sobie jest najlepszym argumentem przemawiającym na korzyść pracy misyjnej polskiego jezuitę. Od czasu rozesłania apostołów przez Chrystusa niewiele się bowiem zmieniło – żniwiarzy jest ciągle zbyt mało. Problem ten dotyczył również Towarzystwa Jezusowego od samego zarania zakonu. W pierwszej biografii Ignacego Loyoli, napisanej przez jego współbrata Pedro de Ribadeneira (1527–1611)<sup>49</sup>, przytoczono następującą anegdotę. Kiedy król Portugalii Jan III za pośrednictwem swego ambasadora w Rzymie poprosił Ignacego Loyolę o wysłanie sześciu zakonników do portugalskich zamorskich posiadłości, Loyola miał zapytać retorycznie, ilu jezuitów pozostałoby dla całej reszty świata, gdyby aż sześciu wyruszyło do Indii<sup>50</sup>. Ostatecznie na misję do Indii *via* Portugalia wyjechał jeszcze w tym samym roku Franciszek Ksawery, ale słowa Ignacego Loyoli okazały się w pewien sposób profetyczne, gdyż ponad 200 lat później w 1759 roku Asystencję Portugalską Towarzystwa Jezusowego tworzyło 1698 jezuitów, z czego zaledwie 789 przebywało w Europie, pozostali natomiast rozproszeni byli w siedmiu zamorskich prowincjach podległych tej Asystencji<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Łk 10: 2, Mt 9: 32.

<sup>48</sup> „Et non dubito plures alias inveniri regiones plane albas ad messem, quae tamen paucitate operariorum intereunt”. Do tych słów nawiązał Rudomina w drugim liście do generała, podejmującym tę samą kwestię. Wspomina w nim, że problemem jego rodzimej prowincji nie jest brak pracowników, tylko sposobności do podjęcia dzieła, zwłaszcza że ziemie ruskie nie wydają się jeszcze gotowe do zbierania z nich plonów: „Provincia nostra, quantum quidem ego advertere possum, non tam personis egere videtur, quam potius commoditate serviendi illis regionibus, inter quas Russiae, non adeo albae ad messem esse videntur”, FG 732, doc. 405. Przekład całości listu na język polski zob. *Addenda*, s. 170–171 niniejszej książki.

<sup>49</sup> Biografia Loyoli autorstwa Ribadeneiry została po raz pierwszy opublikowana w języku łacińskim w Neapolu w 1572 roku pod tytułem *Vitae Ignatii Loyolae Societatis Jesus fundatoris*. Jej przekład na język kastylijski ukazał się drukiem w Madrycie w 1583 roku (*La vida del padre San Ignacio de Loyola fundador de la Compania de Jesus*), a następnie został przetłumaczony na inne języki nowożytne.

<sup>50</sup> A.K. Wardęga SJ, *Foreword...*, s. 13–14.

<sup>51</sup> Portugalia jako rodzima prowincja była wobec wszystkich pozostałych zobowiązana do udzielania wsparcia finansowego, ale także do zadbania o formację duchową i inte-

Nawiązując do postaci wielkiego apostoła Dalekiego Wschodu, Rudomina przypomina w swym liście, że to właśnie obietnica obfitych plonów, jakie ma przynieść ziemia chińska, stanowiła powód radości Franciszka Ksawerego, który nauczał, iż nie należy trwać w jednym miejscu, dopóki nie zostaną tam nawróceni wszyscy niewierzący, tylko iść coraz dalej i dalej, niosąc Ewangelię kolejnym ludom. Ponadto przytacza Rudomina rozpoznań w nauczaniu jezuickim argument, że skoro Bóg otworzył dla misjonarzy bramy Nowego Świata, by zrównoważyć straty, jakie Kościół katolicki poniósł w Europie w wyniku reformacji, tym bardziej należy wysyłać jak najliczniejszych misjonarzy tam, gdzie sam Bóg ich wzywa, a gdzie żniwo będzie największe. Zwłaszcza że – jak pisze Rudomina – „w domu również nie brak tych, którzy pracowaliby chętniej”<sup>52</sup>. To stwierdzenie podpira zaś autorytetem św. Łukasza Ewangelisty, cytując słowa: „Nemo propheta acceptus est in patria sua”<sup>53</sup>, co jasno dowodzi, że każdy jezuita staje się bardziej użyteczny, pracując z dala od własnej ojczyzny. Koronnym argumentem na tej siedmiopunktowej liście jest stwierdzenie, że również rodzima prowincja może odnieść korzyści z dalekowschodniej posługi misyjnej Rudominy, gdyż jego sukces zachęci do jeszcze owocniejszej i wytrwalszej pracy zarówno tych, którzy będą chcieli pójść w jego ślady, jak i tych, którzy będą woleli pozostać w ojczyźnie, a może nawet wpłynie na wzrost powołań zakonnych.

Oczywista dysproporcja w liczbie argumentów przeciw i za udziałem polskiego jezuity w misji w Chinach już sama w sobie przemawiała na korzyść jego wyjazdu. Rudomina postanowił jednak wzmocnić efekt perswazyjny, zbijając dwa wymienione na początku listu punkty, które świadczyły na rzecz pozostania w ojczyźnie. Jak w klasycznej mowie sądowej, następuje teraz unieważnienie tych tez, które pozbawione komentarza mogłyby osłabić siłę jego argumentacji. Jest to krok bardzo śmiały, gdyż Andrzej Rudomina zdecydował się w ten sposób na polemikę z poglądami swych przełożonych, w tym także samego generała.

---

lektualną wysyłanych tam misjonarzy, szczególnie tych pełniących funkcję zwierzchników, cf. L.M. Brockey, *Root and Branch: The Place of the Portuguese Jesuits in the Early Modern China Mission*, w: *In the Light and Shadow of an Emperor. Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*, red. A.K. Wardega SJ, A. Vasconcelos de Saldanha, Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 15.

<sup>52</sup> „4.º Illarum partium conversionem videtur Dominus dedisse ad resarciendum damnum quod haereses et schismata in Europa intulerunt. Ideoque pro maiori Dei gloria est, illum destinare quam plurimos quo Dominus vocat et ubi potissimum messem ipse aperit. Maxime quando non desunt etiam qui domi libentius laborent”.

<sup>53</sup> Rudomina odnosi się do fragmentu 4, 27 z Ewangelii według św. Łukasza, ale zaznacza, że słowa te przytaczają również pozostali Ewangelici (Mt 13, 57; Mk 6, 4; J 4, 44).

Odnosnie do pierwszego punktu stwierdza więc, że nie można porównywać sytuacji religijnej w Europie i Azji. Ojczyste ziemie Rudominy, jak również kraje ościenne w większości należą przecież od stuleci do rodziny chrześcijańskiej, nie narzekają na brak zakonników ani księży, podczas gdy na Dalekim Wschodzie nie ma żadnej wiedzy na temat choćby fundamentów chrześcijaństwa lub jest ona bardzo nikła, podobnie jak nikła jest liczba ewangelizujących. Rudomina wskazuje przy tym na pokrewieństwo Kościołów prawosławnych z Rzymem oraz polecenie samego papieża Urbana VIII, który zabronił jezuitom z ziem Polski i Litwy zachęcania członków Kościoła prawosławnego do przechodzenia na obrządek łaciński. W tej sytuacji prowadzenie działalności misyjnej wśród ludów prawosławnych wydaje się prawdziwie bezcelowe. Potrzeby zaś duchowe ludności Inflant i Litwy z łatwością zaspokajają według Rudominy pracujący tam już jezuita, o czym dobitnie świadczą piękne dotychczasowe plony. Z tego względu pomoc Rudominy w tym dziele nie wydaje się niezbędna, zwłaszcza że Prowincja Litewska sama jest w stanie sprostać zapotrzebowaniu, natomiast w Inflantach trwa akurat wojna i wszelka działalność ewangelizacyjna została praktycznie uniemożliwiona. Z afektowaną skromnością podkreśla na koniec Andrzej Rudomina, że gdy jego jednego zabraknie w tym dziele (zwłaszcza jeśli zostanie skierowany ku innym, tak znacznym celom), to prowincjał na jego miejsce wskaże wielu innych i to znacznie lepszych: „Et pro uno amisso, praesertim tali occasione, Dominus Provinciae plures et multo meliores rependet”<sup>54</sup>.

Ta sama skromność stała się dla Andrzeja Rudominy punktem wyjścia zbitcia drugiego argumentu. Z pokorą stwierdza bowiem, że talenty językowe czy inne jego zalety nie są niczym wyjątkowym wśród współbraci, toteż jego wyjazd nie przyniesie jego prowincji żadnej szkody: „w mojej osobie Prowincja nie straci nic szczególnego” („nihil peculiare in me Provincia amittere possit”). Ponadto, gdyby uznać, że każdy zakonnik jest najbardziej potrzebny we własnej ojczyźnie, gdyż najlepiej zna jej język i obyczaje, nikt nie mógłby zostać wysłany na misję zagraniczne – wszak Włochom czy Portugalczykom również łatwiej byłoby pracować w swoich krajach niż w Chinach. Wydaje się, że w przekonaniu Rudominy to ostatecznie stwierdzenie musiało rozwiązać

---

<sup>54</sup> W podobny sposób argumentował Krzysztof Hrynkiwicz (1622–1674), który jako jedyny postulował o wysłanie na misję do Amazonii, gdzie pola stoją gotowe do żniwa, czekając na robotników. W swoim liście Hrynkiwicz podkreśla, że bardziej jest potrzebny „ad Fluvium Amazonum” niż we własnej prowincji, która nawet nie odczuje straty jednego zaledwie zakonnika: „Et licet sciam meam Provinciam Lituamam valde personis imminutam, puto tamen maiorem esse necessitate illius Missionis, quam meae Provinciae, praesertim cum unius personae imminutione quasi nullam sit passura iacturam”, Pol. 79, f. 95–95v.

wszelkie wątpliwości generała, dlatego wprost po nim następuje w liście prośba o wyrażenie zgody na wyjazd jezuita na Daleki Wschód, co powinno się przysłużyć powiększeniu Bożej chwały<sup>55</sup>.

Jak echo powtarza się w tych rozważaniach Andrzeja Rudominy jezuickie zawołanie „ad maiorem Dei gloriam”, umieszczone w tekście aż dwięciokrotnie. Rozpoczyna ono cały list, brzmi niemal w każdym punkcie argumentacji na rzecz wyjazdu na misję, towarzyszy sformułowanej na końcu prośbie. Tym samym Rudomina podkreśla, że jego osobiste pragnienia czy ambicje są (tak jak i on sam) zaledwie narzędziem, które może zostać wykorzystane do realizacji Bożego planu zbawienia. I choć tym razem nie przekonał jeszcze w pełni generała, choć musiał ponownie pisać pełen żaru i pokory list, jednak ostatecznie to właśnie on pierwszy spośród polskich jezuitów stanął jako misjonarz na chińskiej ziemi.

Podobną zgodę od generała zakonu otrzymało zaledwie paru polskich jezuitów: Wojciech Męciński (1598–1643, Kochinchina, Kambodża, Japonia), Michał Piotr Boym (1612–1659, Chiny, Tonkin), Jan Mikołaj Smogulecki (1610–1656, Chiny), Jan Ignacy Lewicki (1608–1646, Chiny, docelowo Tonkin), Gabriel Łętkowski (Lentkowski, 1630–1659, Indie) i Jan Bąkowski (1672–1732, Chiny, Filipiny)<sup>56</sup>, a także Konrad Terpiłowski (1654–1714) i Ignacy Franciszek Zapolski (1645–1703). Ostatni dwaj próbowali dotrzeć do celu drogą lądową przez Rosję. Pierwszy jednak został tam zatrzymany i zawrócony do kraju, drugi na skutek sprzeciwu cara zawrócił z tego samego szlaku i osiadł jako misjonarz w Persji<sup>57</sup>. Stanowią oni zaledwie nikły procent w gronie polskich autorów *Indipetae*, statystycznie trudny nawet do obliczenia, skoro listy Rudominy oraz Lewickiego znalazły się w innej części zbiorów rzymskiego archiwum<sup>58</sup>, a listy Bąkowskiego nie zachowały

---

<sup>55</sup> „Et ex his ita, quamvis breviter Paternitati Vestrae expositis, mihi non videtur posse esse dubium, indicam meam, quam a Paternitate Vestra postulo humiliter, protectionem, ad maiorem Dei gloriam fore”.

<sup>56</sup> Szczegółowe biogramy misjonarzy wraz z wykazem literatury znajdują się w: D.H. Nguyen, *op. cit.*, s. 35–107 (informacje o archiwaliach: s. 293–297); J. Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013, s. 219–318. Gabriel Łętkowski jest w tym gronie postacią najbardziej tajemniczą. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach* (s. 388) podaje jedynie, że urodził się około 1630 roku na Białorusi, do Towarzystwa Jezusowego wstąpił w Wilnie 8 lipca 1648 roku, był zatem członkiem Prowincji Litewskiej. Studiował teologię w Rzymie, a następnie pracował na misji w Indiach, gdzie zmarł 3 sierpnia 1659 roku w Madurze (Malabar).

<sup>57</sup> J. Konior SJ, *op. cit.*, s. 184.

<sup>58</sup> W trakcie kwerendy w ARSI udało mi się odnaleźć zarówno teksty *Votum Obedientiae* (FG 732, vol. 1, n. 220) oraz *Votum Missionis* Jana Ignacego Lewickiego, jak i jego *Litterae Indipetae*, datowane w Collegium Romanum 23 lipca 1638 roku (FG 741, vol. 10, n. 179, Provincia Italia).

się (a przynajmniej nie zostały dotychczas odnalezione)<sup>59</sup>. Nie wiadomo też, ile listów ilu autorów niefigurujących na dotychczasowej liście 114 nazwisk nie zachowało się do naszych czasów. Z dużą dozą niedokładności można zatem mówić o mniej więcej 3–5% skuteczności podań polskich jezuitów o udział w dalekowschodniej misji.

Obliczenia te należy wszakże oceniać, biorąc pod uwagę położenie geopolityczne Prowincji Polskiej i Prowincji Litewskiej oraz niemal całkowite wykluczenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów z kręgu europejskiej polityki kolonialnej<sup>60</sup>, a także porównując je z osiągnięciami innych jezuickich prowincji. Przede wszystkim wedle ustaleń uczonych wśród 1714 jezuitów, którzy opuścili Lizbonę przed 1725 rokiem, aż 1093 (czyli blisko 64%) było Portugalczykami<sup>61</sup>, co prowadzi do wniosku, że wszystkie pozostałe prowincje Towarzystwa uczestniczyły w misjach zamorskich w znacznie bardziej ograniczonej skali. Christoph Nebgen, autor monograficznego opracowania<sup>62</sup> poświęconego *Litterae Indipetae* powstałym na obszarze Prowincji Górnej Niemieckiej, Górnej i Dolnej Reńskiej (to jest trzech z pięciu niemieckojęzycznych prowincji Towarzystwa), po przeanalizowaniu 1387 listów autorstwa 612 jezuitów obliczył, że pomyślnie proces selekcji przeszło tam zaledwie 11% kandydatów, z czego dodatkowo 15% nigdy nie dotarło do celu swej misji, gdyż zmarli w drodze na skutek chorób, katastrof morskich lub ataku piratów. Z kolei Noël Golvers, który badał listy *Indipetae* z Prowincji Flandro-Beligijskiej, odnotował, że choć zgodę generała otrzymało 10% aplikujących, to jednak na misję wyjechała ostatecznie tylko połowa z nich, czyli 4 osoby (5% petentów)<sup>63</sup>. Jeśli weźmiemy ponadto pod uwagę fakt, że wśród zachowanych w Archivum Romanum Societatis Iesu *Litterae*

---

<sup>59</sup> W wypadku Jana Bąkowskiego poza znanymi wcześniej dokumentami (cf. Duc Ha Nguyen, *op. cit.*, s. 297) udało mi się jedynie odnaleźć w dokumentach Prowincji Austriackiej, której formalnie Bąkowski był członkiem, gdyż wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Wiedniu, list wysłany przez niego z Kantonu z datą 18 listopada 1722 roku (FG 755, vol. 24, n. 520).

<sup>60</sup> Zamorskie kolonie w Gambii (Afryka) i Tobago (Ameryka Południowa) stworzył co prawda książę Jakub Kettler (1610–1682), władca Kurlandii i Semigalii, pozostający wobec Rzeczypospolitej w stosunku lennym (cf. M. Arpad-Kowalski, *Kolonie Rzeczypospolitej*, Warszawa 2005), jednak oficjalnie Polska nie była w te działania zaangażowana i nazywanie zamorskich posiadłości Kurlandii „polskimi koloniami” wydaje się nadużyciem.

<sup>61</sup> A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur Deutschen Biographie*, Freiburg in Breisgau 1899, s. 9.

<sup>62</sup> Ch. Nebgen, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg 2007.

<sup>63</sup> N. Golvers, „*Litterae Indipetae*” from the Jesuit Provincia Flandro-Belgica 1640/1660–1700, w: *Light as a Candle. Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E.*, red. R. Malek SVD, G. Criveller PIME, Sankt-Augustin-Nettetal 2010, s. 226.

*Indipetae* polskie listy stanowią zaledwie około 1,5%, należy mówić o sporym sukcesie, skoro obok Portugalczyków, Włochów, Hiszpanów, Niemców, Austriaków, Belgów czy Francuzów na Daleki Wschód dotarli również Polacy<sup>64</sup>.

Interesujące w tym kontekście wydaje się pytanie, jakie czynniki zadecydowały, że generał wyróżnił swym wyborem właśnie tych jezuitów. Odpowiedzi na nie należy poszukać w dokumentach Towarzystwa Jezusowego, w płynących z Dalekiego Wschodu listach od misjonarzy oraz w samych *Litterae Indipetae*.

---

<sup>64</sup> Pełną listę misjonarzy pracujących w Chinach po raz pierwszy opublikował Philippe Couplet, belgijski jezuita i misjonarz w Państwie Środka, w wydany w 1686 r. *Catalogus Patrum Societatis Jesu, qui post obitum S. Francisci Xaverii primo saeculo, sive ab anno 1581 usque ad 1681 in Imperio Sinarum Iesu-Christi fidem propagarunt*. Każde ze 105 nazwisk opatrzone jest tam informacją o narodowości danego misjonarza, datą jego przybycia do Chin, obszarze działalności, opublikowanych dziełach i ważnych dokonaniach oraz datą śmierci i miejscem pochówku. Spośród polskich jezuitów brakuje na tej liście Jana Lewickiego, zapewne dlatego, że jego pobyt w Makau miał charakter przejściowy i służył zdobyciu umiejętności językowych do pełnienia posługi w Tonkinie. Natomiast przy Andrzeju Rudominie podano błędnie, że był Portugalczykiem – *Lusitanus* (s. 33).



lacuit Deo segregare n  
claret nomen Filij sui in  
vobis paruit regere soci  
r: pndre vobem integris  
natio Societatis Anno.  
n initio nascentis Societatis  
ese maxime de pbenim n  
expeditur voluntatem  
impetata ad id post fin  
inter paperis et penicu  
r. Ecce ego Dominus me  
V ad illas sequeres Ceh  
teologia quantum inchoo  
on coram Sanctissimo onca  
b. Pederha M. R. V. V.

## Pars IV

# Kwestia wieku i pochodzenia, czyli autorzy *Indipetae*

**N**im na podstawie lektury polskich *Litterae Indipetae* spróbujemy ustalić, kim byli ich autorzy, należy rozważyć, kto mógł zostać jezuita, ponieważ przyjęcie do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego było *de facto* pierwszym etapem eliminacji przyszłych misjonarzy. To w tym momencie zapadały bowiem wstępne decyzje odnośnie do potencjalnych funkcji, jakie kandydujący mężczyzna mógł następnie pełnić w zakonie – czy pragnął zostać koadiutorem<sup>1</sup>, scholastykiem<sup>2</sup> czy profesem<sup>3</sup>, czy może nie miał jeszcze wyrobionego w tej kwestii zdania (*indifferens*).

### Kto mógł zostać jezuitą?

Wymogi stawiane kandydatom określały bardzo ściśle *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, opisujące w rozdziale II części pierwszej profil pożądanego kandydata. Wstępne założenie miało charakter bardzo ogólny:

<sup>1</sup> W zakonie jezuitów istniały dwa rodzaje koadiutorów. Koadiutorzy w sprawach doczesnych (*coadiutores temporales*), czyli bracia zakonni, spełniali obowiązki związane z administracją i funkcjonowaniem domów zakonnych. Wstępując do zakonu, niejednokrotnie nie mieli oni żadnego wykształcenia, a nawet byli analfabetami, mieli natomiast wyuczony zawód, który częstokroć mogli w zakonie nadal wykonywać. Natomiast koadiutorzy duchowni (*coadiutores spirituales*) byli to księża posiadający wykształcenie raczej praktyczne niż teoretyczne, często po skróconym kursie teologii, których zadaniem w zakonie było między innymi słuchanie spowiedzi, głoszenie kazań, nauczanie katechizmu i sprawowanie mniej odpowiedzialnych urzędów. Koadiutorzy obu rodzajów mieli nade wszystko wspierać profesów w ich pracy apostołskiej, cf. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ, Kraków 2004, s. 286–287.

<sup>2</sup> Scholastyk to kleryk lub ksiądz, który po zakończeniu nowicjatu złożył pierwsze śluby zakonne, ale nie złożył ślubów końcowych.

<sup>3</sup> Profesem zostawał ten zakonnik, który po ukończeniu studiów teologicznych i odbyciu specjalnej próby złożył profesję czterech ślubów. Profesi są głównymi członkami Towarzystwa, a dopuszczenie do profesji zarezerwowane było dla osób wybitnych pod względem duchowego wyrobienia i przygotowania intelektualnego.

O tych, którzy mają być przyjęci, można ogólnie powiedzieć, że im bardziej będą ubogaceni naturalnymi i wpojonymi darami Bożymi, pomocnymi w szerzeniu służby Bożej według Instytutu Towarzystwa, a także im bardziej staną się przejrzysti dzięki bardziej niezawodnym próbom, tym bardziej będą się nadawać do przyjęcia<sup>4</sup>.

Kolejne paragrafy uszczegóławiały te wstępne założenia, postulując, by w zakresie zalet ducha kandydaci na koadiutorów byli prawego sumienia, spokojni, łagodni, rozmiłowani w cnocie i doskonałości, skłonni do pobożności i chętni do wypełnienia „losu Marty”<sup>5</sup> w Towarzystwie. Ci zaś, którzy aspirowaliby do kapłaństwa lub studiów wyższych, powinni ponadto wykazywać się już pewną wiedzą (lub przynajmniej zdolnością do jej przyswajania), dobrą pamięcią i dodatkowymi uzdolnieniami przydatnymi do wspomagania Towarzystwa oraz zdrowym rozsądkiem. Wśród przymiotów zewnętrznych wymieniano miłą powierzchowność (pomagającą w nawiązywaniu relacji z ludźmi), zdrowie, odpowiedni wiek<sup>6</sup> i siły niezbędne do prac fizycznych, a także dar wymowy – nieodzowny w pracy ewangelizacyjnej i kaznodziejskiej. Natomiast szlachetne pochodzenie czy bogactwo kandydata uznane zostały za niewystarczające, jeśli brakuje mu pozostałych zalet, oraz za zbędne, jeżeli tymi zaletami się odznacza.

Istniała wszakże również długa lista przeszkód uniemożliwiających wstąpienie do Towarzystwa. Niektóre, jak wcześniejsze odstępstwo od Kościoła katolickiego, popełnienie zabójstwa, ściągnięcie na siebie niesławy poprzez dopuszczenie się grzechów ciężkich, wcześniejsze śluby zakonne, małżeństwo lub prawne niewolnictwo stanowiły powód do nieodzownego wykluczenia kandydata. Do przeszkód kardynalnych (*impedimenta essentialia*) zaliczano także, co ciekawe, notoryczne lub powracające bóle głowy, mogące wpływać na zdrowy osąd przyszłego jezuitę. Wśród przeszkód drugorzędnych, czyniących kandydatów mniej zdatnymi, a czasem wręcz niezdatnymi do służby Bożej, *Konstytucje* wymieniają namiętności i grzeszne nałogi nierokujące nadziei na poprawę, nieczyste intencje związane ze

---

<sup>4</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków-Warszawa 2006, cz. I, § 147, s. 87. Dalsze zalecenia *ibidem*, § 148–189, s. 87–95.

<sup>5</sup> Jest to nawiązanie do ewangelicznej opowieści o spotkaniu Jezusa w Betanii z Martą i Marią, siostrami Łazarza (Łk 10, 38–42). Marta została tam przedstawiona jako osoba praktyczna, odpowiedzialna, krzątająca się wokół goszczącego w ich domu Jezusa i posługująca mu, jednak nieznajująca czasu na kontemplację, w przeciwieństwie do jej siostry Marii, zasluchanej w słowa Nauczyciela, porzucającej na czas jego obecności wszelkie inne zajęcia.

<sup>6</sup> Pierwotnie granice wieku dla wstępujących do nowicjatu zakresłono między 14 a 50 rokiem życia. Z czasem wprowadzono w tej kwestii przesunięcia, wymagając, by wstępujący do nowicjatu miał ukończone 17 lat.

wstąpieniem do zakonu, niestałość, słabość ducha, skłonność do zabobonu, brak uzdolnień umysłowych, analfabetyzm, wrodzoną wadę wymowy, brak zdrowego rozsądku, upór, wiek zbyt młody lub zbyt podeszły, chorobę, niespłacone długi, jak również kalectwo i znaczną brzydotę. Ostatnie punkty uzasadniano przekonaniem, że widoczne kalectwo (wrodzone czy też nabyte) nie pozwala w godny sposób sprawować posługi ołtarza i nie jest budujące dla bliźnich. Niemniej jednak, gdy jakiegokolwiek wymienione powyżej braki (włącznie z fizycznymi) były zrównoważone innymi przymiotami, przyjmujący miał prawo aprobować kandydaturę, mając zawsze na uwadze dobro powszechne stawiane ponad dobrem jednostkowym. W praktyce pocerniałe zęby, szpecące blizny czy brak oka stały się niejednokrotnie czynnikiem uniemożliwiającym przyjęcie do jezuickiego nowicjatu, podobnie jak niskie pochodzenie, rzutuące na dotychczasowe wykształcenie i możliwości intelektualne kandydata. Z założenia też odmawiano wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego mężczyznom pochodzenia żydowskiego lub muzułmańskiego (w latach 1594–1945)<sup>7</sup>.

Zasady przeprowadzania egzaminu sprawdzającego kandydatów do życia zakonnego określił szczegółowo Giovanni Argenti (1561–1626), wizytator Polski i Litwy, a zatwierdził superior generalny Claudio Acquaviva. W szczegółowym badaniu kandydatowi należało zadać 14 pytań o pochodzenie, wiek, wyznanie, rodziców, rodzeństwo, odebraną naukę, dotychczasową pracę, przebyte choroby, rozeznanie powołania, znajomość języków oraz ustalić, czy w jego przypadku nie zachodzi żadna z głównych przeszkód do wstąpienia do zakonu<sup>8</sup>.

Lektura tekstu egzaminów nowicjackich przeprowadzonych w kolegium jezuickim w Braniewie, a więc w *Alma Mater* polskiego szkolnictwa jezuickiego funkcjonującej od 1564 roku, pozwala wysnuć wnioski na temat pochodzenia i statusu pierwszych polskich członków Towarzystwa Jezusowego<sup>9</sup>. Pochodzili oni z miast, miasteczek i wsi rozrzuconych po całym obszarze Rzeczypospolitej Obojga Narodów, z Wilna, Krakowa,

---

<sup>7</sup> Analizując te warunki, Luke Clossey stwierdził, że nawet Jezus Chrystus miałby problem ze wstąpieniem do własnego Towarzystwa: „Even if he had not been a Jew, his problematic legitimacy of birth and a marked lack of social respectability would have allowed Jesus himself to be admitted to His own Society only as an exception”, cf. L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press 2010, s. 27.

<sup>8</sup> Szerzej o egzaminie nowicjackim pisze Justyna Łukaszevska-Haberkowa we wstępie do edycji tekstów *Examina novitiorum* z Braniewa, cf. *Examina novitiorum (Egzaminy nowicjuszów) jezuitów z Braniewa z lat 1569–1574*, wstęp i oprac. J. Łukaszevska-Haberkowa, Kraków 2012, s. 8–13.

<sup>9</sup> Ustalenie na ten temat w: J. Łukaszevska-Haberkowa, *The First Generation of Jesuits in Poland and the Development of Missions*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies” 59 (2011), s. 205–213.

Drohobycza, Zakroczymia, Przemyśla, Klonowic na Kujawach, Zębowa na Pomorzu i innych. Jako swoją ojczyznę częściej zresztą identyfikowali rodzinną miejscowość czy region niż Polskę lub Litwę. Podobny przegląd miejscowości rozproszonych w Prowincji Polskiej i Litewskiej Towarzystwa Jezusowego znajdziemy później w *Litterae Indipetae*. Listy z prośbami o zamorskie misje płynęły bowiem z niemal wszystkich miejsc, gdzie bytowali jezuici – zarówno z dużych ośrodków zakonnych, takich jak Kraków, Poznań, Jarosław czy Kalisz, jak i z małych stacji czy domów misyjnych, na przykład z Bobrujska, Grudziądza, Wałcza, Witebska, Pińska czy Nowogródka<sup>10</sup>.

Wśród kandydatów na nowicjuszy niewielu było przedstawicieli rodów magnackich czy zamożnej szlachty. Przeważali synowie drobnej szlachty i mieszczaństwa, synowie kupców, rzemieślników i samodzielnych, choć ubogich właścicieli ziemskich. Stąd wynikał fakt, że około 25% kandydatów przyznawało się do braku umiejętności czytania i pisania, co znajduje potwierdzenie w ustaleniach historyków, według których zaledwie 30% ubogiej szlachty w Polsce tego okresu było piśmienne, gdyż na edukację (domową lub w szkołach publicznych) mogli sobie pozwolić tylko przedstawiciele zamożnych warstw społeczeństwa<sup>11</sup>. Regułą było, że nieumiejący pisać nowicjusze zostawali koadiutorami ziemskimi – braćmi odpowiedzialnymi za sprawowanie codziennych obowiązków w placówkach zakonnych. Braki w edukacji uzupełniali zresztą przynajmniej w podstawowym wymiarze już po wstąpieniu do zakonu, jednocześnie z formacją duchową, która również ich nie pozostawiała obojętnymi na sprawy misji zamorskich. Dowodzą tego znajdujące się w zbiorze polskich *Indipetae* listy napisane właśnie przez braci zakonnych: Krzysztofa Gniewosza, Ignacego Herlachera<sup>12</sup>, Tomasza Huettera<sup>13</sup>, Stanisława Iwanowskiego<sup>14</sup> oraz Stanisława Jasińskiego. Ten ostatni pisał do generała w 1647 roku z prośbą o misję w Tartarii i jest to jedyny w zbiorze list napisany w języku polskim<sup>15</sup>. W staraniach swych byli oni niejednokrotnie równie wytrwali jak zakonnicy ze święceniami kapłańskimi. Na przykład Krzysztof Gniewosz w liście wysłanym z Krakowa 15 listopada 1641 roku, prosząc o skierowanie na misję do Państwa Środka, przypomina, że tę samą prośbę kierował już do przełożonego pięć lat wcześniej, a teraz ponawia ją z nadzieją, że będzie mógł służyć wspar-

---

<sup>10</sup> Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006, s. 130, wykres 3.4.

<sup>11</sup> J. Łukaszewska-Haberkowa, *op. cit.*, s. 210.

<sup>12</sup> Pol. 79, f. 239–239v.

<sup>13</sup> Pol. 79, f. 243–243v i 257–257v.

<sup>14</sup> Pol. 79, f. 232–232v.

<sup>15</sup> Pol. 79, f. 54–55v.

ciem Czcigodnym Ojcom – misjonarzom w Chinach<sup>16</sup>. Dwa listy wysłał także Tomasz Huetter z kolegium w Sandomierzu, który miał nadzieję na udział w ewangelizacji Indii. Jednak żaden z braci zakonnych na misję nie wyjechał.

Pozostaje pytanie, czy ich nadzieje były w jakimś stopniu uzasadnione? Duc Ha Nguyen podkreśla, że „jeśli nie ukończyli studiów teologicznych, jeśli nie mieli jeszcze święceń kapłańskich, to nie mogli spodziewać się aprobaty swej kandydatury”<sup>17</sup>. Wydaje się to o tyle uzasadnione, że tylko zakonnik mający święcenia kapłańskie mógł wypełniać na misjach obowiązki przewodnika Chrystusowej trzody, a przede wszystkim udzielać sakramentu chrztu. Tymczasem Liam M. Brockey pisze, że w statystycznej grupie 10–12 jezuitów wypływających rokrocznie z Lizbony do Azji 1/3 stanowili księża, natomiast pozostałe 2/3 – scholastycy i koadiutorzy<sup>18</sup>. Część zakonników wypływała bowiem na misję zaraz po ukończeniu nowicjatu. Pełnili oni początkowo funkcje pomocnicze (na przykład w czasie żeglugi to oni troszczyli się o przygotowanie posiłków i sprawowanie opieki nad chorymi), a swoje wykształcenie uzupełniali w zamorskich kolegiach Towarzystwa i tam przyjmowali ostatnie święcenia. Wydaje się jednak, że wypływającymi na misję koadiutorami byli głównie Portugalczycy, natomiast kandydaci pochodzący z innych prowincji musieli legitymować się ukończonymi studiami teologicznymi<sup>19</sup>. Nie było to wszakże regułą, gdyż w gronie przybyłych w 1578 roku do Indii jezuitów był również włoski *coadiutor temporalis*, Giovanni Gerardino, który w kolegium św. Pawła w Goa objął obowiązki zakrystiana<sup>20</sup>. W Chinach z kolei w późniejszym okresie funkcję koadiutorów ziemskich pełnili miejscowi zakonnicy, z czasem dopiero dopuszczeni do święceń kapłańskich. Kwestia możliwości aplikowania o wyjazd na misję wśród braci zakonnych pozostaje więc w pewien sposób otwarta. Jest natomiast pewne, że kandydat nie musiał być profesem i swoją formację

---

<sup>16</sup> Pol. 79, f. 20–20v. Wzmiankowany tu wcześniejszy list nie zachował się.

<sup>17</sup> D.H. Nguyen, *op. cit.*, s. 134.

<sup>18</sup> L.M. Brockey, *Root and Branch: The Place of the Portuguese Jesuits in the Early Modern China Mission*, w: *In the Light and Shadow of an Emperor. Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*, red. A.K. Wardęga SJ, A. Vasconcelos de Saldanha, Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 237. Dane te są oczywiście płynne. Na przykład na trzech okrętach, jakie opuściły Lizbonę 8 lipca 1546 roku, płynęło pięciu ojców i czterech braci, cf. J. Wicki, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758*, „Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte” 7 (1967), s. 269.

<sup>19</sup> Niemniej jednak w zachowanych w ARSI *Litterae Indipetae* znajduje się więcej listów wysłanych przez koadiutorów ziemskich, zob. listy cytowane przez: A. Vantard, *Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe–XVIIIe siècles*, „Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest”, 116–3 (2009), s. 17, 20.

<sup>20</sup> R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford University Press 2010, s. 39.

niejednokrotnie kończył dopiero w czasie misji, jak to było w przypadku Michała Boyma, który uroczystą profesję czterech ślubów złożył dopiero w Makau 15 sierpnia 1649 roku<sup>21</sup>.

Jakie zatem warunki powinien był spełniać jezuita starający się o skierowanie na misję zamorską? Okazuje się, że wskazówki w tym względzie nie były równie szczegółowe, jak oczekiwania wobec nowicjuszy, choć bez wątplenia ostatecznemu wyborowi przyświecały słowa z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 20, 16): „Multi enim sunt vocati, pauci vero electi” („Wielu zostało powołanych, ale tylko nieliczni wybrani”).

## Idealny kandydat na misjonarza

Najogólniejsze wytyczne dotyczące doboru kandydatów na misje znajdują się w części siódmej *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*, zatytułowanej *Rozdzielenie prac w winnicy Pańskiej wśród członków Towarzystwa ku pożytkowi bliźnich*. Zakładają one przede wszystkim, że należy starać się dobrać misjonarzy do warunków panujących w danej placówce misyjnej, by mogli oni przynieść jej największy pożytek. Potem zaś następuje szczegółowe wyliczenie:

[...] do prac poważniejszych i takich, w których bardzo istotne jest, żeby nie popełniać błędu, [...] należy wysłać ludzi bardziej dobranych i takich, którym można bardziej zaufać.

Do zadań, które wymagają większych sił fizycznych, wysłać trzeba ludzi mocniejszych i zdrowszych.

Tam, gdzie istnieje więcej niebezpieczeństw dla duszy, trzeba wysłać ludzi pewniejszych i bardziej wypróbowanych w cnocie. [...]

Do obcowania z ludźmi wybitnymi, subtelными i wykształconymi bardziej nadają się tacy, którzy są również wyposażeni w szczególne talenty i wiedzę. Tacy bowiem podczas wykładów i rozmów będą mogli służyć większą pomocą.

Do obcowania z ludem ci się zazwyczaj nadają, którzy mają dar głoszenia kazań i słuchania spowiedzi<sup>22</sup>.

Ważnym uzupełnieniem tychże instrukcji były dodatkowe wskazówki sformułowane przez Ignacego Loyolę, przeznaczone dla Luisa Gonçalves da Cãmara (1518–1575), rektora kolegium jezuickiego w Coimbrze<sup>23</sup> – uczelni

<sup>21</sup> ARSI, Lus. 6, f. 269–270.

<sup>22</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...*, cz. VII, 624, s. 217.

<sup>23</sup> Luis Gonçalves sprawował tę funkcję przez mniej niż rok, gdyż popadł w konflikt z prowincjałem Simão Rodriguesem, który dymisjonował go i kazał objąć stanowisko kucharza, by nauczyć go znaczenia ignacjańskiego terminu „pokora”. Niemniej wkrótce pełnił znowu istotne funkcje w zakonie, między innymi jako asystent generała do spraw

formującej znakomitą większość misjonarzy narodowości portugalskiej, która także była miejscem przygotowania dla wybranych już kandydatów z innych prowincji, czekających niekiedy przez długie miesiące na wypłynięcie floty indyjskiej. Loyola stwierdza w tym liście między innymi, że misja otrzymana od superiora nie może przekraczać właściwych możliwości i sił, jezuita powinni ze swojej misji apostołskiej przynosić mały, ale pewny owoc, osoby dojrzałe, mocne i zintegrowane mogą wyruszyć bardziej wolne, natomiast osobom słabym lepiej nie ufać, ponieważ mogą nie wytrzymać ciężaru obowiązków<sup>24</sup>.

Zapewne te ogólne kryteria były znane aplikującym jezuitom, natomiast ich uszczegółowienie znajdowało swoje uzasadnienie w pragmatyce i praktyce. Francuski jezuita Emeric Langois de Chavagnac (1670–1717) po trzech miesiącach pobytu w Chinach wyjaśniał w liście współbratu w Francji, co wedle jego spostrzeżeń czyni idealnego kandydata na misjonarza w tym odległym kraju. Wymienia tu przede wszystkim całkowite oddanie się miłości do Chrystusa, umiejętność przystosowania się do zupełnie odmiennego klimatu, obyczajów, stroju i jedzenia, spokojny charakter, cierpliwość i zdolność znoszenia tamtejszego wolnego sposobu bycia oraz naturalnej indolencji miejscowej ludności, a ponadto zdolności językowe, gdyż na naukę języka chińskiego trzeba poświęcać przez pierwszych kilka miesięcy po osiem godzin dziennie<sup>25</sup>. Były to spostrzeżenia osoby, która osobiście doświadczyła wszystkich trudności, jakie czekały na europejskich misjonarzy w Państwie Środka.

Obserwacje Emerica Langois de Chavagnac pokrywały się wszakże w pełni z oczekiwaniami, jakie wobec kandydatów na misjonarzy miał generał zakonu. Gorliwość i oddanie sprawie misji musiały się w tym wypadku łączyć z odpowiednim przygotowaniem teoretycznym, praktycznym i fizycznym. Do najważniejszych kryteriów należały bowiem wiek i stan zdrowia kandydata – ani zbyt młodzi (poniżej 25 roku życia), ani zbyt dojrzały jezuita (powyżej 46 roku życia) nie mogli liczyć na zgodę generała<sup>26</sup>. Reguła

---

Prowincji Portugalskiej oraz rektor kolegium w Niemczech, cf. A. Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*, Stanford University Press 1996, s. 82.

<sup>24</sup> Cyt. za: J. Konior, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuitów)*, Kraków 2013, s. 122. Oryginał w: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Roma 1977, s. 651–652.

<sup>25</sup> R. Po-Chia Hsia, *Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1580–1760*, w: *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVIe–XVIIIe siècle*, red. Ch. de Castelnau-L'Estoile et alii, Casa de Velázquez, 2011, s. 211.

<sup>26</sup> D.H. Nguyen, *op. cit.*, s. 134. Badający formację misyjną jezuitów z kolegium w Coimbrze L.M. Brockey podkreśla, że większość portugalskich misjonarzy opuszczała Europę właśnie około 25 roku życia. Część natomiast wyjeżdżała na misję jeszcze przed ukończeniem pełnego kursu teologii, który uzupełniała następnie w kolegiach w Goa lub Makau. Dopiero pełny czteroletni kurs teologii spekulatywnej dopełniał ich formację

ta znajduje odbicie w polskich *Indipetae*, w których średni wiek autorów w momencie napisania pierwszego listu to mniej więcej 34 lata. Najmłodszy z aplikujących – Świętosław Zygmunt Niwicki (1640–1702) – miał 16 lat, gdy pisał swą pierwszą prośbę. Najstarszy – Ignacy Józef Diertins (1626–1700) – miał wówczas 63 lata. Żaden z nich na misję nie wyjechał. Zgodę otrzymywali bowiem mężczyźni w wieku pośrednim – już na tyle dojrzałym, by sprostać zadaniu niesienia wiary Chrystusowej z należnym jej dostojenstwem, lecz jeszcze na tyle młodzi, by fizycznie wytrzymać niedogodności podróży i codziennego życia na obczyźnie.

Mając tę świadomość, aplikujący o wyjazd zakonnicy niejednokrotnie wspominają w swoich listach, ile mają lat. Czasem są to stwierdzenia bezpośrednio. Na przykład Paweł Kostanecki (1624–1695) w drugim ze swych zachowanych listów, datowanym 16 lutego 1669 roku, pisze:

Kończę teologię, mam 28 lat, nie znajduję w sobie niczego, co mogłoby stanowić wymówkę, bym nie podążył za wezwaniem od Boga – w każdym razie nie byłbym nieprzydatny w tak wielkim dziele<sup>27</sup>.

A Jan Wolski, który pragnął pełnić posługę misyjną w Laponii, podając swój wiek, podkreśla, że poświęcił już na przygotowanie do misji kilka lat:

Mam 29 lat, a od kilku już przygotowywałem się do tej drogi. W przyszłości będę jeszcze bardziej gotowy, ukończywszy studia teologiczne, gdy poznam, że uzyskałem to, o co pokornie proszę Waszą Wielebność<sup>28</sup>.

Każde z przywołanych stwierdzeń ma za zadanie podkreślić młodość aplikującego kandydata, równoznaczną z jego fizyczną sprawnością, a jed-

---

(taki kurs przeszli wszyscy bez mała misjonarze w Chinach), toteż do podjęcia posługi misyjnej byli gotowi dopiero około 30 roku życia („most of them were in their late twenties or early thirties at the time they were ready to join the mission”), cf. L.M. Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*, Harvard University Press 2007, s. 213. Odnośnie do górnej granicy wieku kandydatów na misjonarzy można przypuszczać, że w późniejszym okresie istnienia Towarzystwa Jezusowego (już po jego kasacji w 1773 roku i przywróceniu do istnienia w roku 1814) kryteria dotyczące wieku misjonarzy zostały rozluźnione. Wpływ dwóch stuleci pozwolił wszakże na znaczący rozwój medycyny, wydłużenie średniego okresu ludzkiego życia oraz skrócenie czasu podróży między Europą a terenami misji zamorskich, co znacząco wpłynęło na bezpieczeństwo misjonarzy. Dlatego na przykład o. Jan Beyzym (1850–1912, późniejszy błogosławiony) mógł wyjechać na misję na Madagaskar, mając 48 lat.

<sup>27</sup> Pol. 79, f. 107: „Theologiam finio: annum aetatis 28. ago: nihil habeo, quod me aliquomodo excusabilem reddat, si Deum vocantem me sequar: nec saltem undequaque ad tantum opus ineptus sum”.

<sup>28</sup> Pol. 79, f. 44: „Annum ego 29. Per aliquot annos me ad hoc iter praeparavi, paratior in futurum existam, per reliquum tempus Theologiae, ubi me, id quod humiliter ab Admodum Reverenda Paternitate Vestra peto, obtinuisse cognovero”.

nocześnie uwypuklić jego dojrzałe przygotowanie do upragnionej misji, wynikające z lat poświęconych na formację duchową i naukową. Warto zwrócić uwagę, że w obu cytowanych listach zakonnicy, podając swój wiek, zaznaczali, na jakim etapie kształcenia znajdowali się w danym momencie. Inni piszący również bardzo często podkreślali, że rozpoczynają lub kończą czwarty, ostatni rok studiów teologicznych. Wiedzieli bowiem, że chwila ukończenia studiów otwiera przed nimi nowe możliwości, jest ważnym momentem dokonania wyboru dalszej duchowej drogi. Dlatego też aplikujący zakonnicy często zamiast podawać swój wiek, wspominają raczej, który rok studiów już zakończyli i jakie mają dalsze plany naukowe, mierzą czas kolejnymi święceniami lub probacjami, podkreślając swoją dojrzałość duchową oraz ściśle wpisanie własnego życia w strukturę zakonu. Na przykład Michał Piotr Boym zaznacza w pierwszym ze swych wielu zachowanych listów, że wkrótce zostanie księdzem, gdyż rozpoczął już czwarty rok studiów, a świadomość tego potęguje narastającą w nim od lat chęć naśladowania Franciszka Ksawerego<sup>29</sup>.

W wypadku misji w Chinach kryterium wieku nabierało szczególnego znaczenia od początku istnienia wspólnoty jezuickiej w Państwie Środka. Alessandro Valignano, prosząc w 1579 roku superiora prowincji indyjskiej o przysłanie do Makau odpowiednio wykwalifikowanych misjonarzy w celu nauki języka chińskiego, wymienił z imienia Michele Ruggieriego, podkreślając wśród predestynujących go do tego celu cech przede wszystkim stosowny wiek. Ruggieri liczył sobie wówczas 35 lat i był najstarszym wśród przebywających na Dalekim Wschodzie jezuitów, podczas gdy jego towarzysze podróży do Indii i przyszli współpracownicy w Chinach – Matteo Ricci i Francesco Pasio – mieli wtedy odpowiednio 27 i 25 lat<sup>30</sup>. Valignano był bowiem przekonany, że dojrzały misjonarz zostanie przez Chińczyków przyjęty lepiej niż młodzieniec.

Niemniej jednak dobra kondycja fizyczna była misjonarzowi wręcz nieodzowna. Płynących na Daleki Wschód jezuitów czekały przecież wszelkie uciążliwości związane z wielomiesięczną żeglugą wokół Afryki: zepsuta, racjonowana żywność, brak świeżej wody, choroby (przenoszone częstokroć przez członków załogi, rekrutowanych wśród skazańców w portugalskich więzieniach), pożary wywołane zaproszeniem ognia, tropikalne upały i nawałnice, sztormy, mielizny i rafy, napaści piratów, wreszcie zatonięcie okrętu<sup>31</sup>. A i cel podróży nie napawał otuchą: wilgotny klimat, pożywie-

---

<sup>29</sup> Pol. 79, f. 7–7v.

<sup>30</sup> L.M. Brockey, *Journey to the East...*, s. 30, 431.

<sup>31</sup> Realia podróży misjonarzy udających się na Daleki Wschód przedstawił między innymi: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 23–67. Timothy Brook stwierdza, że wiek XVII w historii żeglugi dalekomorskiej stał się stuleciem wielkich

nie całkowicie odmienne od europejskiego, inna flora bakteryjna, trudne niejednokrotnie warunki higieniczne, wszystko to zbierało ponure żniwo wśród słabszych organizmów. O rozmiarach niedogodności i niedostatkach podróży morskiej najlepiej świadczą relacje misjonarzy, którym szczęśliwie udało się ją przetrwać. Alessandro Valignano w ten sposób opisał swoje doświadczenia z żeglugi odbytej w 1574 roku:

Niebezpieczeństwa i cierpienia doznane podczas tej wyprawy są olbrzymie i straszne. Pierwsza trudność to ciasnota. [...] Prości ludzie, dla których wygody nie ma żadnych urządzeń, muszą przebywać na pokładzie cały dzień pod palącym słońcem i spać całą noc w chłodzie, gdzie się da. [...] Druga trudność dotyczy jedła i napoju. [...] Trzecia trudność dla ogółu przeciętnych podróżnych wynika z tego, że są oni biedni i zdani na łaskę losu. Wyjeżdżają w podróż nie mając dość odzieży, a to co mają, wkrótce się rozpada na ich grzbietach; okropnie cierpią na niższych szerokościach z powodu zimna i smrodu ich łachmanów. Czwarta trudność jest spowodowana przez ciszę morską przy brzegach Gwinei, co może trwać 40, 50 lub 60 dni. Przez ten czas podróżni niemal oddają z potem swe dusze i znoszą męczarnie z powodu gorąca [...]. Piąta i najgorsza ze wszystkich trudności to brak wody [...] wydzielana w codziennych porcjach jest tak cuchnąca, że nie podobna znieść jej smrodu; [...] Szósta trudność wynika z wszelkiego rodzaju chorób wśród podróżnych, którzy znoszą tysięczną nędzę, zanim umrą lub wyzdrowieją<sup>32</sup>.

Wojciech Męciński, który przetrwał trudne dni rejsu<sup>33</sup>, w liście do siostry pisanym w Goa 20 lutego 1634 roku odnotował, że na statkach, którymi płynął, zmarło w sumie około dwustu osób, w tym trzech jego współbraci z Towarzystwa Jezusowego<sup>34</sup>. Męciński doświadczył w czasie żeglugi także

---

katastrof morskich, co wynikało w znacznej mierze z problemów konstrukcyjnych budowanych wówczas okrętów, które miały co prawda coraz większą ładowność, jednocześnie jednak były coraz gorzej przystosowane do żeglugi przybrzeżnej. Ponadto presja rywalizacji między poszczególnymi państwami prowadziła do swoistych wyścigów – kapitanom okrętów zależało na jak najszybszym pokonywaniu dystansu i dla osiągnięcia tego celu decydowali się na podejmowanie większego ryzyka, zob. T. Brook, *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, New York 2008, s. 192–193.

<sup>32</sup> Cyt. za: J. Brodrick SJ, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego, t. II, Święty Franciszek Ksawery*, Kraków 1969, s. 82.

<sup>33</sup> Męciński wypływał z Lizbony dwukrotnie – 20 kwietnia 1631 oraz 6 marca 1633 roku. Za pierwszym razem niepomyślnie wiatry zepchnęły jego okręt ku wybrzeżom Brazylii, skąd statek musiał zawrócić do Portugalii, a polski jezuita musiał raz jeszcze rozpocząć swą podróż na Wschód.

<sup>34</sup> W. Odyniec, J. Włodarski, *Znajomość cywilizacji chińskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, w: *Chiny w oczach Polaków do XX wieku. Państwo – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2001, s. 37. Jak podają Du Shi-ran i Han Qi, powtarzając narzekania pełniącego funkcję prokuratora Wiceprowincji Chińskiej Philippe'a Coupleta (1623–1693), spośród około 600 francuskich jezuitów podróżujących do Chin morzem swój cel osiągnęło mniej niż 100, cf. Du Shi-ran, Han Qi, *The contribution of French*

wielu innych niebezpieczeństw, służąc pomocą medyczną współpasażerom chorym na szkorbut, żółtą febrę i czerwonkę. Jego okręt omal nie spłonął w wyniku pożaru prochu strzelniczego. Cudem uniknął też roztrzaskania o skały u wybrzeży Mozambiku<sup>35</sup>. A wszystko po to, by u dalekiego kresu swej wędrówki zginąć męczeńsko w Nagasaki w Japonii. Doświadczenia Męcińskiego są tutaj jednak tylko egzemplifikacją pewnej reguły, a nie wyjątkiem. Nie ulega wątpliwości, że z różnych przyczyn śmiertelność wśród żeglujących na Daleki Wschód podróżnych była bardzo wysoka i dotyczyło to w równym stopniu osób świeckich i duchownych.

Wedle szczegółowych obliczeń dokonanych na podstawie spisu wszystkich jezuickich misjonarzy wysłanych z Lizbony do Azji w XVI–XVIII wieku, można stwierdzić, że około 40% z nich na miejsce nie dotarło, umierając *in via*<sup>36</sup>. Każdy rejs na Wschód zbierał swoje ponure żniwo wśród misjonarzy, nawet jeśli byli oni z zasady lepiej wyposażeni i przygotowani do żeglugi niż reszta pasażerów. Razem z wracającym do Chin Nicolasem Trigault, pełniącym funkcję prokuratora misyjnego, płynęło 22 nowych misjonarzy – pięciu z nich spoczęło na dnie oceanu. Z grona 36 misjonarzy towarzyszących w rejsie prokuratorowi misyjnemu Martino Martinie-mu (1614–1661) aż 12 nie dotarło do celu żeglugi. Podobny los spotkał ośmiu z grona 15 towarzyszy kolejnego prokuratora Philippe’a Coupleta (1623–1693). Jezuicki kronikarz historii misji Daniello Bartoli (1608–1685) ujął te ponure statystyki w metaforę corocznej ofiary składanej przez Towarzystwo oceanowi<sup>37</sup>. Była to ofiara dotkliwa, skoro śmierć zabierała zakonników w pełni sił, wykształconych, pełnych oddania i szczególnej gorliwości. Niemniej jednak była to również ofiara, na którą godzono się z pokorą, traktując ją jako element całkowitego podporządkowania woli Boga i dowód najwyższego poświęcenia.

---

*Jesuits to Chinese science in the seventeenth and eighteenth centuries*, „The Impact of Science on Society” 167 (1992), s. 270.

<sup>35</sup> Udało się temu nieszczęściu zapobiec dzięki inicjatywie Męcińskiego, który polecił rzucić do morza kotwicę z przywiązaną do niej relikwią św. Franciszka Ksawerego, co zatrzymało okręt, a przeciwny wiatr oddalił go następnie od niebezpiecznych skał. W trakcie kolejnej żeglugi – z Goa do Makau – Męciński przeżył jeszcze napad Holendrów oraz niewolę, z której szczęśliwie udało mu się zbiec, cf. J. Pertek, *Polacy na morzach i oceanach. Tom I*, Poznań 1981, s. 466–467.

<sup>36</sup> F. Vermote, *Passage Denied! Dangers and Limitations of Jesuit Travel Throughout Eurasia During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum\\_vermote.html](http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum_vermote.html) (dostęp: 11.11.2013).

<sup>37</sup> „Non così gli altri Nostri che seco andavano, de’quali in men di tredici giorni, sepelli cinque in profondo a quel mare. E questo è un de gli annovali tributi, che la Compagnia paga all’ocean: anzi a Dio, e alla propagation della Fede, per cui sola le Provincie nostre d’Europa, mai non si rimangono dal contribuire all’India in gran copia Operari”, cf. D. Bartoli, *Dell’Historia della Compagnia de Giesu: La Cina terza parte dell’Asia*, Roma 1663, s. 699.

Tego ducha pokory wobec mocy i zasadzek oceanu, a jednocześnie wiary w pomyślny rejs pod opieką Matki Bożej znajdujemy w poetyckim tym razem obrazie żeglugi, wyrosłym wszakże nie z osobistego doświadczenia, tylko z opowieści i relacji misjonarzy. Mowa tu o odzie XIX z księgi II *Liryków* Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595–1640), napisanej dla Andrzeja Rudominy wyruszającego w podróż na Daleki Wschód<sup>38</sup>. Nawiazując gatunkowo do antycznego propemptikonu<sup>39</sup>, Sarbiewski żegna się w wierszu z przyjacielem. Jest jednak zaniepokojony z powodu czyhających na niego w czasie podróży morskiej niebezpieczeństw, które rozważa w serii kierowanych do Rudominy pytań. Z konieczności pozostają one bez odpowiedzi – ich adresat wyruszył już przecież do Lizbony, podczas gdy Sarbiewski pisał swoją odę w Rzymie:

A zatem ufny w groźnego Afryka<sup>40</sup>,  
Lśniące przestrzenie burzliwego Nereusa<sup>41</sup>  
I bitwy wiatrów, i władców okrutnych  
eolskiego<sup>42</sup> dworu przezwycięzisz?  
Nie straszny ci mroczny obraz  
nieokiełznanych morskich toni?  
Ani lęk przed oceanem, który  
Trzeba przepłynąć? Ani przed morzem  
Wzburzoną przez niebezpieczne Eurusy<sup>43</sup>?  
Lecz wżgardzisz groźbami Eolii  
Zuchwałej i gniewem morza,  
A przeciwstawne ciosy losu  
Przyjmiesz nie odwracając głowy,  
Z podobnym obliczem,  
Jakie miałeś idąc na przechadzkę  
Wśród murów odpoczywającego Tuskulum<sup>44</sup>,

---

<sup>38</sup> Na temat przyjaźni Sarbiewskiego i Rudominy zob. A.W. Mikołajczak, *Andrzej Rudomina SI and Maciej Kazimierz Sarbiewski SI – the Story of a Friendship*, w: *Following Matteo Ricci*, red. M. Miazek-Męczyńska, A.W. Mikołajczak, P. Zajac OMI, Poznań 2012, s. 162–172.

<sup>39</sup> Propemptikon wywodzi się jako gatunek literacki z poezji aleksandryjskiej. Sarbiewski – nie bez przyczyny nazywany „polskim Horacy” – znał go zapewne z twórczości Kwintusa Horacego Flakkusa, który poświęcił propemptikon swemu przyjacielowi Wergiliuszowi wyruszającemu w podróż morską do Attyki (*Carmen* I, 3), cf. A. Wójcik, *Talent i sztuka. Rzecz o poezji Horacego*, Wrocław 1986, s. 156–157.

<sup>40</sup> Afryk (łac. *Africus*) – wiatr południowo-zachodni.

<sup>41</sup> Nereus – mityczny bóg morski, posiadający dar przemieniania się w różne istoty, wieszczek, ojciec nimf Nereid.

<sup>42</sup> Eolia (łac. *Aeolia*, *Aeolis*) – mityczna wyspa należąca do boga wiatrów Eola (łac. *Aeolus*).

<sup>43</sup> Eurus – wiatr południowo-wschodni.

<sup>44</sup> Tuskulum (Tusculum) – miejscowość położona nieopodal Rzymu, modna w czasach starożytnych jako miejsce wypoczynku Rzymian, upamiętniona w literaturze klasycznej dzięki *Rozmowom tuskulańskim* Cyserona.

czy przez pola leniwego Tyburu<sup>45</sup>,  
czy przez chłodny nurt strumienia Anien<sup>46</sup>? (w. 1–16, tłum. M.MM.)<sup>47</sup>

Poeta nie może się nadziwić, że wszystkie te wyzwania są w oczach Rudominy przyjemnością podobną do spacerów w Tivoli czy przechadzek po Tuskulum, jakie przyjaciele odbyli zapewne wspólnie podczas pobytu w Rzymie. Mimo oporu wiatrów i gróźb bezkresnego morza Andrzej Rudomina musi przez nie przepłynąć, co tak wydatnie podkreśla użyta przez Sarbiewskiego forma participium futuri passivi w poetyckim określeniu „timor aequoris enavigandus” („strach przed morzem, który musi zostać przepłynięty”). Przeniesienie przydawki „enavigandus” z wyrazu „morze” na „strach” sprawia, że adresat wiersza zaczyna postrzegać czekającą go żeglugę nie jako walkę z siłami natury, lecz jako zmaganie z własnymi obawami, z własną słabością. Sarbiewski jest jednak pewien, że przyjaciel wyjdzie z tej próby zwycięsko dzięki sile swego ducha, a ocean się uspokoi za sprawą wstawiennictwa Matki Bożej. Pomny antycznych wzorców, na jakich opierał swój utwór<sup>48</sup>, „polski Horacy” powierza bowiem Rudominę opiece Maryi, przedstawionej tu peryfrastycznie jako „potężna władczyni ziemi i morza” („regina terrarum et pelagi potens”), która uchroni misjonarza od nieszczęść i nie pozwoli, by powierzył swe losy złowróbnym żaglom (w. 25–28). Wierząc w pomyślne zakończenie żeglugi przyjaciela, Sarbiewski pozostaje wierny wyznacnikom gatunkowym propemptikonu, zaczynające się tradycyjnie smutkiem z powodu rozstania (sygnalizowanym tu przez wspomnienie miłych chwil spędzonych wspólnie w Rzymie), kończącego się zaś w atmosferze nadziei na szczęśliwe przybycie do celu.

To wyrażone poetycko przez Macieja Sarbiewskiego przekonanie o możliwości bezpiecznego dotarcia na Daleki Wschód w służbie Chrystusowi, czemu nie powinna przeszkodzić żadna fizyczna słabość, widoczne jest doskonale także w pisanych prozą *Indipetae* polskich jezuitów. Zakonnicy deklarują – z pełną świadomością czekających ich trudów – że nie brakuje im sił ni zdrowia, by podjąć to wyzwanie. Kasper Franciszek

---

<sup>45</sup> Tybur (łac. *Tibur*) – współcześnie Tivoli; miejscowość położona niedaleko od Rzymu, w starożytności popularne miejsce zamieszkania i wypoczynku bogatych Rzymian, słynne między innymi z willi cesarza Hadriana, najrozleglejszej budowli pałacowej czasów starożytnych.

<sup>46</sup> Anien (łac. *Anio*, *Anien*) – współcześnie Aniene; rzeka płynąca ze wzgórz sabińskich, opadająca w Tivoli malowniczymi wodospadami.

<sup>47</sup> Tłumaczenie na podstawie tekstu łacińskiego: M.K. Sarbiewski, *Lycorum libri IV. Epodon liber unus alterque Epigrammatum*, Antwerpia 1632, lib. II, car. XIX *Ad Andream Rudominam e Societatis Iesu. Cum Roma in Lusitaniam abiret in Indiam navigaturus*, s. 74–75.

<sup>48</sup> We wspomnianym powyżej propemptikonie Horacego odpływający Wergiliusz zostaje powierzony opiece Afrodyty, bogini Cypru.

Tausch (1656–1703), wówczas dwudziestosześcioletni, wśród argumentów przemawiających na jego korzyść wymienia w swym liście właśnie dobrą kondycję fizyczną: „Gdybyż było coś, co mogłoby opóźnić, ale dość mam zdrowia, które wraz z krwią gotową do przelania z chęcią pragnę oddać dla mojego Boga”<sup>49</sup>. Podobnie Mikołaj Jan Narmunth (1650–1704), który w momencie napisania listu miał 36 lat, zaznacza: „sprzyja wiek, siły, zdrowie” („favet aetas, vires, sanitas”)<sup>50</sup>. O możliwościach fizycznych, wytrzymałości i sprawności kandydatów na misjonarzy świadczyć mogą także towarzyszące prośbom deklaracje, że aplikujący o wyjazd jezuiti są gotowi pójść na misję nawet pieszo. Choć ten akurat argument mógł się również wiązać z brakiem pieniędzy na podróż, jak pisze na przykład Jan Wolski (1618–1693): „Mam zamiar pójść na piechotę, przy tak skromnych środkach, jakie mogę mieć” („Pedes ire est animus, ideo exiguo sumptu quem habere possum”)<sup>51</sup>. Element ten miał też oczywiście swą retoryczną wagę jako nawiązanie do ubóstwa pierwszych Apostołów<sup>52</sup> oraz założycieli Towarzystwa Jezusowego, pielgrzymujących po Europie w nierzadko skrajnej biedzie<sup>53</sup>.

Nawet ci, którym zdrowia i sił zaczynało brakować, potrafili w swych listach przekuwać swoją słabość w siłę. Z argumentem niedostatków zdrowotnych radzi sobie na przykład Szymon Perovius (1586–1656), który w ponawianych prośbach do generała zaznacza: „Być może to właśnie w tym celu Bóg tego roku przywrócił mi zdrowie, tak że czuję się teraz silniejszy niż przed dziesięciu laty i to tak bardzo, że mógłbym obejść ziemię dookoła, gdyby morza nie stały na zawadzie”<sup>54</sup>. Dla niektórych autorów listów nawet choroba nie wydaje się zbytnią przeszkodą. Na przykład Ignacy Franciszek Zapolski (1645–1703) pisał, że choć niektórzy sugerują, iż dyskwalifikują go chore oczy, to jednak uszczerbek jego wzroku jest umiarkowany, więc nie

---

<sup>49</sup> Pol. 79, f. 148: „Si est, quod retardet, satis mihi firma valetudo, quam Deo meo, etiam cum sanguine liberaliter effundendo, impendere libens cupio”.

<sup>50</sup> Pol. 79, f. 166–167v.

<sup>51</sup> Pol. 79, f. 44–44v.

<sup>52</sup> Łk 9, 1–3: „Jezus zwołał Dwunastu, dał im moc i władzę nad wszystkimi złymi duchami i władzę leczenia chorób. I wysłał ich, aby głosili królestwo Boże i uzdrawiali chorych. Mówił do nich: «Nie bierzcie nic na drogę: ani laski, ani torby podróźnej, ani chleba, ani pieniędzy; nie miejcie też po dwie suknie»”.

<sup>53</sup> Trzeba pamiętać, że u swych podstaw Towarzystwo Jezusowe było zakonem zbierającym. Nie bez powodu też autobiografia Ignacego Loyoli, spisana przez o. Ludwika Gonzalesa, otrzymała tytuł *Opowieść pielgrzyma*, cf. M. Bednarz SJ, *Wprowadzenie*, w: Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, przeł. M. Bednarz SJ, Kraków 2002, s. 9.

<sup>54</sup> Pol. 79, f. 27: „Ad hoc mihi fortassis hoc anno Deus valetudinem instauravit, ut meliores sentiam vires, quam fuerint ante decem annos; adeo ut mihi videar pedes adhuc obire posse totam terram, si maris impedimenta non essent”.

tylko nie będzie przeszkadzać, lecz wręcz może pomóc w wypełnieniu jego prośb<sup>55</sup>. Zapolski nie werbalizuje wprawdzie, w jaki sposób kłopoty ze wzrokiem wpływałyby pozytywnie na jego pracę ewangelizacyjną, ale wydaje się, że inne jego walory przekonały przełożonych, gdyż w 1689 roku wyruszył na misje chińskie, jednak nie mogąc dostać się do Chin, przybył do Persji, gdzie pracował jako misjonarz oraz ambasador na dworze szacha perskiego.

## Przeciętni – nieprzeciętni

Do tych innych walorów, poddawanych przez generała starannej ocenie, mogły się zaliczać szczególne umiejętności praktyczne, talent w zakresie nauk ścisłych i przyrodniczych oraz zdolności językowe. Już bowiem Ignacy Loyola we wzmiankowanym wcześniej liście z 1555 roku do João Nunesa Barreto, który otrzymał właśnie godność patriarchy Etiopii, pisał, że dobrym pomysłem jest, by wśród misjonarzy byli ludzie o talentach praktycznych, mogący pouczyć ewangelizowaną ludność także w kwestii uprawy roli, budowania mostów czy troski o zdrowie, by w przekonaniu konwertytów wszelkie spotykające ich dobro – także to fizyczne – było odbierane jako płynące z nowej religii<sup>56</sup>. W wypadku misji chińskiej wymagania te zyskiwały szczególnie na znaczeniu, gdyż etos nauki był wpisany w założenia polityki ewangelizacyjnej w Chinach, gdzie jezuici przedstawiali się jako ludzie wiary i wiedzy, a książki uczynili swym orężem w walce o rząd chińskich dusz w swej „misji cywilizacyjnej”. Dlatego właśnie tak oczywisty wydawał się wybór na pierwszego kandydata studiującego język chiński Michele Ruggieriego, który przed wstąpieniem do Towarzystwa był doktorem prawa kanonicznego i cywilnego, a ponadto dzięki talentom językowym potrafił w ciągu zaledwie kilku miesięcy pobytu na misji na południu Indii opanować język tamilski tak dobrze, że mógł w nim wysłuchiwać spowiedzi<sup>57</sup>.

Zdolności językowe były misjonarzom wręcz niezbędne, gdyż na Dalekim Wschodzie jezuici pragnęli prowadzić ewangelizację w językach ludów, które zamierzali nawracać. Pomocą w tej kwestii była niewątpliwie łacina, ćwiczona przez długie lata nauki w szkołach jezuickich. Postrzeganie języka jako uporządkowanej struktury, ćwiczenia pamięciowe i mnemotechniki

---

<sup>55</sup> Pol. 79, f. 122: „Oculorum debilitas si qua est, modica est, et qua vota mea non impediri sed perfici possunt”.

<sup>56</sup> Ignacy Loyola, *Letters of St. Ignatius of Loyola*, selected and translated by William J. Young SJ, Loyola University Press 1959, s. 388.

<sup>57</sup> Informujący generała o tym fakcie Antonio Monserrate SJ (1536–1600), sekretarz Prowincji Indyjskiej, przedstawia ponadto Ruggieriego jako osobę, w której spłoty się wszelkie cechy niezbędne misjonarzowi: stosowny wiek, cnota, umiejętności, skłonności i wszelkie inne zalety, cf. R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City...*, s. 46.

zakorzenione dzięki teoretycznym i praktycznym zajęciom w klasach gramatyki, poetyki i retoryki były stosowane przy poznawaniu kolejnych języków i dialektów, także tych bardzo odległych od grupy języków romańskich. Szkoleni w czasie długich lat nauki w językach klasycznych (łacinie, grece, hebrajskim) jezuici umieli się po prostu uczyć języków, choć nie wszyscy musieli mieć w tej kwestii szczególne zdolności, a ci, którzy je mieli, nie omieszkali podkreślić tego faktu w swych *Indipetae*. Dlatego na przykład Sebastian Majewski (1602–1655), prosząc o misję w Konstantynopolu, podkreśla, że zna język francuski i niemiecki tak dobrze jak rodzony polski, więc i tureckiego nauczy się bez trudu<sup>58</sup>. Również Jan Ditmar (ok. 1590–1651), autor pierwszego wśród zachowanych w kolekcji Pol. 79 listów, postulując o wysłanie na misję do Danii, podkreśla, że w przekonaniu o słuszności wyboru tego miejsca utwierdza go znajomość języka niemieckiego i duńskiego, a władza nimi, ponieważ w tamtych rejonach urodził się i wychował<sup>59</sup>. Znajomości japońskiego czy chińskiego jezuici nie mogli oczywiście wynieść z domu rodzinnego, ale podkreślenie swoich talentów w zakresie uczenia się języków obcych (jak zrobił to Andrzej Rudomina we wspomnianym już liście, w którym podkreśla, że posługuje się językiem polskim i ruskim, więc i opanowanie litewskiego nie sprawiłoby mu trudności) należy rozumieć w kontekście starań o misję jako silny argument na korzyść kandydata.

Osobną kwestię stanowi problem wykształcenia kandydatów na misjonarzy w zakresie nauk ścisłych czy przyrodniczych. Wydaje się, że nie można w tym zakresie mierzyć równą miarą zakonników Prowincji Portugalskiej i pozostałych, ponieważ rozbieżności w liczbie wysyłanych na misję mężczyzn były zbyt duże. Niemożliwe wydaje się, by każdego roku w kolegiach w Portugalii mogło się znaleźć kilkunastu kandydatów, którzy oprócz zapału do pracy na misji wyróżnialiby się wybitną wiedzą astronomiczną, matematyczną czy medyczną. L.M. Brockey podkreśla wręcz, że przekonanie o szczególnych kwalifikacjach naukowych jezuickich misjonarzy w Chinach to mit budowany starannie przez Towarzystwo, a w większości przypadków jedyną rzeczą, jaka naprawdę wyróżniała wybranych na misjonarzy spośród tych, których podania zostały odrzucone, było to, że zdołali przekonać generała, by dokonał takiego wyboru<sup>60</sup>. Odbierając bowiem jednolite wykształcenie zgodne z *Ratio studiorum*, wszyscy jezuici nabywali w rzeczywistości identycznych umiejętności, a ponieważ wielu wyjeżdżało na misję jeszcze przed ukończeniem pełnego cyklu studiów, trudno

---

<sup>58</sup> Pol. 79, f. 41–42v.

<sup>59</sup> Pol. 79, f. 1: „animum addiderunt notitia idiomatum tum Germanicis tum Danicis; nam utroque loquor, qui illis in partibus et natus et educatus sum, unde utrique utilis esse possem”.

<sup>60</sup> L.M. Brockey, *Journey to the East...*, s. 209.

było ocenić – zwłaszcza generałowi przebywającemu w odległym o setki czy tysiące kilometrów Rzymie – czy odznaczają się oni szczególnym talentem naukowym, czy też nie. Dla nich prawdziwym przygotowaniem do pracy misyjnej był tak naprawdę okres żeglugi, w trakcie której niejednokrotnie po raz pierwszy mieli okazję głosić kazania, słuchać spowiedzi, nawracać, negocjować między zwaśnionymi, posługiwać chorym czy udzielać ostatniego namaszczenia. Mogli również wykorzystać ten czas na naukę od bardziej doświadczonych ojców. Wiadomo na przykład, że w czasie spędzonych na pokładzie miesiący Nicolas Trigault i Martino Martini uczyli powierzonych swej opiece misjonarzy astronomii i języka chińskiego<sup>61</sup>. Rekapitułując, wybrani na misjonarzy byli jednymi z wielu równych sobie pod względem predyspozycji intelektualnych.

Stwierdzenie to wydaje się niepodważalne w odniesieniu do tych kandydatów, którzy wstąpili do Towarzystwa Jezusowego jako kilkunastoletni młodzieńcy i z nim związali całą swoją ścieżkę edukacyjną i formacyjną. Trzeba jednak pamiętać, że jezuitami zostawali także mężczyźni, którzy już wcześniej odebrali wyższe wykształcenie na prestiżowych europejskich uniwersytetach, pełnili funkcje publiczne, sprawowali urzędy, by ostatecznie porzucić wszystkie ziemskie przywileje i oddać się służbie Chrystusowi – często wobec ogromnego sprzeciwu własnej rodziny. Oni wnosili niejako w wianie swoją wiedzę, doświadczenie i wybitne niejednokrotnie talenty. Ponadto sytuacja w Chinach była w tym względzie specyficzna. Przyjęta przez Towarzystwo wertykalna linia ewangelizacji – od elit ku niższym warstwom społecznym – wymagała, jak to zostało już wcześniej pokazane, by przynajmniej część misjonarzy mogła wejść w intelektualny dialog z uczonymi chińskimi. Wiedza z zakresu astronomii, która w niczym nie mogła być pomocna na placówce misyjnej w odległej chińskiej prowincji, stawała się wręcz niezbędna w stolicy kraju, gdzie jezuita prowadzili z rozkazu cesarza biuro astronomiczne. Nie bez powodu wszak superior misji chińskiej Niccolò Longobardo (1559–1654), wysyłając Nicolasa Trigault

---

<sup>61</sup> Nauczanie musiało się odbywać na pokładzie nie tylko przez ogromną ciasnotę kajut, lecz także ze względu na zakaz studiowania pod pokładem, zapisany w instrukcjach dla żeglujących na misje jezuitów, a to z uwagi na zatęchłe powietrze, które przyczyniało się do pogorszenia stanu zdrowia misjonarzy. Instrukcje regulujące życie misjonarzy na statkach zostały spisane w dwóch wersjach przez dwóch jezuitskich wizytatorów – Prowincji Portugalskiej João Álvaresa (1548–1623) i Prowincji Japońskiej Francisco Vieirę (? –1619). Zawierały one kompetentnie opracowaną listę obowiązków księży, scholastyków i koadiutorów. Jako trzy podstawowe z nich Vieira wylicza modlitwę, dbanie o własne zdrowie, by móc podjąć misję w Indiach, oraz posługę duchową i cielesną wobec współpasażerów. Oryginał tekstu Álvaresa znajduje się w ARSI, FG Codex 1540, f. 43–54. Jego przekład na język angielski opublikował L.M. Brockey, *Jesuit Missionaries on the Carreira da Índia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Selection of Contemporary Sources*, „Itinerario” 31:2 (2007), s. 118–120.

jako prokuratora do Europy, nakazał mu sprowadzenie kilku wybitnych matematyków, podczas gdy w wypadku pozostałych miała wystarczyć przeciętna znajomość tej dyscypliny naukowej, w wymiarze przekazanym przez jezuickie kolegia.

Szczególony nacisk na wiedzę z zakresu matematyki stawiał przy doborze kandydatów na misjonarzy w Chinach także Ferdinand Verbiest (1623–1688), przełożony cesarskiego obserwatorium astronomicznego w Pekinie, poszukując w Europie swoich pomocników i następców. Verbiest przed wyruszeniem na misję nauczał przez rok matematyki w kolegium w Coimbrze, co stało się powtarzalną praktyką<sup>62</sup>, o czym świadczy również przypadek Antoine’a Thomasa (1644–1709), jezuita pochodzącego z francuskojęzycznej części współczesnej Belgii, który upraszał generała o wysłanie na misję na Daleki Wschód od chwili wstąpienia do jezuickiego nowicjatu (zachowało się aż 17 listów w tej sprawie, napisanych pomiędzy 1662 a 1677 rokiem)<sup>63</sup>. On to za radą Giovanniego Filippo de Marini (1608–1682)<sup>64</sup>, prokuratora Prowincji Japońskiej i Chińskiej, podjął siedmioletnie studia z zakresu matematyki, licząc, że mogą one stać się jego przepustką do zostania misjonarzem<sup>65</sup>. Starania Thomasa zwińczył ostatecznie sukces i po 20 latach otrzymał pozwolenie na wyjazd na wschód, poprzedzony wszak dwuletnią pracą jako wykładowca matematyki w Coimbrze. Później pełnił on również funkcje nauczyciela matematyki na cesarskim dworze w Chinach, można więc uznać, że w jednakowym stopniu nagrodzone zostały jego wytrwałość oraz wiedza. Trzeba zatem stwierdzić, że choć nie należy uogólniać, że wszyscy pracujący w Państwie Środka misjonarze byli wybitnymi naukowcami, to jednak z zachowanych dokumentów wynika, iż lista pracujących tam uczonych jezuitów jest długa<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Szerzej na ten temat zob. N. Golvers, *Foreign Jesuit Indipetae Mathematical Teachings and Mathematical Books at the Collegio das Artes in Coimbra in the 2nd half of the 17th Century*, „Bulletin of Portugueses/Japanese Studies” 14 (2007), s. 21–42.

<sup>63</sup> ARSI, Jap. Sin. 148, f. 1–19.

<sup>64</sup> Marini przybył do Europy w 1661 roku po trzyletniej podróży z Makau, podejmując zwyczajowe działania prokuratorów: pozyskiwanie środków na misje i kolejnych misjonarzy przez propagowanie wiadomości o rozwoju i potrzebach tamtejszego Kościoła. Jego książka *Delle Missioni de’ Padri della Compagnia di Gesu nella Provincia del Giappone*, która ukazała się po raz pierwszy drukiem w 1663 roku, stała się natychmiast bestsellerem na skalę europejską, cf. T. Alberts, *Conflict and Conversion: Catholicism in Southeast Asia, 1500–1700*, Oxford University Press 2013, s. XIV–XVIII.

<sup>65</sup> P. Rule, *Antoine Thomas and the Chinese Rites Controversy: the Conciliator Becomes a Victim*, w: *About Books, Maps, Songs and Steles: The Wording and Teaching of the Christian Faith in China*, red. D. Van Overmeire, P. Ackerman, Leuven 2011, s. 101–102.

<sup>66</sup> By wymienić zaledwie kilku najbardziej znanych: Joachim Bouvet, Michał Boym, Kaspar Castner, Philippe Couplet, Prospero Introcetta, Martino Martini, François Noël, Matteo Ricci, Michele Ruggieri, Johann Adam Schall von Bell, Johann Terrenz Schreck,

Trudno w tym kontekście zrozumieć, dlaczego w swoim liście *Indipetae* Jan Mikołaj Smogulecki stawia tak wyraźny nacisk na brak własnych kwalifikacji naukowych, podkreślając, że nie wybija się ponad przeciętność, co mogą poświadczyć sami profesorowie („ingenium mediocre et alia dona, doctrina vero etiam infra mediocritatem quod ipsi professores fatebuntur”, Pol. 79, f. 23–23v<sup>67</sup>). A przecież nim napisał ten list w Rzymie 6 czerwca 1641 roku, Smogulecki studiował na poznańskiej Akademii Lubrańskiego oraz Uniwersytecie we Fryburgu, gdzie odznaczył się w naukach ścisłych i opublikował rozprawę *Sol illustratus ac propugnatus* (Fryburg 1626) poświęconą problematyce plam na słońcu. W Rzymie, jeszcze przed wstąpieniem do Towarzystwa Jezusowego, odbył studia filozoficzne w Collegium Romanum, zakończone publiczną obroną swych tez, która odbiła się w Wiecznym Mieście szerokim echem<sup>68</sup>. Później w trakcie pobytu w Chinach odznaczał się swoją wiedzą matematyczną i astronomiczną, współpracując z innymi jezuitami – Giulio Alenim oraz Adamem Schallem von Bell oraz chińskimi uczonymi, jak Xue Fengzuo, który został uczniem Smoguleckiego i wydał pod chińskim nazwiskiem swego mistrza (Mu Ni-co) dwa traktaty astronomiczne<sup>69</sup>. Właściwa umysłem ścisłym skłonność do porządkowania i systematyczności widoczna jest nawet w cytowanym liście polskiego jezuita, w którym argumenty zostały opatrzone numerami i ułożone hierarchicznie – od płynących ze sfery duchowej po te związane ze sprawami ziemskimi (na przykład pokrycie kosztów podróży). Dlaczego zatem w tak wyraźny sposób deprecjonuje Smogulecki swoją wiedzę? Wydaje się, że jedynym wyjaśnieniem może być kontekst, w którym cytowane powyżej zdanie się znajduje. Mianowicie umieszczone ono zostało w punkcie 5 (na liczącej osiem punktów liście), gdzie Smogulecki udowadnia, że jego rodzima prowincja nie miałaby z niego żadnego znaczącego pożytku. Do ojczyzny nie chciał zresztą powrócić także z przyczyn rodzinnych (jego rodzice już nie żyli, a z innymi członkami rodziny nie czuł się związany). Toteż by uzyskać zgodę na pracę poza Polską, musiał udowodnić, że nie jest w kraju potrzebny. Stąd zapewne owo określenie własnych możliwości jako nieprzekraczających średniego poziomu.

---

Jan Mikołaj Smogulecki, Nicolas Trigault. Ich działalność rozpoczęła kontakty naukowo-badawcze między Europą i Chinami.

<sup>67</sup> Tłumaczenie całości listu Smoguleckiego zob. *Addenda*, s. 173–175 niniejszego opracowania.

<sup>68</sup> E. Kosibowicz SJ, *Jan Mikołaj Smogulecki SJ, Mu Ni-ko Żu-tō, zapomniany polski misjonarz w Chinach w XVII w.*, w: F.A. Plattner SJ, *op. cit.*, s. 327–328.

<sup>69</sup> W pracach tych, zatytułowanych *Tianbu zhenyuan* (*Obliczanie zaćmień według metod zachodnich*) oraz *Tianwen shiyong* (*O zgodności astronomii chińskiej z zachodnią*), zastosowano po raz pierwszy w Chinach rachunek logarytmiczny, cf. J. Konior SJ, *op. cit.*, s. 247–248.

Pytaniem otwartym pozostaje kwestia, czy takie dyskredytowanie własnych talentów mogło uzyskać pozytywną ocenę w oczach generała. Być może zastosowana przez Smoguleckiego formuła wpisywała się po prostu w topos autorskiej skromności i odczytana została jako amplifikacja pokory petenta, podczas gdy superior wyrobił sobie opinię o jego rzeczywistych talentach w bezpośredniej konwersacji, skoro Polak przebywał w tym czasie w Rzymie w celu dokończenia studiów teologicznych. Może zadecydował fakt, że w Wiecznym Mieście gościł właśnie prokurator misji chińskiej, a Smogulecki był gotowy do wyruszenia i zobowiązał się, że nie obarczy kosztami podróży ani Asystencji, ani prokuratora? A może rozstrzygająca w tym wypadku była jednak przedstawiona w liście głęboka świadomość wyboru misji jako drogi życiowej samorealizacji i przekonanie o słuszności tego wyboru, potęgujące się w Smoguleckim już nawet nie z dnia na dzień, lecz z godziny na godzinę<sup>70</sup>? Niezależnie od kierujących generałem motywów, wybrał on Jana Mikołaja Smoguleckiego do pracy ewangelizacyjnej w Chinach, a ten wpisał się na listę uczonych misjonarzy propagujących wiedzę europejską w Państwie Środka.

Inni polscy jezuici, w przeciwieństwie do Smoguleckiego, widzieli we własnej wiedzy dodatkowy argument przy staraniach o wyjazd na misję. Na aspekt naukowy powołuje się w swoich petycjach chociażby wspomniany już Szymon Perovius, który dowodzi, że jako praktykujący od wielu lat matematyk, o naturalnych zdolnościach do nauk ścisłych, mógłby swoją wiedzą posłużyć krzewieniu wiary i Ewangelii wśród ludów Wschodu, jeśli zostanie zaliczony (tu wyraźna gra słowna: „huic numero liceat adiungi”) do grona uczonych misjonarzy wybieranych przez prokuratora misji chińskiej. Argumentuje w ten sposób:

Przede wszystkim ponieważ Ojciec [Prokurator] ma zabrać ze sobą z Europy do owego państwa stu matematyków, a w nauce tej jestem biegły dzięki wrodzonej skłonności oraz wieloletniemu studiowaniu (także w roku bieżącym). Uznałem, że ten talent, jakkolwiek mały by był, nie powinien zostać zawinięty w chustkę, lecz należy go przekazać tobie, Czcigodny Ojcze, niczym do banku, jako szczególnie przydatny w tamtym państwie do głoszenia Ewangelii i pozyskiwania dusz odkupionych ceną krwią Chrystusa<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Pol. 79, f. 23: „Quia post diuturnam deliberationem circa hoc negotium institutam, profusis plurimis orationibus et mortificationibus tam a me quam ab aliis ad hunc finem praestitis, in dies magis in proposito confirmor, imo in horas violentius ac validius trahor”.

<sup>71</sup> Pol. 79, f. 27: „Praesertim quod ipse Pater centum Mathematicos in regnum illud secum sit ex Europa accepturus. In qua scientia, quia me et inclinatio naturalis, et annorum plurimum (imo et istius) exercitatio fecit sufficienter versatum; visum est et hoc talentum quantulumcumque est in sudario non ligandum, sed Vestrae Admodum Reverendae Paternitati proponendum quasi ad mensam, utpote idoneum in illo Regno,

Perovius nawiązuje tu do przypowieści z Ewangelii według św. Łukasza (Łk 19, 11–28), w której trzej słudzy otrzymali od swego pana po minie, ale tylko dwóch z nich pomnożyło pieniądze i oddało dochód panu, natomiast trzeci ukrył swoją minę w chustce, toteż pan nic w ten sposób nie zyskał. Ów trzeci sługa został ukarany i tego samego obawia się Szymon Perovius, jeśliby nie wykorzystał otrzymanego od Boga talentu matematycznego do powiększania Jego chwały. Pisał więc dalej: „Tak sobie bowiem myślę, że nienadaremnie otrzymałem naturalną skłonność do tej nauki i przez parę lat ją studiowałem. Dodam, że ona może być kluczem do otwarcia drzwi dla Ewangelii” („Sic enim arbitrabor me non in vanum accepisse inclinationem naturalem ad hanc scientiam, et per aliquot annos me exercuisse in eadem, quae, ut addo, clavis aperiendo Evangelio esse potest”, Pol. 79, f. 27). Widać wyraźnie, że swoją największą szansę dostrzegał Perovius w zapotrzebowaniu na uczonych matematyków w gronie przyszłych misjonarzy, by mogli oni swą wiedzą wzbudzić ciekawość Chińczyków, otwierając im w ten sposób drogę do ewangelizacji i do nieba. Osobą, która wedle listu Peroviusa poszukuje owych „stu matematyków”, jest przybyły z Chin prokurator misyjny. Funkcję tę pełnił zawsze jeden z pracujących już na Dalekim Wschodzie misjonarzy, który wracał do Europy z zadaniem pozyskania nowych pracowników dla winnicy Pańskiej. W tym wypadku bez wątpienia chodzi o Alvaro Semedo (1586–1658), który z polecenia Francisco Furtado (1587–1653), superiora jezuitów w Chinach, w latach 1640–1644 starał się uzyskać w Europie wszelakie (także finansowe) wsparcie dla tamtejszej misji. Jak odnotowuje Noël Golvers, każde przybycie na Stary Kontynent prokuratora – czy to z Ameryki Południowej, czy z Dalekiego Wschodu – wywoływało wśród jezuitów wzrost zainteresowania problematyką misyjną oraz kilkakrotne zwiększenie liczby podań o wyjazd<sup>72</sup>.

Było to w pełni uzasadnione kompetencjami, jakie miał prokurator misyjny. To on współpracował z generałem zakonu nad organizacją misyjnych ekspedycji i to właśnie jemu przedstawiał superior listę kandydatów wyłonionych spośród wszystkich aplikujących, zaopiniowanych wcześniej pozytywnie przez poszczególnych prowincjałów. Do jego zadań należało również zgromadzenie wszelkich materiałów i środków potrzebnych w podróży oraz opieka nad wybranymi już misjonarzami w Lizbo-

---

ad viam Evangelio praedicando, et lucrando Christo animabus precioso eius sanguine redemptis, aperiendam”.

<sup>72</sup> N. Golvers, „*Litterae Indipetae*” from the Jesuit Provincia Flandro-Belgica 1640/ 1660–1700, w: *Light a Candle. Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E.*, red. R. Malek SVD, G. Criveller PIME, Sankt-Augustin-Nettetal 2010, s. 226.

nie, gdzie wszyscy się spotykali, i w trakcie żeglugi na Daleki Wschód<sup>73</sup>. Wśród polskich *Indipetae* znajdzie się wiele pisanych właśnie w związku z przybyciem prokuratora z Chin lub Japonii. Na przykład Michał Boym stwierdza, że w pojawieniu się w Rzymie prokuratora dostrzegł znak Bożej łaski, gdyż dotąd poszukiwał trudnych ścieżek na Wschód (rozważał między innymi wędrowkę ładem przez ziemie rosyjskie)<sup>74</sup>, ale oto Jezus otworzył przed nim drogę łatwiejszą – Boym wierzył bowiem, że generał wybierze go do grona stu nowych misjonarzy, których prokurator pragnął pozyskać dla tamtejszej misji, co jednak się nie wydarzyło. Szymon Perovius natomiast, gdy nie zezwolono mu na wyjazd z prokuratorem misji chińskiej, rok później powołuje się na przybycie prokuratorów misyjnych z Japonii i Goa w nadziei, że i oni będą potrzebowali wielu żniwiarzy, by zbierać plony nawróceń<sup>75</sup>.

Wydaje się, że w przekonaniu niektórych piszących oprócz względów zdrowotnych czy naukowych znaczną rolę w pozyskiwaniu przychylności generała mogły odgrywać fundusze zapisywane zakonowi przez przyszłych misjonarzy. Faktem jest, że Andrzej Rudomina oraz Jan Mikołaj Smogulecki, nim otrzymali zgodę na wyjazd na misję, poczynili znaczne nadania na rzecz zakonu, a Wojciech Męciński przekazał wręcz wszystkie swoje dobra dziedziczne kolegium jezuitów w Krakowie<sup>76</sup>. Choć jest to zaledwie hipoteza, wymagająca dalszych badań statystycznych, można jednak stwierdzić, że w polskich *Indipetae* często pojawiają się wzmianki o gotowości pokrycia przynajmniej części kosztów podróży (jak było w przypadku Michała Boyma) lub przekazania rodzinnego majątku na rzecz zgromadzenia, jak chciał to uczynić Stanisław Bobrowski (1620–?), który prosząc o wysłanie na Wołoszczyznę lub do Mołdawii, zaznaczył, że składa w darze ze swojego dziedzictwa 5 tysięcy florenów na założenie w tamtym regionie siedziby Towarzystwa Jezusowego<sup>77</sup>. Inny jezuita, Piotr Dunin (1616–1648), prosząc o wysłanie na misję na Chersonesz Taurydzki, zapewnia, że nie tylko jest w stanie dotrzeć tam bez finansowych obciążeń

---

<sup>73</sup> Prokurator był ponadto odpowiedzialny za przekazywanie korespondencji oraz wszelkich podarunków między jezuitami i ich dobroczyńcami w Europie oraz w krajach misyjnych. Częstokroć przywoził on również liczne przedmioty i kurioza, które następnie sprzedawał, by pokryć koszty własnych podróży oraz wzbogacić kasę swojej prowincji, cf. L. Clossey, *op. cit.*, s. 26.

<sup>74</sup> Michał Boym w rzeczywistości przebył później trzy razy trasę między Europą i Chinami, dwukrotnie na pokładzie okrętu (płynąc z Lizbony do Goa), raz drogą lądową z Goa do Smyrny i Wenecji. O życiu i twórczości Boyma zob. np.: E. Kajdański, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999.

<sup>75</sup> Pol. 79, f. 35–35v.

<sup>76</sup> D.H. Nguyen, *op. cit.*, s. 54–56, 136.

<sup>77</sup> Bobrowski podkreśla przy tym, że nie chce, by dziedzictwo przepadło, ponieważ jego rodzice od 9 lat nie żyją i nie ma innych krewnych, cf. Pol. 79, f. 47–47v, 51–51v.

dla Towarzystwa Jezusowego, ale co więcej – może bez trudu zgromadzić w ciągu miesiąca środki wystarczające na kilka lat funkcjonowania misji<sup>78</sup>. Z kolei Piotr Chorczyński (1631–1674) wręcz *expressis verbis* sugeruje, że gotów jest przeznaczyć na misję w Chinach część ze swego spadku, o ile zostanie na tę misję wysłany:

Z mojej ojcowizny, której część mi przypadła w udziale, to znaczy 415 złotych czy też dukatów, a także pewna liczba książek pozostawionych przez mojego świętej pamięci ojca, [...] z tych to pieniędzy – gdyby się to spodobało Waszej Wielebności – jakaś część zostałaby przeznaczona dla misji chińskiej (jeśli tylko Boża dobroć mnie do niej wyznaczy). Pozostawiam to Waszemu osądowi, Wielebny Ojcze<sup>79</sup>.

Z wymienionego powyżej grona tylko Piotr Chorczyński nie został na misję skierowany, gdyż Stanisław Bobrowski pracował ostatecznie jako misjonarz w Mołdawii, a Piotr Dunin sprawował misję ludowe w Prusach, na Rusi i Ukrainie, gdzie poniósł śmierć męczeńską<sup>80</sup>. Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, że nadania na rzecz zakonu były czynnikiem przesądającym o uzyskaniu zgody na wyjazd na misje. Być może zachodziła tu prosta korelacja – wywodzący się z wyższych i zamożniejszych warstw społecznych kandydaci dzięki swemu wykształceniu, obyciu, świadomej formacji wpisywali się w pożądaną profil misjonarza lepiej niż ich współbracia z biedniejszych rodzin. Niewątpliwie wszakże posiadane przez rodzinę zakonnika lub zgromadzone przez niego w inny sposób fundusze zwalniały zarówno prowincję, jak i prokuratora misyjnego z dodatkowych obciążeń finansowych związanych z wyekspediowaniem misjonarza w daleką podróż, toteż choć nie była to *conditio sine qua non*, jednak kwestia samodzielnego opłacenia podróży mogła mieć znaczenie przy ostatecznym podejmowaniu decyzji o wyborze kandydatów.

Bardziej wrzuszające są deklaracje tych jezuitów, którzy wiedzą, iż sami nie zdołają sfinansować swej podróży, ale i to nie osłabia ich zapału. Oto Jan Sapałecki (1604–1656) wykrzykuje w uniesieniu: „Skorzystam, ile zdołam, z najlichszych dochodów, a mają kwadrygą i wyposażeniem na wszelkich ścieżkach będzie Bóg – dla niego nie przeleknę się wyczerpania, niedostatku, głodu i pragnienia, upału i zimna, ani innych trudów”<sup>81</sup>. Ta

<sup>78</sup> Pol. 79, f. 45–46v.

<sup>79</sup> Pol. 79, f. 96: „Ex patrimonio meo, sors aliqua ad me devoluta est, scilicet in pecunia quadringenti et quindecim aurei, seu ducati, praeterea aliqui libri post parentem meum piae memoriae relict; [...] Sin vero placeret Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae, aliquam partem dictae pecuniae reservari Missioni Sinensi (si ei forte Dei bonitas me applicuerit) id etiam placito Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae relinquo”.

<sup>80</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 137.

<sup>81</sup> Pol. 79, f. 2: „Et ne forte in sumptuum et itinerum pro tanto itinere difficultas, repulsam patiat. Utar quo potero tenuissimo compendio Quadriga mihi et omnibus

długa enumeracja dowodzi, że Sapalecki miał pełną świadomość trudów czekających na misyjnych szlakach, jednak działając w imię Boga i z Bożym wsparciem, nie wahał się na te trudy wystawić. Podobnie będzie zapewniać Szymon Perovius, prosząc, by wobec braku środków na podróż generał zezwolił mu żyć z jałmużny, po czym z radością stwierdza: „Pod wodzą Boga, który mnie powołał, zjawię się w porcie w Lizbonie o wyznaczonej porze – pójdę nawet na piechotę, jeśli nie trafi się inna sposobność, na wzór św. Franciszka Ksawerego, Apostoła Indii”<sup>82</sup>. Natomiast Kasper Solski (1620–1670) podkreśla, że co prawda jest ubogi i nie stać go na podróż na misję indyjską, jednak posiada równoważące te niedostatki bogactwa duchowe. A choć brak mu także stosownych sił fizycznych, by udźwignąć ciężar misyjnego dzieła, jednak jest przekonany, że umocniony przez Chrystusa zdoła unieść i wytrzymać wszystko<sup>83</sup>. Dominuje w tych listach całkowite zawierzenie Bogu, zdolnemu przekuć wszelkie ludzkie słabości w siłę.

Podróż pojawia się w polskich *Litterae Indipetae* także w zupełnie innym kontekście. Niektórzy kandydaci przedstawiają bowiem generałowi ściśle określony plan swojej przyszłej, nadal jeszcze tylko zamierzonej podróży, chcąc w ten sposób udowodnić swoje rzeczowe i odpowiedzialne przygotowanie do misji. Jan Wolski (1618–1693) przez kilka lat szykował się do planowanej wędrówki („Per aliquot annos me ad hoc iter praeparavi”). Jego marzeniem było ewangelizowanie Lapończyków, mieszkających – jak sam pisze – na dalekiej północy nad zlodowaciałym morzem na terenach podległych po części Szwecji, Moskwie, Danii i Scytom (sic!). Zdając sobie jednak sprawę, że dotarcie tam przez ziemie rosyjskie jest niemożliwe (ze względu na odległość i niechęć wyznawców prawosławia do katolików), wybiera drogę z Polski przez Prusy i kraje skandynawskie<sup>84</sup>. Podkreśla przy

---

itineribus apparatus Deus erit, pro quo nullus defectus et inopiae uti commode pertineasco, nec solum fame et siti, aestu et frigore, laboribus”.

<sup>82</sup> Pol. 79, f. 28: „Si de sumptu agitur, facultatem tantum det Vestra Admodum Reverenda Paternitas mendicandi, et ego Deo qui vocavit Duce, me sistam in portu Olisiponensi pro tempore designato: iturus etiam pedes, si alia commodior occasio non erit, immitatione S. Francisci Xaverii Apostoli Indiarum”.

<sup>83</sup> Pol. 79, f. 62–62v.: „Non negabo interea, suam et fateri cogor, debilem tanto oneri et operi valetudinem propriam. Sed mihi videor omnia ferre et pati posse in eo, qui me confortat”.

<sup>84</sup> Pol. 79, f. 23: „Gens est ad Septentrionem Laponas dicti, ad mare glaciale. Pars eorum partim Suecorum, partim Moschorum, partim Scythorum, partim Daniae regis ditioni ex imperio subdita est. Gens ante multos annos Fidei Catholicae aliquantum non ignara, verum ob defectus Pastorum ad Idololatriam deflexit. Per Moschoviam accessus est impossibilis propter summum odium gentis in exteros et fidem Romanam, et propter longissimum iter. Per Sueciam vero, Norvegiam, Daniam facilius accessus; praesertim cum in lingua germanica sim aliquomodo versatus. [...] E Polonia primum est iter per Prussiam”.

tym, że zna nieco historię tego ludu oraz włada językiem niemieckim, co może się okazać przydatne w podróży.

Z kolei Piotr Dunin, postulując o skierowanie na Chersones Taurydzki lub do Scytii (ma bowiem w swych żyłach scytyjską krew odziedziczoną po przodkach), przypomina przede wszystkim o strasznym losie więzionych tam jeńców, także Polaków, których dusze narażone są na zgubę wobec braku kapłanów. W ten sposób – jak można wnioskować – również poza granicami własnej prowincji Dunin mógłby pomagać jej dawnym mieszkańcom. Jezuita wykazuje tu troskę nie tylko o zbawienie milionów dusz i zyskanie dla Kościoła wielkich obszarów Tartarii, Wołoszczyzny czy Mołdawii, lecz także bierze pod uwagę dobro swojej wspólnoty zakonnej, przypominając, że na tym obszarze – porównywalnym z Indiami czy Brazylią – działają już dominikanie i duchowni prawosławni, ale brak tam nadal Towarzystwa Jezusowego. Do tej listy korzyści, jakie mogłaby potencjalnie przynieść jego misja wśród Scytów, dodaje Dunin jeszcze jedną, opatrzoną mniejszym stopniem prawdopodobieństwa, stąd przedstawioną w formie pytania: „Któż wie, Czcigodny Ojcze, czy nie stanie otworem niedostępną dotąd, a najkrótsza przecież droga przez Tartarię do Nowego Świata, który należy otworzyć i odświeżyć („Quis scit? an Admodum Reverenda Paternitas Vestra brevissimum illud quidem, sed haec usque invium per Tartariam in novum Orbem innovandum et reserandum reliquerit iter?”)<sup>85</sup>. Dunin wykazuje się w ten sposób nie tylko wiedzą geograficzną, ale też orientacją w ogólnej polityce swojego zgromadzenia. Jego perspektywa jest znacznie szersza, niż tak często postulowane w *Indipetae* zbawienie własnej duszy. W tym wypadku działalność *ad maiorem Dei gloriam* byłaby wieloaspektowa i przydatna zarówno dla mających szansę na nawrócenie Scytów, jak i dla całego Kościoła i samego Towarzystwa Jezusowego, poszukującego usilnie lądowej drogi na Dalekich Wschód. Wątek ten powraca zresztą w polskich *Litterae Indipetae* parokrotnie, a możliwość przetarcia szlaku do Chin przez ziemie rosyjskie bądź przez kraje Azji Środkowej będzie jednym z powtarzających się argumentów w listach polskich jezuitów do generała, odkąd tak zwany pokój Grzymułtowskiego z 1686 roku zagwarantuje misjonarzom (niestety, jedynie teoretycznie) prawo do swobodnego przejazdu przez terytorium Rosji do Persji i dalej, by mogli tam dokonywać dzieł miłych Bogu.

Wszystkie opisane powyżej sposoby argumentowania nie wyczerpują zasobu środków, jakimi polscy jezuita w swych *Indipetae* starali się pozyskać zgodę generała. Tym, co przede wszystkim czyniło z zakonnika misjonarza, była bowiem żarliwość i szczerą chęć oddania się głosze-

---

<sup>85</sup> Pol. 79, f. 45–46v.

niu Chrystusowej Ewangelii. Tego zaś nie mogły wyrazić ani wiek, ani umiejętności językowe, ani wiedza matematyczna czy geograficzna, ani jakiegokolwiek majątek, choćby najskrupulatniej odnotowane. I tu w sukurs mogła przyjść tylko potęga słowa, która list podporządkowany ściśle szablonowi zakonnych reguł i epistolarnym wzornikom mogła przemienić w płomienne wyznanie o nieodpartej sile przekonywania. Toteż wśród polskich *Indipetae* nie zabrakło ani gorliwych prośb, ani łzawych wyrzutów, ani wyrazistych porównań odzwierciedlających szczerą uczuć kandydatów na misjonarzy.



lacuit Deo segregare n  
claret nomen Filij sui in  
vobis paruit regere soci  
r: pndre vobem integris  
natio Societatis Anno.  
n initio nascentis Societatis  
ese maxime de pbenim n  
expeditur voluim  
impetata ad id post fin  
inter paperis et penicu  
r. Ecce vero Dominus me  
V ad illas sequeres Ceh  
teologia quantum inchoo  
on coram Beati fimo onca  
b. Obedientia M. R. V. V.

## Pars V

# Spalające pragnienie, czyli retoryczna swada w *Indipetae*

Jakkolwiek pierwsza myśl o wyjeździe na misję była zazwyczaj kwestią nagłego impulsu, jednak jej dojrzewanie trwało długo, podobnie jak decyzja o napisaniu listu do generała. Ta nigdy nie była pochopna i nie wynikała z potrzeby chwili, lecz była konsekwencją wielu godzin rozmyślań i kontemplacji, opierających się na pouczeniach zawartych w ignacjańskich *Ćwiczeniach duchownych*. Wśród rozważań drugiego tygodnia znajdują się tam między innymi instrukcje w sześciu punktach w kwestii dokonywania rozsądnego i dobrego wyboru. Naczelne miejsce zajmuje w nich ustalenie korzyści i strat, jakie mogą wypłynąć z danej decyzji dla chwały Boga i dla zbawienia własnej duszy, a głównym wyznacznikiem dobrego wyboru jest całkowite podporządkowanie go woli Boga. Według Ignacego Loyoli tylko racjonalne podejście do rozpatrywanego zagadnienia w połączeniu z całkowitym zawierzeniem opatrności Bożej gwarantowało podjęcie właściwej decyzji. Loyola podkreślał:

Po zastanowieniu się i przeanalizowaniu sprawy z różnych punktów widzenia zobaczę, ku czemu mój umysł się bardziej skłania. Tak więc wybór powinien się odbywać pod wpływem większego poruszenia rozumu, a nie według jakiegoś poruszenia zmysłowego. Ten, kto dokonał takiego wyboru, powinien się z wielką pilnością udać na modlitwę przed oblicze Boga, naszego Pana, i taki wybór złożyć Mu w ofierze [z prośbą], żeby Jego Boski Majestat zechciał go przyjąć i zatwierdzić, jeśli jest to ku Jego większej służbie i chwale<sup>1</sup>.

Podjęta w ten sposób samodzielna decyzja, przypieczętowana przychylnością Boga potwierdzoną poczuciem wewnętrznego spokoju i radości, domagała się niejako finalnego aktu spełnienia, a pierwszym krokiem ku temu spełnieniu było wysłanie listu do generała w Rzymie. Był to akt całkowicie

<sup>1</sup> Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ożóg SJ, Kraków 1999, s. 75–76.

dobrowolny, pozbawiony jakiegokolwiek nacisku czy przymusu, wpływający z wewnętrznego przekonania kandydata i nie tylko niemotywowany odgórnie, lecz często wręcz sprzeczny z oczekiwaniami otoczenia – przełożonych czy rodziny zakonnika<sup>2</sup>. Misjonarze nie byli bowiem powoływani przez żadnych zwierzchników<sup>3</sup>, tylko przez samego Boga. Niemniej jednak to decyzja generała była rozstrzygająca, gdy chodziło o zatwierdzenie wyboru danego kandydata i skierowanie go na misję, toteż na tę decyzję należało umiejętnie wpłynąć, by uzyskać zgodę na wyjazd.

## Rozmowa z generałem

Jeśli przyjmiemy za Stefanią Skwarczyńską, że celowość jest pierwszym i podstawowym kryterium oceny piękna listu jako utworu literackiego<sup>4</sup>, to za najważniejszy aspekt *Litterae Indipetae* powinny zostać uznane te elementy, które mają szczególne walory perswazyjne. Wybór strategii oraz dobór argumentów wpływały bowiem bezpośrednio na decyzję generała. Nie można co prawda zapominać, że list nie był dla superiora jedynym źródłem wiedzy o kandydacie na misjonarza. Ogromne znaczenie miała w tym wypadku zarówno opinia prowincjała, spostrzeżenia prokuratora misyjnego, jak i dane wynikające z przysyłanych do Rzymu co trzy lata sprawozdań<sup>5</sup>, ale to własnoręcznie napisany list zakonnika rozpoczął

---

<sup>2</sup> Na przykład Jan Ignacy Gomoliński (1655–1714; wystąpił z zakonu w 1690 roku), który wstąpił do Towarzystwa Jezusowego z zamiarem zostania misjonarzem, spotykał się z wszelkimi utrudnieniami ze strony rodziny, a nawet dostojników państwowych z królem na czele, próbujących go odwieść od tego pragnienia, jak opisuje w liście z 20 lutego 1684 roku (Pol. 79, f. 152–152v).

<sup>3</sup> Do zupełnych wyjątków należy sytuacja, że zakonnik został zaproszony do udziału w misji przez zwierzchnika, jak to było w wypadku Portugalczyka, brata Domingos Pereiry, który ze względu na swe uzdolnienia muzyczne dostał propozycję wyjazdu na misję do Japonii od tamtejszego biskupa, cf. Ch. de Castelneau L'Estoile, *Election et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIIe siècle*, w: *Missions religieuses modernes. 'Notre lieu est le monde'*, red. P.-A. Fabre, B. Vincent, Rome 2007, s. 29.

<sup>4</sup> S. Skwarczyńska podkreśla, że w odróżnieniu od innych gatunków literackich list ma przede wszystkim cel praktyczny. Epistolografia przynależy bowiem do literatury stosowanej, którą Skwarczyńska przeciwstawia literaturze czystej – tej celem bowiem jest budzenie uczuć estetycznych o charakterze pełnej bezinteresowności, cf. S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, na podstawie lwowskiego pierwodruku oprac. E. Feliksiak i M. Leś, Białystok 2006, s. 26, 29.

<sup>5</sup> L.M. Brockey pisze: „It was unlikely, however, that the gust of pathos found in the petitions would suffice to sway Superiors General. They instead consulted the personnel catalogues that were sent to Rome every three years” (L.M. Brockey, *Root and Branch: The Place of the Portuguese Jesuits in the Early Modern China Mission*, w: *In the Light and Shadow of an Emperor. Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi*

cały proces rekrutacji. Gdyby nie wyróżnił się on w jakiś sposób spośród dziesiątków innych podobnych listów, generał poprzestałby zapewne na zdawkowej odpowiedzi. Toteż aby zwrócić uwagę przełożonego na swoją prośbę, polscy jezuita posługiwali się różnymi środkami, zgodnymi zapewne najczęściej z indywidualnym temperamentem każdego z piszących, czasem ujawniającym się na kartach listów w postaci pełnych dramaturgii wykrzyknień i pytań retorycznych, kiedy indziej – poprzez wyliczenie konkretnych informacji o przebiegu planowanej podróży do placówki misyjnej. Lektura *Indipetae* potwierdza bowiem w pełni spostrzeżenia Demetriusza z I wieku n.e., że w żadnej innej wypowiedzi pisemnej charakter piszącego nie objawia się tak wyraźnie jak w liście.

W swoich staraniach o wyjazd na misję część kandydatów zdecydowała się na osobistą rozmowę z generałem, korzystając ze sposobności, jaką stworzył im na przykład pobyt w Rzymie w celu ukończenia studiów. Bez wątplenia możliwość bezpośredniego wyłożenia swoich racji przynosiła w tej mierze najlepsze rezultaty, jak wynika chociażby z biografii Wojciecha Męcińskiego czy Jana Mikołaja Smoguleckiego. Pozostali kandydaci mogli wybrać tylko rozmowę korespondencyjną, pomni być może definicji Artemona, że list to jakby połowa dialogu. Jeżeli jednak nie znali słów greckiego uczonego, z pewnością nie było im obce jako wychowankom szkół jezuitskich cycerońskie określenie listu: „Amicorum colloquia absentium”. To sformułowanie zachęcało ich do szczerego i otwartego ukazania swemu najwyższemu przełożonemu wszystkich tajemnic duszy przepelnionej żarliwością misyjną.

Owa szczerza żarliwość przebija z wielu *Indipetae*, zmuszając czytelnika do postawienia pytania o rzeczywisty charakter tej korespondencji. Z jednej strony, obnażając najszczerze uczucia piszących, listy te wydają się bardzo osobiste. Z drugiej jednak należałoby je zakwalifikować jako oficjalne i ściśle sformalizowane. W każdym bowiem liście zawarte są podobne elementy: formuła wstępna – *salutatio* (zawierająca wezwanie do Chrystusa i imienny zwrot do adresata), przedstawienie się autora i omówienie sprawy – *narratio/petitio* oraz formuła końcowa – *conclusio* (obowiązkowo wyrażająca prośbę o modlitwę w intencji autora i zapewnienie o wzajemności w tej kwestii),

---

*Emperor and the Jesuit Mission in China*, red. A.K. Wardęga SJ, A. Vasconcelos de Saldanha, Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 230). Katalogi te zawierały wszystkie podstawowe dane o każdym zakonniku (wiek, stan zdrowia, czas spędzony w zakonie, wykształcenie, sprawowane funkcje), a także krótką ewaluację jego zachowania, roztropności, umiejętności praktycznych, rozwoju intelektualnego, szczególnych zdolności oraz portret psychologiczny ograniczony do wyboru jednego z określeń ustalonych przez Hipokratesa (sangwinik, melancholik, choleryk, flegmatyk). Prześledzenie tych informacji na podstawie kolejnych raportów dawało generałowi obraz rozwoju kandydata na misjonarza i drzemającego w nim potencjału.

zamknięta data i miejscem napisania listu oraz podpisem. Ścisłe określona jest również tytulatura (w odniesieniu do generała używany jest najczęściej zwrot „Admodum Reverenda Paternitas Vestra”, wobec innych członków wspólnoty – „Reverendi Patres”). Gdyby przykładać do *Litterae Indipetae* współczesne szablony epistolarne, najlepszym ich odpowiednikiem byłby zapewne list motywacyjny, który przy zachowaniu wszystkich elementów stałych musi wszakże nosić silne indywidualne piętno, wyróżniające go spośród wielu innych. Kluczowe znaczenie dla efektywności listu miało omówienie sprawy, czyli *narratio*. W tej części autor mógł, a w tej konkretnej sytuacji również powinien był, wykazać się inwencją i darem przekonywania, by nie tylko zdobyć przychylną odbiorcy (*captatio benevolentiae*), ale także skutecznie przekonać go do swych postulatów. Układu narracyjnej części listu nie krępowały żadne formalne wytyczne<sup>6</sup>. Uzależniona była jedynie od indywidualnego temperamentu i potencjału intelektualnego autora.

W sukurs tej autorskiej indywidualności przychodziła wyniesiona z lekcji retoryki umiejętność posługiwania się conceptem, pojmowanym wszakże nie jako cel sam w sobie, lecz jako środek perswazyjny, stosowany konsekwentnie w granicach logiki i dobrego stylu. Znajduje to odzwierciedlenie w tekstach *Indipetae*, co jest naturalne, jeśli weźmie się pod uwagę, że w kształceniu jezuickim naukę wymowy w klasie poezji zaczynało wykładami z epistolografii, a list określano w nich „mową nieobecnego do nieobecnego, lub jakby nieobecnego”<sup>7</sup>, toteż swym stylem i językiem list miał przypominać naturalną rozmowę. Stąd w omawianych tekstach tak częste apostrofy, wykrzyknienia czy pytania retoryczne naśladujące tok rzeczywistego dialogu. W jednym z listów Michała Boyma znajduje się nawet znane z łacińskich struktur dialogowych *inquam* („powiadam”), które wydaje się przeniesione jakby wprost z wypowiedzi ustnej<sup>8</sup>. Ze względu na stosunkowo niewielkie rozmiary listu do generała (przypomnijmy – zazwyczaj jego długość nie przekracza jednej strony<sup>9</sup>), konieczne było zachowanie powściągliwości w użyciu technik argumentacyjnych i budowanie narracji

---

<sup>6</sup> Juan Luis Vives, XVI-wieczny autor podręcznika *De conscribendis Epistolis*, w rozdziale poświęconym kompozycji listu stwierdza: „Ordo in Epistolae corpore nullus est certus. [...] nihil simplicitate illa iucundius inelaborata” („Nie ma żadnego ustalonego porządku w głównej części listu. [...] Nic nie jest miłsze od niewymuszonej prostoty”), podając jako przykład pisma Cyncerona, który nie przykładał najmniejszej wagi do kolejności przekazywanych informacji i pisał o tym, co w danym momencie przyszło mu na myśl, cf. J.L. Vives, *De conscribendis Epistolis, libellus vere aureus*, Basileae 1536, s. 26.

<sup>7</sup> S. Bednarski SJ, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, reprint Kraków 2003, s. 199.

<sup>8</sup> ARSI, Pol. 79, f. 7–7v.

<sup>9</sup> Ta długość wynikała także ze względów praktycznych. Ówczesne listy nie miały kopert, lecz były po prostu składane zapisaną stroną do środka i pieczętowane. Na zewnętrznej, czystej stronie wypisywano dane adresata oraz nazwisko nadawcy.

wokół jednego wątku kompozycyjnego, którym mogło być na przykład naśladownictwo św. Franciszka Ksawerego bądź pragnienie podjęcia pracy w winnicy Pańskiej. Warto wszak pamiętać, że niewielkie rozmiary listu powinny być traktowane jako zaleta, a nie wada, zgodnie z retorycznymi wskazaniem, by jakość stylu epistolarnego oceniać na podstawie krótkości, adekwatności, piękna i rzetelności treści.

Mając na uwadze liczbę *Litterae Indipetae* docierających do rzymskiej kurii z każdej bodajże prowincji zakonu, w których powtarzały się jak echo te same pełne egzaltacji prośby i przesycone nadzieją błagania, zbliżone informacje o wieku, stanie zdrowia, wykształceniu i osobistych uzdolnieniach, należy podziwiać generała Towarzystwa Jezusowego, iż był zdolny dokonać wśród nich racjonalnej selekcji. Czytając bowiem *Indipetae* powstałe w Polsce, Niemczech, Francji, Portugalii czy Hiszpanii, odnajdziemy w nich zawsze bardzo zbliżone informacje, co potwierdza z jednej strony istnienie konkretnego profilu kandydata na misjonarza, który był w zakonie powszechnie znany, z drugiej zaś poświadcza uniwersalność i jednolitość nauczania jezuickiego podporządkowanego *Ratio studiorum*, dającego wszystkim jezuitom te same narzędzia retoryczne, te same zbiory exemplów i porównań, jednakowe *loci communes*. Tę „ogólnozakonną” jedność odnajdziemy nie tylko w informacjach, które można określić jako podstawowe, lecz przede wszystkim w stylistyce *Indipetae*, w użytym w nich sposobie argumentacji i obrazowania wyrosłym ze studiów retorycznych i teologicznych, co wynikało z doniosłości tych listów, przekraczających sferę prywatną i dotyczących docelowo problemu zbawienia setek lub nawet tysięcy osób. Takie poszerzenie perspektywy *Litterae Indipetae* pozwala zaakceptować występującą w nich powtarzalność pewnych schematów czy odwołań, gdyż – jak pisze Berthold Emrich – „każda sytuacja patetyczna wymaga *locus communis*”<sup>10</sup>. Stosowane przez piszących *Indipetae* „miejsca wspólne” należy w tym wypadku rozpatrywać nie tylko ze względu na ich wartość argumentacyjną, poprzez odwołania do autorytetu Pisma Świętego czy wybitnych postaci z przeszłości (nie zawsze zresztą odległej), lecz także w aspekcie komunikacyjnym<sup>11</sup>. Użycie *locus communis* zakłada bowiem wspólnotę uczestników aktu komunikacyjnego – w wypadku listu będą to jego nadawca i odbiorca, którzy muszą znać ten sam kod topiczny, umożliwiając im stworzenie czytelnego przekazu z jednej strony i pełne jego zrozumienie z drugiej. Ów kod opierał się w przypadku *Litterae Indipetae* na kilku głównych filarach, pojawiających się w znamienitej większości epistoł.

<sup>10</sup> B. Emrich, *Topika i topoi*, „Pamiętnik Literacki” 67 (1977), z. 1, s. 259.

<sup>11</sup> Na ten aspekt *locus communis* zwraca uwagę Janina Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, w: *eadem*, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 10–11.

Są, co prawda, wśród tych listów i takie, które wyrażają prośbę wprost, bez żadnych ozdobników i dodatków, jak cytowany we wstępie list Andrzeja Borysowicza czy dłuższy o zaledwie kilka słów list Stanisława Kosińskiego (1587–1657):

Ja, Stanisław Kosiński SJ, powołany z Bożą pomocą i zachętą, ofiaruję się z największą gotowością na misję moskiewską lub turecką zgodnie z wolą i decyzją moich przełożonych. 19 października 1644 roku<sup>12</sup>.

Jednak i Borysowicz, i Kosiński prosili w ten sposób generała o skierowanie na misję na ziemiach rosyjskich lub tureckich, a zatem do „polskich Indii”, co nie wymagało dodatkowego uzasadnienia. Można chyba nawet użyć w tej sytuacji terminu „powołanie naturalne” („vocation naturelle”), którym Charlotte de Castelnau L'Éstoile określiła oczywistą ze względów historycznych i geograficznych skłonność portugalskich jezuitów do wyjazdu na misję do Indii Wschodnich i Zachodnich<sup>13</sup>. Dla polskich jezuitów to ziemie graniczące z Rzeczpospolitą Obojga Narodów na północnym i południowym wschodzie były obszarem „powołania naturalnego”, toteż skierowanie w tamte rejony odbywało się bardziej automatycznie, a część listów zawierających prośbę o te misje przypomina wręcz formalne podania. Pozbawienie listów wszelkich zbędnych z praktycznego punktu widzenia dodatków można wszakże sklasyfikować jako świadome działanie umotywowane retorycznie. Wybór stylu prostego, by nie powiedzieć suchego, właściwego pismom oficjalnym, nadawał tym *Indipetae* znamię korespondencji urzędowej, która pełni wyłącznie funkcję informacyjną. Inaczej ma się jednak rzecz z listami dotyczącymi misji zamorskich, które ze względu na swój wybitnie perswazyjny charakter wymykają się ścisłym wymogom formalnym i naznaczone zostają silnie osobistym piętnem każdego z piszących. W tych listach oficjalny tytuł „Vestra Reverenda Paternitas”, jakim zwracają się jezuita do generała zakonu, nabiera odrębnego znaczenia.

Paradoksalnie bowiem słowem pojawiającym się najczęściej w *Litterae Indipetae* nie będzie słowo „misja”, „ewangelizacja” czy „męczeństwo”, tylko

---

<sup>12</sup> Pol. 79, f. 38: „Ego Stanislaus Kosinski SI invocato Dei auxilio et impulsu, offero me promptissime in Moschoviciam vel Turciam iuxta voluntatem et dispositionem Superiorum meorum. 19 Octobri 1644”.

<sup>13</sup> Ch. de Castelnau L'Éstoile, *op. cit.*, s. 22. Edmond Lamalle rozważając, dlaczego w zbiorach ARSI zachowało się bardzo mało listów *Indipetae* z Prowincji Portugalskiej w porównaniu z innymi zbiorami, wysunął przypuszczenie, że niektóre misje (jak Kanada dla Francji, Filipiny dla Meksyku, Afryka Zachodnia dla Portugalii) były postrzegane jako naturalne przedłużenie prowincji, w związku z czym prowincjałowie wysyłali tam swoich podwładnych bez konieczności przeprowadzania oficjalnej procedury *via* Rzym, cf. E. Lamalle SJ, *La documentation d'histoire missionnaire dans le „Fondo Gesuitico” aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, „Euntes docete. Miscellanea Rommerkirchen” 21 (1968), s. 160–162.

właśnie zwrot „*Vestra Reverenda Paternitas*”, tak trudny do przełożenia na język polski ze względu na swoją żeńskoosobową formę (najbliższe byłoby niepoprawne w języku polskim określenie „Wasza Ojcowskość” przez analogię do „Wasza Wysokość” czy „Wasza Świątobliwość”). Tłumaczenie tego tytułu przez „Wielebny Ojciec”<sup>14</sup> czy „Wasza Wielebność” odbiera mu w pierwszym przypadku należną godność, odzierając z brzmiącego w zamimku dzierżawczym „*vestra*” dostojęstwa wywołanego użyciem *pluralis maiestatis*; w drugim natomiast – pozbawia go kwintesencji znaczenia. *Paternitas*<sup>15</sup> to przecież wszechogarniające ojcostwo, miłość ojcowska, to opieka, odpowiedzialność, racjonalność i ostateczna instancja dla dzieci, w tym wypadku – dla wszystkich jezuitów. Ewokuje ono szacunek piszących do adresata, ale także bliskość i zaufanie, jakie powinny cechować stosunki między ojcem i dziećmi. Ta relacja jest bardzo ważna w *Indipetae*. Pisząc do generała, jezuita okazują mu synowskie przywiązanie i całkowite posłuszeństwo (*indifferentia*), odkrywają przed nim tajniki własnych dusz, wierząc w zrozumienie i podjęcie najślusniejszej decyzji.

Generał dzięki swojemu rozpoznaniu tego, co słuszne i niesłuszne, staje się dla kandydatów na misjonarzy wyrazicielem woli Boga, co dobitnie wynika z większości listów, by przytoczyć tylko pierwszy z kolekcji przykład autorstwa Jana Ditmara, kończącego swoją prośbę słowami: „Powierzam się Najświętszemu Posłuszeństwu i woli Waszej Wielebności. I jak będzie wola w niebie, tak niech się stanie” („*Comitto me Sanctissimae Obedientiae et voluntati Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae sicut fuerit voluntas in coelo sic fiat*”, Pol. 79, f. 1–1v). Wola (*voluntas*) generała jest tu tożsama z wolą Nieba. Tę drugą kandydaci na misjonarzy starają się pozyskać przez modlitwy, sprawowane nabożeństwa i sakramenty, tę pierwszą usiłują natomiast skłonić do przychylności, odwołując się do miłosierdzia generała, jego dobroci i zrozumienia. Towarzyszą temu niejednokrotnie gorące łzy i gesty wyrażające błaganie – padanie do stóp, obejmowanie nóg, całowanie rąk, jak opisuje to Jan Ignacy Gomoliński, który w samym tylko 1685 roku wysłał z Krakowa do Rzymu aż cztery listy (20 lutego, 16 marca, 5 maja i 12 maja)<sup>16</sup>.

Widzimy w nich nieomalże odtworzoną scenę rozmowy. Wszystko dzieje się w czasie teraźniejszym – *hic et nunc* – jak gdyby starania o misję nie

<sup>14</sup> Wobec braku lepszego odpowiednika w cytowanych poniżej tłumaczeniach listów zwrot „*Admodum Reverenda Paternitas Vestra*” tłumaczony będzie jako „Wielebny Ojciec” lub „Wasza Wielebność”.

<sup>15</sup> *Słownik kościelny łacińsko-polski* podaje następujące znaczenia słowa *paternitas*: „1. ojcostwo, stosunek ojca do dzieci, dobroć ojcowska, 2. tytuł opatów w przemówieniach: *Paternitas Vestra*”, zob. *Słownik kościelny łacińsko-polski*, opr. ks. A. Jougan, „*Michalineum*” 1948, wyd. II, s. 437, s.v. *Paternitas*.

<sup>16</sup> Pol. 79, f. 159–159v, 160–160v, 161–161v, 163–163v. Ponadto pisał do generała 20 lutego 1685 roku (f. 152–152v), 27 marca 1688 roku (f. 180–180v), 3 maja 1688 roku (f. 184–184v), 14 czerwca i 11 lipca 1688 roku (f. 186–186v, 187–187v).

toczyły się za pośrednictwem pisma, tylko jakby list był deskrypcją rzeczywistej rozmowy, gorączkowego dialogu między jezuitą i generałem. Gomoliński klęka u kolan superiora, całuje jego ręce, pada do stóp, przedstawia swoją pełną gotowość do wyjazdu osiągniętą przez długotrwałe starania, wylewa gorące łzy, powtarzając swą prośbę wielokrotnie („iterum iterum-que”) wśród westchnień i zaklinań. Obserwuje przy tym uważnie generała, czekając na jeden jego gest, jedno skinienie oznaczające zgodę („Unicum itaque Admodum Reverendae Paternitatis Suae nutum avido expeti et expecto animo”). To odczuwalne w liście doświadczenie wzajemnej obecności korespondentów-rozmówców zostaje podkreślone przez zapożyczony od proroka Izajasza okrzyk: „Oto ja, Panie, pošlij mnie” („Ecce ego Domine, mitte me”)<sup>17</sup>. „Stoję przed Tobą, tu, teraz, całkowicie posłuszny, gotowy do misji” – zdaje się mówić tym samym Gomoliński i czeka na odpowiedź generała. Nim ona nadejdzie, zdąży jeszcze doznać zwątpienia, które wyraził w liście z 5 maja, dodając, że w tej sytuacji jego jedynymi argumentami są już tylko łzy i gorące oddanie. Jednak gdy wkrótce potem dowiedział się o przybyciu prokuratora z Indii, 12 maja jeszcze raz zdobył się na odwagę, by poprosić o wysłanie na misję, choć opatruje tę prośbę zawieszonym w powietrzu pełnym smutku pytaniem: „Na cóż przydadzą się westchnienia wydawane z głębi serca?” („Ad quid profuerit ab imis suspiria ducere fibris?”).

To pozostawione bez odpowiedzi pytanie czyni list Gomolińskiego w sposób nieomal odczuwalny połową dialogu, rozciągniętego wszakże w czasie ze względu na odległość między Krakowem i Rzymem, której pokonanie w XVII wieku zajmowało do pięciu tygodni. Szczęśliwie w tym właśnie wypadku dane nam jest usłyszeć słowa interlokutora, gdyż w Archiwum Romanum Societatis Iesu zachowała się odpowiedź na ten właśnie list Jana Ignacego Gomolińskiego. W datowanym 27 czerwca 1685 roku piśmie generał Charles de Noyelle docenia zapał misyjny polskiego jezuitę, wyrażony wielokrotnie w listach, i choć teraz nie może zadośćuczynić jego pragnieniu (gdyż w tej chwili nie zapadają jeszcze decyzje w sprawie wyjazdu kolejnych misjonarzy), obiecuje pamiętać o nim w przyszłości:

Do Krakowa, dla Ojca Jana Ignacego Gomolińskiego

Wolno mi uznać za miłe to, że prosisz Ojczy w powtarzających się modlitwach i ślubach o misję chińską i ubiegasz się o przyłączenie do Ojca prokuratora Chin, i że tak wspaniała jest Twoja dzielność i duch, Ojczy,

---

<sup>17</sup> Iz 6, 8–9: „Et audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam? et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic” („I usłyszałem głos Pana mówiącego: «Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?» Odpowiedziałem: «Oto ja, pošlij mnie!» I rzekł [mi]: «Idź i mów do tego ludu»”).

w obliczu tych trudnych ekspedycji. Ponieważ jednak nie wolno mi jeszcze decydować o wyborze misjonarzy, nie mogę też zadośćuczynić pragnieniu Ojca. Będę jednak o was pamiętał, gdy będę już miał możliwość wyboru misjonarzy, którzy podążą do Chin. Tymczasem niech Ojciec będzie zdrowy i powierza mnie Bogu w swych Najświętszych Ofiarach.  
27 stycznia 1685 roku<sup>18</sup>

Generał odnosi się tutaj bezpośrednio do wysłanych przez Gomolińskiego listów, zachowując przy tym należną zwierzchnikowi powściągliwość, pozbawioną silnych emocjonalnych wzruszeń, podkreślona jeszcze przez użycie formy trzeciej osoby liczby pojedynczej („on”) zamiast bezpośredniego zwrotu w drugiej osobie („ty”). Brzmi jednak w tym liście widoczne zadowolenie, a może nawet duma ze stałości powołania polskiego jezuita, przypieczętowana nadzieją na późniejszą realizację marzeń, wyczuwa się także serdeczny ton ojcowskiej pociechy. Wydaje się, że okraszona łzami wytrwałość Gomolińskiego wywołała w superiorze potrzebę osobistego odniesienia się do jego prośb, choć pierwotnie miał być do niego prawdopodobnie wysłany list innej treści. Tak można bowiem wnioskować ze strony 96 rejestru korespondencji, gdzie zapisano, by do Jana Ignacego Gomolińskiego wysłać odpowiedź identyczną z zapisaną na stronie 94 pod literą C, a zatem posługując się swego rodzaju matrycą, przeznaczoną dla wielu ubiegających się o misję w podobnym wieku czy na podobnym etapie studiów. W odpowiedzi tej miało paść stwierdzenie o radości generała z faktu, że nowa prośba potwierdza i ugruntowuje dawne pragnienia, ale by mogło się ono kiedyś zrealizować, odbiorca listu musi jeszcze bardziej udoskonalić w sobie cnotę<sup>19</sup>. Nie sposób dziś dociec, który z powyższych listów dotarł ostatecznie z Rzymu do Krakowa i czy w ogóle trafiły one do rąk adresata. Ich treść znamy bowiem jedynie z wpisów w rzymskim rejestrze korespondencji, sporządzonym przez sekretarza. Wnioskując jedynie na podstawie kolejności stron, na jakich zostały zapisane (nie wiadomo bowiem, kiedy została sporządzona notatka ze strony 96, ani na który konkretnie list Gomolińskiego miała ona być odpowiedzią), można wszakże domniemywać, że list wysłany 12 maja z Krakowa poruszył generała głębiej

---

<sup>18</sup> Germ. 124, p. 96a: „Cracoviam Patri Ioanni Ignatio Gomolinski. Quam Reverentia Vestra repetitis precibus et votis deposcit Missionem Sinicam, iungique Patri Procuratori Sinarum postulat, licet mihi gratissimum fuerit intelligere, tam egregiam Reverentiae Vestrae virtutem esse animumque ad arduas expeditiones: quia tamen nondum licet de iungendis illis Sociis statuere, nec Reverentiae Vestrae desiderio satisfacere possum. Illius tamen memor ero, cum expedita nobis fuerit facultas socios iungendi, qui Sinas repetent. Interea valeat, meque Deo commendet in Sanctissimis Suis Sacrificiis. 27 Iun. 1685”.

<sup>19</sup> Germ. 124, p. 96, 94.

od poprzednich i zachęcił do udzielenia odpowiedzi na postawione w nim pytanie, choć może nie była to odpowiedź w pełni dla zainteresowanego satysfakcjonująca<sup>20</sup>.

Nie był to wszakże jedyny przypadek, gdy piszący *Indipetae* jezuita przyjmował wobec generała postawę błagalnika. Gest obejmowania i całowania stóp zwierzchnika został odmalowany także w listach Michała Boyma czy Kaspra Franciszka Tauscha, który wyrażając nadzieję, że pewnego dnia jego gorące, złane łzami prośby zostaną wysłuchane, pisał:

A zatem zaklinam Was, Czcigodny Ojcze, przez miłość Chrystusa i świętego Ojca Naszego, byś miał wzgląd nie tyle na mój brak godności, ile na Boże powołanie i uniżone prośby, z którymi ojcowskie nogi Waszej Wielebności obejmuję, ściskam i całuję, by wysłuchawszy błagania, zechciał przychylić się do moich pragnień<sup>21</sup>.

Obejmując, ściskając i całując nogi swego zwierzchnika, okazuje mu Tausch całkowitą podległość, ufny, że większe znaczenie będzie miało dla generała Boże powołanie niż brak zasług proszącego. Tak wyraźny w tym wypadku ton uniżenia i pokory nie budzi zdziwienia, jeśli pamiętamy o pozycji petenta, którą zajmowali wszyscy piszący *Litterae Indipetae*. Dominuje on w większości listów, splatając się z ulubionym przez epokę baroku, a wyniesionym z antycznej tradycji retorycznej toposem autorskiej skromności<sup>22</sup>. Jej najczęstszą emanacją w listach jest używanie przez autorów w odniesieniu do własnej osoby określeń typu „najbardziej niegodny sługa” („indignissimus servus”), jak pisze o sobie Jan Mikołaj Smogulecki (Pol. 79, f. 23–23v), „najuniżeńszy sługa w Chrystusie” („humillimus servus in Christo”), jak podpisuje się Szymon Perovius (Pol. 79, f. 27–27v, 28–28v), czy „sługa bezużyteczny i niegodny syn” („inutilis servus et indignus filius”), jak nazwał się Michał Boym w zakończeniu jednego z listów (Pol. 79, f. 26–26v). Określenia te należy odczytywać jako całkowicie sformalizowane ze względu na ich powszechne użycie we wszelkiego rodzaju korespondencji czy listach dedykacyjnych pisanych w XVII wieku do osób wyższym stanem,

---

<sup>20</sup> Na temat dalszej korespondencji Jana Ignacego Gomolińskiego z generałem zob. poniżej, rozdział VI, s. 155–156.

<sup>21</sup> Pol. 79, f. 157: „Obsecro proinde Vestram Admodum Reverendam Paternitatem, per amorem Christi, et sancti Parentis Nostri, ut non tam ad indignitatem meam attendat, quam ad vocantem Deum, supplicesque preces, quibus pedes Paternos Vestrae Paternitatis [...] complector, stringo et deosculor, ut exaudita petitione desideriiis meis annuare dignetur”.

<sup>22</sup> Jako wzór również w tej mierze mógł służyć jezuitom Cyceron, zalecający w swych pouczeniach dla mówcy okazywanie wobec odbiorców pokory i uległości: „prece et obsecratione humili et supplicii utemur” (Cicero, *De inv.*, I, 16, 22).

urodzeniem bądź zajmowaną pozycją. Niemniej jednak zamknięte w nich zostało również pewne istotne przesłanie. Oto bowiem jedynie od woli i zgody generała zależy, czy owi „bezużyteczni i niegodni służby” zamienią się w prawdziwie pożytecznych pracowników Pańskiej winnicy, opromienionych blaskiem chwały Chrystusa, a może również nimbem męczeństwa. Tym samym całkowicie formalne określenie zamienia się w kolejne narzędzie perswazji, domykające list niczym swoiste *memento*.

Topiczna skromność autorska, przechodząca częstokroć w skromność afektowaną<sup>23</sup>, przybiera w *Litterae Indipetae* również inne formy. Jednym z jej przejawów jest określanie się przez autora listu mianem grzesznika, któremu jego własne grzechy zabraniają dostąpienia łaski zostania misjonarzem, bądź ukazywanie siebie w oczach przełożonego jako kandydata gorszego od innych. Przykładowo Jan Sapałeczki w liście z 23 czerwca 1642 roku będzie ubolewał nad swoim losem, wzdychając: „O ja nieszczęsny, którego własne grzechy trzymają z dala od wielkiego dobra i najwyższej szczęśliwości” („Miserum me, quem tanto bono, et felicitate summa, peccata mea prohibent”, Pol. 79, f. 29–29v). Wspomina przy tym, że żałuje, iż jego prośba została odrzucona, choć inni bracia – w tym Polacy – zgodę na misję otrzymali, a chodzi mu tutaj zapewne o Smoguleckiego i Boyma, szykujących się już tego roku do wyjazdu na Daleki Wschód.

Znakiem afektowanej skromności wszechobecnym w listach polskich jezuitów są również wręcz nadużywane w nich superlatywy (nacechowane pozytywnie w odniesieniu do generała, negatywnie zaś w stosunku do własnej skromnej, grzesznej osoby). Reprezentatywnym przykładem może tu być kilkuwersowy zaledwie list Krzysztofa Gniewosza (1606–1661), który wiedząc, że jest „pod każdym względem najzupełniej niegodnym” otrzymania łaski wyjazdu, ośmiela się jednak o nią „najpokorniej prosić”, „najpokorniej poddając się” woli przełożonego oraz „najpokorniej powierzając się” jego „najświętszym modlitwom” jako „najpokorniejszy sługa”:

Wielebny Ojciec w Chrystusie.

Pokój Chrystusa.

Powtórnie obejmuję ojcowskie stopy Waszej Wielebności i jednocześnie proszę najpokorniej o to, o co błagałem już w 1636 roku. Wiem, że jestem tego pod każdym względem najzupełniej niegodny. A jednak jeśli taka byłaby wola Wszchemocnego Boga, a Wasza Wielebność uznałaby to za pożyteczne dla zbawienia mej duszy, z chęcią ofiaruję się do wszelkiej posługi Wielebnym Ojcom na misji chińskiej, czego z głębi duszy pragnę. Jeśli zaś nie, to oddaję się najpokorniej do ojcowskiej dyspozycji Waszej Wielebności, której

---

<sup>23</sup> Zob. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 90–92.

też Najświętszym Ofiarom i modlitwom powierzam się teraz najpokorniej.  
W Krakowie 15 listopada 1641 roku  
Waszej Wielbności najpokorniejszy sługa w Chrystusie  
Krzysztof Gniewosz<sup>24</sup>

Przesycenie listu formami w superlatywie czyni go trudnym w odbiorze, a stopień samoponizienia autora mógłby wręcz wzbudzić wątpliwość przełożonego, czy okaże się on przydatny w służbie misji. W tym szczególnym przypadku trzeba jednak pamiętać, że autorem listu nie był ksiądz, lecz brat zakonny, który jako niższy rangą członek Towarzystwa Jezusowego pragnął pozostać wierny hierarchii zakonnej, stąd jego ambicją nie jest ewangelizowanie ludów, a zaledwie „posługa Wielbnym Ojcom na misji chińskiej”. Wszakże Michał Boym, piszący swe pierwsze listy do generała jeszcze przed ukończeniem studiów teologicznych, ale mający już wkrótce przyjąć święcenia kapłańskie, również nie wahał się poniżyć, byle tylko uzyskać zgodę na wyjazd do Chin. Dlatego zapewnia superiora: „Wiem, że wielu prosi i błaga Waszą Wielbność o to samo. Cóż zatem! Niech mnie wyznaczą przynajmniej na służbę tych świętych Bożych wybrańców, a choćby i na służbę ich sług”<sup>25</sup>. Żadne umartwienie nie mogło być bowiem zbyt wielkie, jeśli nagrodą za nie okazałaby się misja.

## Na wzór Chrystusa i Apostołów

Postawa pokory, powiązana ściśle z toposem skromności, znajduje w listach jezuitów jeszcze inne uzasadnienie, mianowicie naśladownictwo świętych i pierwszych Apostołów. Odwołania do nich pełnią w jezuickich listach funkcję argumentu z autorytetu. Do wspierania swych wywodów poglądami uznanych autorów (*bonis auctoribus munita*) adepci szkół jezuickich byli przygotowani dzięki częstym ćwiczeniom z kazuistyki, wpisa-

---

<sup>24</sup> Pol. 79, f. 20: „Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi. Iterum amplecto Paternos pedes Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae simulque humillime rogo quod anno 1636 praesens postea per litteras petii. Scio me omni ex parte indignissimum. Sed si tamen Dei Omnipotentis voluntas haec esset et Admodum Reverenda Paternitas Vestra iudicaverit perutile saluti animae meae, libenter me offero ad omne servitium Reverendis Patribus in missione Chinensi, quod etiam mihi ex animo opto. Sin minus me humilime subiicio Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae meum dispositioni Paternae. Cuius nunc Sanctissimis Sacrificiis et orationibus me humillime commendo. Cracoviae 15 Novembris 1641 Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae Servus in Christo humillimus Christophorus Giewosz” (podkreślenia – M.MM).

<sup>25</sup> Pol. 79, f. 8: „Ego scio plurimos postulare et impetrare idem a Reverentia Vestra. Quid igitur! Me servire saltem omnibus istis sanctis electis Dei destinet servum me servis illis adiciat”.

nym w kurs retoryki na mocy *Ratio studiorum*<sup>26</sup>. Wybór pism, do których się odwoływano, był podyktowany w głównej mierze tematem dowodzenia. O ile jednak w literaturze antycznej naturalnym źródłem takiego autorytetu była twórczość wielkich mistrzów dawnych epok, jak Homer czy Hezjod, o tyle dla całej literatury chrześcijańskiej pierwszym i głównym punktem odwołania było i pozostanie Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu oraz osoby i twórczość Ojców Kościoła. Nie budzi więc zdziwienia fakt, że nawiązania do Biblii, historii Kościoła czy postaci świętych będą się pojawiały nieustannie w *Litterae Indipetae*, pisanych wszak przez zakonników, księży, teologów.

Przykładem może być w tym wypadku Szymon Perovius, który stosując argument *a simili* (z podobieństwa)<sup>27</sup>, w drugim ze swych *Indipetae* powołuje się na historię św. Franciszka z Asyżu, wspominając, że choć papież Innocenty III odrzucił pierwotnie jego prośbę o powołanie do życia nowego zakonu, za drugim razem zgoda została wyrażona<sup>28</sup>. Żywiąc nadzieję, że i w jego przypadku druga prośba nie zostanie odrzucona, Perovius pisze:

Nie wątpię, że dla tej misji masz Przewielebny Ojczy osoby szlachetniejsze, silniejsze i mądrzejsze ode mnie; pamiętam jednak również, że Pan nasz wybierał na świecie tych, którzy są słabi, pozbawieni godności i głupi, zwłaszcza gdy chodziło o nawracanie ludów; mam więc nadzieję, że i ja – tak do nich podobny – nie zostanę odrzucony, jeśli taka będzie wola Boga<sup>29</sup>.

Bezpośrednie nawiązanie do prostego pochodzenia i braku wykształcenia pierwszych Apostołów, powołanych przez Chrystusa z najniższych warstw społecznych, dowodzi talentu retorycznego autora tego listu. Kreśląc wyraźną paralelę między sytuacją uczniów Jezusa i własną, nobilituje on

---

<sup>26</sup> R.A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate Publishing 2013, s. 84–85.

<sup>27</sup> Gdyby pokusić się o ścisłe zaklasyfikowanie użytego przez Peroviusa exemplum, byłoby to zapewne „exemplum ex maiore ad minus ductum”, gdyż sprawa, o jaką postulował św. Franciszek, była nieporównanie większa od prośby Szymona Peroviusa. Na temat klasyfikacji zob. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 108–113.

<sup>28</sup> Franciszek z Asyżu (1181–1226) musiał dwukrotnie prosić Stolicę Apostolską o zatwierdzenie reguły Zakonu Braci Mniejszych. W roku 1221 jego prośbę odrzucił papież Innocenty III, natomiast zatwierdził regułę papież Honoriusz III 29 listopada 1223 roku bullą *Solet annuere*. Oryginalny tekst papieskiej bulli znajduje się w Archivum Secretum Vaticanum, *Reg. Vat.* 12, ff. 155r–156v.

<sup>29</sup> Pol. 79, f. 28: „exemplo S. Francisci Assisensis motus, qui etiam confirmationem suae Regulae ab Innocentio Pontifice postulans, primo fuit repulsus, post admissus. Non dubito ego Vestram Admodum Reverendam Paternitatem ad illam expeditionem habere subiecta nobiliora, fortiora, sapientiora: memor ego tamen, quo Dominus infirma mundi, et ignobilia et stulta elegerit, ad gentium praesertim conversionem; me simile horum, si voluntas Dei fuerit, spero non reiciendum”.

swoj pozorny brak kompetencji, *de facto* dowodząc jednocześnie posiadania najwyższych kwalifikacji. Argumentacja ta wypływała bezpośrednio z *Ćwiczeń duchownych*, w których poddając rozważaniom okoliczności powołania przez Chrystusa Apostołów (nr 275), Ignacy Loyola podkreśla szczególnie trzy aspekty:

Pochodzenie Apostołów z prostego i niskiego stanu.  
Godność, do jakiej zostali tak łaskawie powołani.  
Dary i łaski, dla których wyniesieni zostali ponad wszystkich Ojców Starego i Nowego Testamentu<sup>30</sup>.

Podobnego wyniesienia pragnie także Szymon Perovius, wiedząc, że wybór na misjonarza jest wyróżnieniem szczególnym. Poczucie wyjątkowego naznaczenia, wręcz namaszczenia do misji pojawia się zresztą w wielu listach. Częstokroć tym, co legitymizowało starania jezuitów o tak cenną nagrodę, miała być zesłana przez Boga wizja lub inna forma objawienia, na którą petenci powołują się w swoich listach. Niekiedy był to rodzaj głosu usłyszanego w odpowiedzi na żarliwą modlitwę czy wewnętrznego natchnienia, kiedy indziej wręcz wizualne objawienie. Gorąca potrzeba zostania misjonarzem dla wielu petentów była również umotywowana obietnicą złożoną Bogu bądź jego świętym w chwili jakiejś ekstremalnej próby. Na tego rodzaju zobowiązanie powołuje się na przykład Jan Wołkowicz, który wstępując do zgromadzenia, złożył Bogu obietnicę, iż wyruszy jako misjonarz do Moskwy i będzie wspierał barbarzyńskie ludy ruskie<sup>31</sup>. Również Michał Boym, ocalony przez św. Franciszka Ksawerego z ciężkiej choroby w zamian za obietnicę zostania jezuitą i misjonarzem na Dalekim Wschodzie, na tym argumentie opiera swoje starania o wyjazd do Chin.

Nie zawsze wszak ów wzywający do poświęcenia się misji głos był przyjęty z radością. Niektórzy odbierali Bożą zachętę do zostania misjonarzem jako ciężar zbyt wielki, którego nie byli w stanie udźwignąć. Zmagali się więc z tym wyzwaniem, próbowali je w sobie stłumić, lecz nie mogli tego uczynić. Bartłomiej Oleszkiewicz przyznaje, że walczył z tym pragnieniem przez 12 lat, jednak nie zdołał go odrzucić, gdyż zamiast się zmniejszać, ono z czasem narastało<sup>32</sup>. Znamienny jest w tej mierze list Sylwestra Dreżewskiego (1600–1675), piszącego 3 października 1634 roku:

---

<sup>30</sup> Św. Ignacy Loyola, *op. cit.*, s. 112.

<sup>31</sup> Pol. 79, f. 40–40v. Wołkowicz na misję nie wyjechał i być może to przesadziło o jego dymisji z Towarzystwa Jezusowego w 1652 roku.

<sup>32</sup> Pol. 79, f. 4: „Per annos duodecim desiderium petendi missionem Indicam intra pressi nec compressi”.

Od kilku lat walczę z myślą i chęcią udania się do Indii. Błagałem często Boga w czasie nabożeństw i innych modlitw, by nie wysyłał mnie, swego sługi, by nie doświadczał mnie ponad siły, lecz nie mogłem się uwolnić. Nieustannie rozbrzmiewało to we mnie: oto Chrystus Pan był łaskaw zaliczyć cię do wybranych; odejdz ze swej ziemi; zapomnij o twym ludzie i domu ojca twego! Z tej przyczyny w pokorze przybywam do Was, Wielebny Ojcze, prosząc z uniżeniem, byś był łaskaw uczynić mnie jednym z powołanych<sup>33</sup>.

Ukazane przez Drężewskiego wewnętrzne zmagania z wolą Bożą, która zdaje się przerastać jego siły i możliwości, próba ucieczki przed wyznaczonym przez Pana przeznaczeniem mogłyby wręcz zostać porównane do doświadczenia starotestamentalnego Jonasza, który nie chciał usłuchać wezwania Boga, co doprowadziło go do uwięzienia w brzuchu wieloryba. Opór jezuita wynikał wszakże nie z nieposłuszeństwa, lecz z wątpliwości, czy podola trudom misji. Ostatecznie jednak Drężewski nie w Jonaszu, lecz w Abrahamie odnajduje swój wzorzec do naśladowania i przyjmuje polecenie opuszczenia rodzinnej ziemi i ojcowizny dla pracy wśród innych ludów, odwołując się do słów, jakie Abram usłyszał w Księdze Rodzaju<sup>34</sup>. Tym samym Indie Wschodnie otrzymują znamiona Abrahamowej ziemi obiecanej, Kanaan, mającej rozkwitać na chwałę Pana. Los misjonarza, na który Sylwester Drężewski zdecydował się, wysyłając swój list do generała, miał w rzeczywistości wiele cech wspólnych z losem Abrahama – w oba było wpisane opuszczenie znanych i bliskich sercu miejsc, długa wędrówka, konfrontacja z nieznaną rzeczywistością i obcymi kulturowo ludami. Jezuita ma jednak nadzieję, że w tych nowych okolicznościach jego służba zdoła przynieść obfitsze plony niżby to miało miejsce w ojczyźnie.

Zaczerpnięta z Pisma Świętego frazeologia odbija się na stylu listu Drężewskiego i wielu innych ze zbioru polskich *Indipetae*. Jest to styl podniosły, wyszukany, stosowny do listu pisanego do osoby wyżej postawionej, do której należy odnosić się z szacunkiem. Próżno szukać tu sformułowań prostych i trywialnych (może poza informacjami o wieku kandydatów), a w żadnym już wypadku – żartobliwych. Dominuje natomiast ton namaszczenia i powagi stosownie do pozycji adresata i znaczenia poruszanego

---

<sup>33</sup> Pol. 79, f. 3: „Ab aliquot annis luctor cum cogitatione et affectu eundi in Indias, oravi Dominum saepe cum in Sacrificiis tum in aliis orationibus ne me servum suum deferret, neque supra vires tentari pateretur, sed non potui esse liber, semper mihi illud obstrepebat: ut te Christus Dominus inter electis recipere dignetur egredere de terra tua, obliviscere populum tuum et domus patris tui. Quare supplex ad Admodum Reverendam Paternitatem Vestram accedo submissime orans ut me dignetur voti consortem”.

<sup>34</sup> Zob. Genesis 12, 1: „dixit autem Dominus ad Abram egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui in terram quam monstrabo tibi” („Pan rzekł do Abrama: «Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę»”).

tematu zgodnie z zasadą *aptum et decorum*. Przywołując Kwintylijanowe pojęcie *sedes argumentorum*<sup>35</sup> jako swoistego skarbcza pomysłów argumentacyjnych, w wypadku korespondencji jezuickiej za taki skarbiec należy z całym przekonaniem uznać Pismo Święte oraz twórczość i działalność założycieli Towarzystwa Jezusowego. Język listów i ich metaforyka wyrastają z tekstu Biblii oraz pism Ignacego Loyoli, a autorzy posługują się cytatami z Pisma Świętego, nie sygnalizując nawet źródeł swych nawiązań, które były zapewne w jednakowym stopniu rozpoznawalne zarówno dla piszących, jak i dla adresata. W ten sposób listy jezuickie niosą w sobie niejako zakodowane przesłanie, gdyż dopiero umieszczenie tych kryptocytatów w ich pierwotnym kontekście pozwala na właściwe odczytanie danej frazy i jej siły argumentacyjnej, jak w wypadku wspomnianych powyżej słów „Ecce ego” zaczerpniętych z Księgi Proroka Izajasza czy przywołanego przez Drzewskiego cytatu z Księgi Rodzaju. Dopiero w kontekście dokonanego przez Boga wyboru Izajasza i Abrahama na głosicieli Jego słowa wśród ludów deklaracja polskich jezuitów zyskuje nowy wymiar. Ich status zostaje mianowicie zrównany z pozycją starotestamentalnych proroków wezwanych osobiście przez Pana, a tym samym nabiera rangi powołania.

Ten kontekst łączy się ściśle z podstawową dla *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli afirmacją idei rozpoznania, pragnienia i całkowitego posłuszeństwa oraz charakterystyczną dla duchowości ignacjańskiej otwartością na działanie sił nadprzyrodzonych. Badając swoje powołanie misyjne, zakonnicy niejednokrotnie zastanawiali się nad jego pochodzeniem, próbując ustalić, czy ma ono charakter ziemski i jest wytworem ich własnych, ludzkich ambicji, czy płynie bezpośrednio od Boga. Dopiero uznanie w tym wezwaniu woli Bożej pozwalało im podjąć działania zmierzające do jego realizacji. Dlatego właśnie Jan Sapałecki przyznaje w swoim liście: „sądzę, że to z Bożej (jak mogę przypuszczać) inspiracji jestem przynaglany do udziału w misji indyjskiej lub japońskiej [...], że zapłonąłem od niebiańskiego ognia”<sup>36</sup>, a Michał Boym rozpoczyna list z 5 lipca 1641 roku nawiązaniem do słów św. Pawła z początku Listu do Galatów: „Po tym, jak spodobało się Bogu wybrać mnie grzesznika w łonie mojej Matki i powołać spośród rówieśników dzięki swej łasce, i objawił we mnie imię Syna swego”<sup>37</sup>. Każdy z nich podkreśla boską proveniencję swego powołania i jego nadprzyrodzony wymiar. Boym

---

<sup>35</sup> Quint., *Inst. orat.* 5, 10, 20.

<sup>36</sup> Pol. 79, f. 2: „sentio me Divinis (ut possum suspicari) inspirationibus exstimulari, circa Indicam et Iaponensem Missionem [...] caelesti illo igne inardescerem”.

<sup>37</sup> Pol. 79, f. 7: „Postea quam complacuit Deo segregare me peccatorem ab utero Matris meae et vocare supra coaetaneos per gratiam suam, et revelavit nomen Filii sui in me”. Adekwatny fragment Listu św. Pawła Apostoła do Galatów (1, 15–16) brzmi: „cum autem placuit ei qui me segregavit de utero matris meae et vocavit per gratiam suam ut revelaret Filium suum in me ut evangelizarem illum in gentibus continuo” („Gdy

nie cytuje co prawda wypowiedzi św. Pawła Apostoła w sposób dosłowny – przede wszystkim jezuita określa siebie mianem „grzesznik” (*peccator*), czego św. Paweł nie zrobił, ale mimo niewielkich rozbieżności przesłanie tego fragmentu jest zupełnie jasne: to wola Boga zadecydowała, że od chwili swego poczęcia, jeszcze w łonie matki, Michał Boym został przeznaczony na misjonarza, który powinien pójść w ślady Apostoła Narodów. Taki wybór, dokonany przez samego Boga, wydaje się absolutnie niepodważalny, ponieważ zgodnie z nauczaniem Ignacego Loyoli wola i pragnienie każdego jezuitę musi się zgadzać z wolą Bożą pod każdym względem<sup>38</sup>.

Święty Paweł, Apostoł Narodów, do którego odwołał się Michał Boym, pojawiał się częściej w listach jezuitów jako naturalny wzorzec dla tych, którzy pragnęli głosić Ewangelię Chrystusa nowym ludom i narodom. Jego przykład tym dobitniej przemawiał do wyobraźni, że osiągnął swą wielkość, wyrastając z małego, toteż doskonale sprawdzał się jako odniesienie w porównaniach, mieszcząc w sobie sumę ludzkich słabości i wielkich dokonań. Dlatego też na jego przykład powołuje się Ignacy Franciszek Zapolski, przyznając, że rozpoznał własną niedoskonałość, lecz wie również, iż Bóg zwykł wybierać najsłabsze elementy, by napełnić je siłą, tak jak było w przypadku Pawła – początkowo prześladowcy, później zaś najwierniejszego orędownika wiary chrześcijańskiej<sup>39</sup>. Zapolski dowodzi tym samym nie tylko umiejętności argumentowania, ale przede wszystkim podporządkowania się ignacjańskiej idei rozpoznania i zawierzenia, które pozwoliły mu określić własne słabe strony i oddać się całkowicie działaniu Boga.

Bez wątpienia Zapolski nie był jedynym, który w *Ćwiczenia duchownych* odnalazł źródło bezpośredniej inspiracji i przygotowania do misji. Chociażby Kasper Mietelski podkreśla w swoim liście, że jego wolę wyjazdu umocniła usilna praca nad sobą: modlitwy, nabożeństwa, umartwianie ciała, a przede wszystkim odprawiane cztery razy w tygodniu ćwiczenia duchowne<sup>40</sup>. Oprócz umiejętności bezwzględnej podporządkowania się Bożej woli jezuiti wynosili z nich także gotowość do całkowitego poświęcenia, wystawienia

---

jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom”).

<sup>38</sup> Ignacy Loyola użył tych słów między innymi w liście do Pedro Ortiza z 1546 roku: „la nostra volontà in nulla sia diferente dalla volontà divina”, cyt. za: L.V. Souza, M. Massimi, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, „Memorandum” 3 (2002), s. 60.

<sup>39</sup> Pol. 79, f. 108: „novi item imperfectum meum: sed scio etiam et persecutorem quondam Paulum, electum esse ut portare IESU Nomen coram Gentibus, et infirma mundi DEUM eligere solitum ut confundat fortes” („Poznałem swą niedoskonałość, lecz wiem także, że Paweł, dawniej prześladowca, został wybrany, by nieść imię Jezusa między narody, i że Bóg zwykł wybierać to, co najmniejsze w świecie, by zatrzeć mocnych”).

<sup>40</sup> Pol. 79, f. 69.

się na wszelkie udręki, włącznie z oddaniem swego życia – choćby i sięgnięcia po palmę męczeństwa na wzór Jezusa Chrystusa. Inspiracją dla tej postawy były rozważania Ignacego Loyoli koncentrujące się w drugim tygodniu na naśladownictwie Chrystusa we wszelkim cierpieniu i trudzie. We wprowadzeniu do ćwiczeń tygodnia drugiego zapisano między innymi:

[...] widzimy Chrystusa, naszego Pana, Króla odwiecznego, a przed Nim cały świat i jak On woła do niego i do każdego człowieka z osobna, mówiąc: Moja woła jest zdobyć cały świat i wszystkich nieprzyjaciół i w ten sposób wejść do chwały mojego Ojca. Dlatego też, kto chciałby iść ze mną, powinien ze Mną pracować, żeby idąc za Mną w cierpieniu, towarzyszył mi także w chwale<sup>41</sup>.

Mając na uwadze, jak daleko postąpił Chrystus w swoim poświęceniu dla ludzkości, wybierając śmierć jako narzędzie zbawienia, każdy czytający powyższe słowa jezuita musiał czuć wewnętrzną potrzebę naśladownictwa i złożenia własnego życia na podobieństwo ofiary Jezusa. Znalazło to oczywiście odbicie w tekstach *Litterae Indipetae*. Toteż Marcin Cykler zakrzyknie w swoim liście: „Oto, Przewielebny Ojczy, nieoceniona krew naszego ZBAWICIELA uprasza za mną Waszą Wielebność” („Ecce o Reverendissime Pater sanguis inaestimabilis SALVATORIS nostri pro me ad Vestram Reverentiam perorat”, Pol. 79, f. 68). Wspomnienie krwi przelanej przez Chrystusa na krzyżu prowadzi go do postawienia *per analogiam* pytania o wartość ofiary z własnego życia, które w kontekście śmierci Zbawiciela wydaje się szczególnie marne. Cykler gotów jest zatem nawet utoczyć krew z głębi swego serca i posłużyć się nią w liście do generała zamiast atramentu, bo nie ma dla niej w Polsce lepszego zastosowania. „Cóż znaczy moja krew?” – zapyta z goryczą<sup>42</sup>. Odpowiedź na to pytanie kryje się w treści listu. Tylko skierowanie na zamorską misję nada sens i znacznie życiu jezuity, a wartość jego krwi wzrośnie niepomierne, jeśli będzie mogła użyżnić nieurodzajne pogańskie ziemie.

Życie i śmierć Chrystusa wskazuje jako źródło swego powołania misyjnego także Stanisław Bobrowski. Jezusa wraz z Matką Bożą powołuje też na swoich orędowników, gdy nie znajduje już sposobu, by prosić generała o łaskę misji, powtarzając tylko raz po raz za prorokiem Izajaszem: „Ecce ego. Ecce ego”<sup>43</sup>. Na świadectwo Chrystusa powołuje się również Michał

<sup>41</sup> Św. Ignacy Loyola, *op. cit.*, s. 49.

<sup>42</sup> Pol. 79, f. 68–68v: „Si liceret Admodum Reverende Pater ipsum sanguinem de penetralibus cordi mei effunderem, eoque in scribendis hisce literis loco atramenti uterem. At quid sanguis meus valeret?”

<sup>43</sup> Pol. 79, f. 56–56v: „Ecce ego, Pater optime mitte me. E conscientiae meae sensu dico; non scio quomodo id ab Admodum Reverenda Paternitate Vestra petere debeam. Dominus meus Crucifixus, et Beatissima, prima post Deum patrona, pro me sint actores. [...] Ecce ego. Ecce ego” („Oto ja, najlepszy Ojczy, pošlij mnie. Już nie wiem, w jaki

Boym w cytowanym wcześniej liście z 5 lipca 1641 roku, zaklinając generała słowami: „Jezus mi świadkiem, że nie kłamię” („Testis enim est mihi Iesus quia non mentior”). Całą swą radość, całą nadzieję, oczekiwanie i pragnienie na realizację marzenia o zaliczeniu do grona misjonarzy pokłada Boym w Chrystusie.

Rok później, 25 kwietnia 1642 roku, Michał Boym wysłał do Rzymu inny list, w którym dziękował generałowi za wybranie go do grona misjonarzy chińskich. Jego deklaracja gotowości do udziału w misji jest wręcz ekstazytycznym wyznaniem całkowitego zanurzenia w Chrystusie, potwierdzającym stałość przekonań i dojrzałość formacji duchowej polskiego jezuitę. W tekście listu Chrystus został przywołany wielokrotnie, zaczynając od apostroficznego zawołania „O Dominus meus IESUS”, przez wyrażenie nadziei na sprawowanie przez Boyma posługi „Evangelii Christi mei”, wspomnienie przelanej krwi „Crucifixi IESU”, przywoływanie łaski „Christi mei”, aż po kończące list wezwanie, by zajaśniało imię „Domini IESU” wśród wszystkich narodów. Szczególny jest tu nie tylko zapis imienia Jezus przy użyciu kapitalików<sup>44</sup>, wyodrębniający je z całości tekstu i kierujący ku niemu wzrok czytającego, lecz także towarzyszący mu parokrotnie zaimek dzierżawczy *meus* („mój”). Wyraża on głębokie utożsamienie, ścisłą, nienaruszalną więź między postulującym o misję jezuitę a Jezusem Chrystusem, którego ofiara nadała tej misji sens. To imię „swojego” Chrystusa pragnie Boym głosić pogańskim ludom dalekiej Azji, to „swojemu” Chrystusowi wyraża wdzięczność za sto lat istnienia Towarzystwa Jezusowego, mając nadzieję na dalsze jego trwanie, to dla „swojego” Chrystusa wreszcie jest gotów oddać życie.

## Śladami współbraci

Deklaracja poświęcenia życia na misji nie musiała być jednoznaczna z wolą męczeństwa, choć i ona była obecna w wielu *Litterae Indipetae*<sup>45</sup>. Wyjazd na Daleki Wschód był bowiem w zasadzie jednoznaczny z pozostaniem tam już na zawsze – aż do śmierci<sup>46</sup>. Tylko nieliczni misjonarze wra-

spół mam o to prosić Waszą Wielbność. Mój Ukrzyżowany Pan i Najświętsza Panna, pierwsza po Bogu opiekunka, niech będą moimi orędownikami. [...] Oto ja. Oto ja”).

<sup>44</sup> Boym stosuje ten zapis konsekwentnie we wszystkich swoich rękopisach, pozostając w tej kwestii wiernym średniowiecznej tradycji zapisu imienia Jezusa. Pojawia się on również w innych *Litterae Indipetae*.

<sup>45</sup> Przykładem może być list Stanisława Gałęskiego (Pol. 79, f. 104–104v), który podkreśla, że poświęca Bogu swe życie na trudy i udreki, i – jeśli taka będzie Boża wola – również na przelanie krwi.

<sup>46</sup> Od 1706 roku na mocy dekretu cesarza Kangxi w Chinach mogli przebywać tylko ci misjonarze, którzy złożyli przysięgę, że będą postępować zgodnie z naukami Matteo Ricciego oraz nie opuszczą Państwa Środka do końca swego życia.

cali do Europy, a jeśli nawet tak się stało, to najczęściej po to, by pełnić obowiązki prokuratora misyjnego, zgromadzić kolejny zastęp pracowników do winnicy Pańskiej i wraz z nimi powrócić do Chin<sup>47</sup>. Nie bez powodu tak chętnie przywoływanym w *Indipetae* wzorem postawy misjonarza był św. Franciszek Ksawery, który poświęcił misjom całe swe zakonne życie, choć palmy męczeństwa nie otrzymał. Wiele spośród omawianych listów powstało około 3 grudnia, na który to dzień przypada w Kościele katolickim wspomnienie tego świętego<sup>48</sup>.

Franciszek Ksawery był dla jezuitów niepodważalnym wzorem do naśladowania zarówno w kwestii oddania sprawie głoszenia Ewangelii, jak i w zakresie metody pracy misyjnej. Uosabiał on niejako ideał chrześcijańskiego bohatera, którego naturalną cnotą jest szlachetność duszy i ciała oraz wytrwałość w zwalczaniu przeciwności losu w imię służby Bogu. Jego *sapientia i fortitudo*<sup>49</sup> nie objawiały się wszakże na polu bitwy, jak miało to miejsce w wypadku antycznych herosów czy bohaterów średniowiecznej epiki rycerskiej, lecz w pracy ewangelizacyjnej wśród pogańskich plemion, a jego oddziaływanie trwało nawet po chwalebnej śmierci za sprawą cudów, jakie zdarzyły się u jego grobu. Życiorys św. Franciszka Ksawerego był znany każdemu polskiemu zakonnikowi, a także osobom świeckim, gdyż zamieścił go Piotr Skarga (1536–1612) w swoich *Żywotach Świętych*, najpoczytniejszym bodajże dziele literackim doby staropolskiej<sup>50</sup>. Skarga odmalował obraz św. Franciszka Ksawerego jako nieustraszonego orędownika Chrystusa, niebojącego się dla jego chwały żadnych prób i cierpień. Znamienny jest zwłaszcza końcowy fragment żywota, w którym Skarga przedstawia, jak Franciszek Ksawery

... sam się tedy do Syny [Chin] na pewne więzienie albo śmierć umyślił puścić; bo takich tam obcych bez dozwolenia przyjeżdżających, na wieczne więzienie dają albo zabijają. On myślał: Iż współwięźniów pozyskam Chrystusowi, a oni gdy wolni zostaną, rozgłoszą wiarę ś. u swoich; ja też wynijść za pomocą Chrystusa mogę, i tak duszom onym pomoc uczynię<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Tylko nieliczni z prokuratorów z rozmaitych względów nie wrócili na swoje placówki misyjne. Pełna lista prokuratorów misji chińskiej została opublikowana w: J. Dehergne SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine*, Rome 1973, s. 314–315.

<sup>48</sup> Zob. m.in. Pol. 79, f. 85, 90, 106, 110.

<sup>49</sup> Na temat tego toposu zob. E.R. Curtius, *op. cit.*, s. 180–184.

<sup>50</sup> Pierwsze wydanie ukazało się w Wilnie w 1579 roku, a w ciągu następnych 200 lat wznawiano je jeszcze piętnastokrotnie. W tym okresie popularnością *Żywoty Świętych* ustępowały tylko *Biblii*. Żywot Franciszka Ksawerego pojawił się po raz pierwszy w wydaniu z 1603 roku w dodatkowym rozdziale na końcu książki, po kanonizacji zaś Ksawerego w 1622 roku jego życiorys został przeniesiony do tekstu głównego dzieła Skargi.

<sup>51</sup> P. Skarga, *Żywoty Świętych Staroego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok, tom IV, październik – listopad – grudzień*, Kraków 1936, s. 586.

Widoczne w tym cytacie głębokie zawierzenie Chrystusowi i chęć niesienia Ewangelii nawet do miejsc najbardziej nieprzyjaznych, z narażeniem własnego życia, czyniły z Franciszka Ksawerego prawdziwy wzór misjonarza. Jego „za grobem zwycięstwo” – jak można określić fakt, że 30 lat po śmierci Franciszka Ksawerego pozwolono jezuitom na osiedlenie się w Chinach, co Skarga skrupulatnie odnotował<sup>52</sup> – musiało budować w czytelnikach *Żywotów* przekonanie o słuszności działań świętego i chęć pójścia w jego ślady. Ogromną popularnością cieszyły się w Polsce także zbiory modlitw, nowenn, nabożeństw i kazań poświęconych św. Franciszkowi Ksaweremu oraz jego listy adresowane do różnych osób w Europie i na Dalekim Wschodzie. Wszystkie te pisma dawały zainteresowanemu tematyką misyjną czytelnikowi pełną wiedzę nie tylko o chwalebny życiu i śmierci Franciszka Ksawerego, lecz także o historii i współczesnych potrzebach misji w Indiach, zachęcając do osobistego podjęcia misyjnego trudu.

Dlatego również w *Indipetae* postać przyszłego patrona misji pojawia się wielokrotnie i na różne sposoby. Michał Boym miał doznać dzięki niemu uzdrowienia. Piotr Chorczyński (1631–1674) dostał łaski powołania w dniu święta Franciszka Ksawerego, toteż prosi o jego wstawiennictwo<sup>53</sup>. Tak samo jak robią to w swych listach Marcin Cykler (1634–1668), Aleksander Kruczkowicz (1612–1653) czy wspomniany już wielokrotnie Szymon Perovius.

Szczególną rolę odegrał natomiast św. Franciszek Ksawery w historii powołania Krzysztofa Ignacego Rokossowskiego (1632–1660), którego trzykrotnie przywrócił do zdrowia, co ze szczegółami opisał jezuita w swym liście, określając w nim świętego przydomkiem *meus tutelaris* („mój patron opiekuńczy”<sup>54</sup>). Szczególnie dramatyczna była historia drugiego ozdrowienia, gdy w czasie panującej w Poznaniu zarazy zmarł bliski przyjaciel Rokossow-

---

<sup>52</sup> „Tam i na duszy, iż do Syny [Chin] wnieść Chrystusa ani zań krwi rozlać nie mógł, i na ciele febrą strapiony, Jezusa i Przczystą Matkę Jego w ustach mając, po niebieskie zapłaty poszedł dnia wtórego grudnia roku Pańskiego 1552. Żył lat 55, a w Indjach dziesięć. Człowiek przedziwny takim pragnieniem zbawienia ludzkiego i czci Bożej rozszerzenia, i takim męczeństwem, którem się o to kusił. Małe mu były na to Indje, ale królestwa wschodnie aż do końca ziemi Chrystusowi pozyskać chciał, do żadnej się nędzy i zdrowia niebezpieczności nie żałując, i zawždy dla Chrystusa śmierci pragnąc, niczem się, z przewagą wielką, odstraszyć nie dał. We 30 lat po nim ojcowie *Societatis Iesu*, za jego modlitwą, do Syny [Chin] wnieśli wiarę ś. i fundamenta jej tam założyli”, *ibidem*, s. 587.

<sup>53</sup> Pol. 79, f. 101: „Exorabit idem, clienti suo, S. Indiarum Apostolus, qui animam suam, pro Sinensibus, in ipso eorum littore posuit” („Niech wyprosi tę łaskę dla swego podopiecznego święty Apostoł Indii, który swą duszę złożył dla Chińczyków na ich wybrzeżu”).

<sup>54</sup> W łacinie kościelnej słowo *tutelaris* może mieć znaczenie rzeczownikowe (*tutelaris*, *is* – patron opiekuńczy) lub przymiotnikowe (*tutelaris*, *e* – broniący). Tym właśnie przymiotnikiem określano anioła stróża (*angelus tutelaris*), cf. *Słownik kościelny...*, s. 621.

skiego, z którym rozmawiał on jeszcze dzień przed śmiercią, siedząc przy chorym na jego łóżku. Nabawiwszy się w ten sposób gorączki i bólu głowy, Rokossowski poszukał ucieczki u swego świętego, obiecując powtórnie jako wotum ufundowanie ołtarza Franciszka Ksawerego w poznańskim kościele, a święty wysłuchał tych „niegodnych próśb” i następnego dnia Rokossowski obudził się zdrowy, rześki, nie odczuwając najmniejszego bólu, choć nie zastosowano żadnego ludzkiego lekarstwa<sup>55</sup>. Ponownie osłonił go św. Franciszek Ksawery przed zarazą, gdy jezuita był na drugim roku studiów teologicznych w Rzymie. Nic więc dziwnego, że to jego imieniem zaklina Rokossowski generała w swoim liście napisanym w Wiecznym Mieście w 1659 roku: „per Salvatoris sacrosanctum sanguinem, ac Francisci mei humillime oro obsecroque” („Przez najświętszą krew Zbawiciela i mojego Franciszka proszę i zaklinam”, Pol. 79, f. 93–94v). Rok później, już z Krakowa, będzie Rokossowski ponownie upraszał superiora o skierowanie na misję, ale jeszcze w tym samym roku śmierć przerwie jego starania. Z pewnością nie świadczy to o ograniczonej cierpliwości Franciszka Ksawerego, który za czwartym razem nie uratował już swego podopiecznego, lecz raczej o nadwątłym wcześniejszymi chorobami zdrowiu młodego, bo dwudziestoosmioletniego zaledwie jezuitę. Jego miejsce gotowi jednak byli zająć następni, by praca *ad maiorem Dei gloriam* nie została przerwana.

Płynący nieprzerwanie do Rzymu strumień *Indipetae* miał bowiem swoje źródło w świadomości, że i dla Polaków drzwi do misji dalekowschodniej stanęły już otworem. Z pewnością nie bez znaczenia dla liczby postulujących był fakt, że 23 marca 1643 roku męczeńską śmierć poniósł w Nagasaki Wojciech Męciński, co zostało następnie szeroko rozpropagowane w książkach przez Kaspra Drużbickiego<sup>56</sup>. Wieści o dramatycznych losach pierwszego polskiego męczennika w Japonii dotarły na ziemię Rzeczypospolitej z pewnym opóźnieniem i zaowocowały, jak można wnioskować ze statystyk, wzrostem liczby *Indipetae* kierowanych do generała zakonu<sup>57</sup>,

---

<sup>55</sup> Pol. 79, f. 93–94v.

<sup>56</sup> Życie i śmierć Męcińskiego zostały opisane przez Kaspra Drużbickiego (1590–1662) i opublikowane w 1661 roku pod tytułem *Vita et Mors Glorioso suscepta R.P. Alberti Męciński Poloni e Societate Jesu, in odium Sanctae Fidei Catholicae apud Iapones una cum alijs quatuor ex eadem Societate Patribus interempti Anno Domino M.DC.XXXXII 23 Martij* (Cracoviae 1661), a następnie dziełko przetłumaczono na język polski i wydano jeszcze dwukrotnie w 1672 i 1699 roku jako *Szkarlatna roza Boskiego Raiu. To jest żywot i śmierć świątobliwej pamięci X. Wojciecha Męcińskiego*, Kraków 1672 i 1699.

<sup>57</sup> Zob. Duc Ha Nguyen, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006, wykres 3.2, s. 128, wykres 3.3, s. 129. Największa liczba *Indipetae*, bo aż 21, popłynęła z Polski do Rzymu w 1722 roku. D.H. Nguyen (*ibidem*) łączy tę swoistą eksplozję gotowości misyjnej z faktem, że w tym samym roku ówczesny generał zakonu Michelangelo Tamburini wydał rozporządzenie *De missionibus Indiarum*, w którym prosił o pomoc dla misji indyjskiej. Wydaje się to całkiem prawdopodobne, gdyż wszyscy piszący

choć imiennie powołuje się na postać Męcińskiego tylko jeden z piszących – Jan Kurdwanowski (Pol. 79, f. 112–113v). Parokrotnie znajdziemy natomiast w polskich *Indipetae* wzmianki o osobach polskich misjonarzy w Chinach.

Na przykład potrzebą kontynuacji przerwanej przez Jana Mikołaja Smoguleckiego misji motywował swoją chęć udziału w misji Kasper Mietelski (1626–1699), sugerując generałowi, że po śmierci Smoguleckiego jego miejsce na zaszczytnej placówce powinien zająć inny Polak. Sam, rzecz jasna, chętnie widział się w tej roli, choć podkreślał, że nie jest godzien konkurować z dokonaniem swego poprzednika<sup>58</sup>. List ten został napisany w 1661 roku, a zatem niemal pięć lat po śmierci Smoguleckiego. Nie sposób dziś ocenić, czy wiadomość o tym smutnym fakcie dotarła do Polski z tak dużym opóźnieniem, czy raczej Mietelski próbował sięgnąć po ten argument, nie mając już w zanadru żadnych innych. Z pewnością bowiem pisał już wcześniej dwukrotnie do generała i otrzymał nawet w odpowiedzi słowa otuchy. Wydaje się również, że był szczerze zainteresowany wszelkimi doniesieniami płynącymi z Dalekiego Wschodu i w osobach swych polskich współpracowników upatrywał przede wszystkim wzoru do naśladowania. Stąd płynnie jego deklaracja zawarta w kolejnym liście, że gotów jest natychmiast wyruszyć w drogę i pójść w ślady Michała Boyma, gdy tylko otrzyma od generała jeden jedyny list w tej sprawie<sup>59</sup>. W momencie, gdy Mietelski pisał ten list, Boym nie żył już od siedmiu lat, jednak wspomnienie o nim musiało być wśród polskich jezuitów ciągle żywe, skoro przywołują go w swych

---

zgodnie proszą w swych listach o wyjazd na misję indyjską (w tym Fabian Kozłowski aż trzykrotnie w ciągu tego roku). Żaden z nich jednak zgody nie otrzymał.

<sup>58</sup> Pol. 79, f. 99: „Caeterum nunquam animum deposui petendi, [...] eo certius, quo congruentius esse videtur, in locum Patris Nicolai Smogulecki iam, ut accipimus, Apostolico labore, et vita functi, aliquem e Polonis succedere debere. Neque haec ideo scribo, quod me tanto viro conferre audeam; verum et citius vacantem veluti ministerii locum occupem, atque adeo desiderii, quod non sine Divini numinis impulsu, ut mihi videtur, mature concepi, compos fiam” („Ponadto nigdy nie porzuciłem zamiaru proszenia, [...] tym pewniej, im stosowniej się wydaje, że Ojca Mikołaja Smoguleckiego, który – jak się dowiedzieliśmy – odszedł już od apostołskiego trudu i z tego świata, powinien zastąpić któregoś z Polaków. Nie piszę tak dlatego, że mam odwagę porównywać się z tak wielkim mężem, jednak i szybciej zająłbym opustoszałe miejsce jego posługi, i zrealizowałbym pragnienie, które podjąłem dojrzałe i z Bożego natchnienia, jak mi się wydaje”).

<sup>59</sup> Pol. 79, f. 103–103v: „At enim erigit in spem gratia vocationis, quae ne in me sit vacua, Admodum Reverendam Paternitatem Vestram voluntatis Divinae intepretem exspecto, paratissimus illa ipsa hora iter aggredi, et Patrem Boym sequi, cum vel unquam literam accepero” („Oto bowiem łaska powołania przekształciła się w nadzieję, która oby nie była we mnie próżna – tego się spodziewam od Waszej Wielebności jako tłumacza woli Bożej, gotów wyruszyć w tej samej godzinie i pójść za Ojcem Boymem, gdy tylko jeden list otrzymam”). „Unica litera”, o którą prosi Mietelski, może być rozumiana na dwa sposoby: jako „jeden list” lub jako „jedna litera” – na przykład „I!”, czyli wyrażony po łacinie rozkaz „Idź!”.

*Indipetae*, licząc zapewne, że również generałowi nazwisko to kojarzyło się z oddaniem dla misji chińskiej.

Sam Michał Boym swego czasu także powoływał się w jednym z listów na fakt, że łaskę wyruszenia na misję otrzymał jego szkolny kolega Jan Mikołaj Smogulecki. Ciekawym wyrazicielem tych równoległych i w pewnym stopniu wspólnych starań Smoguleckiego i Boyma jest jedyny w zbiorze Pol. 79 list napisany nie we własnej sprawie, lecz dla poparcia cudzej kandydatury. List ten napisał Marcin Hińcza (1592–1668) – rektor krakowskiego kolegium Towarzystwa Jezusowego oraz polski prowincjał w latach 1633–1636 – który jednocześnie popierał pragnienia obu swoich wychowanków, prosząc superiora:

Najczcigodniejszy Ojcze, jednym słowem opisuję ich obu: obaj są nadzwyczaj pokorni, wielkiego miłosierdzia. [...] W wyrzeczeniu byli dla wszystkich wzorem. W poświęceniu stali, posłuszni, rozmiłowani w ubóstwie, w czystości niezachwianie wytrwali. Oddani studiom. W gorliwości żarliwi i skoncentrowani. Zaprawdę godni, by Bóg wziął ich sobie na naczynia wybrane<sup>60</sup>.

Jest to zupełnie wyjątkowa sytuacja, gdy powodem zaakceptowania kandydatury jednego jezuita ma być jego podobieństwo do innego, wyznaczonego już co prawda do udziału w misji, ale ciągle jeszcze przebywającego w Europie<sup>61</sup>. Widać tu silne poczucie sprawiedliwości, nakazujące, by jedną miarą odmierzając wszystkim po równo zgodnie z ich zasługami. Takiej właśnie bezwzględnej sprawiedliwości oczekuje od generała Marcin Hińcza, choć bez wątpienia za jego listem stała nieustająca niecierpliwosć i misyjny zapal Michała Boyma, spalającego się w oczekiwaniu na przyzwolenie ze strony generała.

Doświadczenia trzeciego z grona polskich misjonarzy w Chinach, Andrzej Rudominy, bierze zaś sobie za wzór Sylwester Drzewski, powołując się na jego list otrzymany 3 stycznia prawdopodobnie 1634 roku<sup>62</sup>, w którym

---

<sup>60</sup> Pol. 79, f. 19–19v. Określeniem „naczynie wybrane” (*vas electionis*) nazwał Bóg Szawła, gdy powołał go do swej służby: „Pan zaś rzekł do niego: Idź, albowiem on mi jest naczyniem wybranym, aby niósł imię moje przed pogan i Królów i synów izraelskich” (Dzieje Apostolskie 9, 15, cyt. za: *Biblia Jerozolimska*, Pallottinum 2006). Całość tłumaczenia tego listu na język polski, zob. *Addenda*, s. 177 niniejszego opracowania.

<sup>61</sup> Zbliżoną sytuację odnotowała Amélie Vantard, badająca francuskie *Indipetae*. Przypatczyła ona historię dwóch przyjaciół Jeana-Louisa Pothiera i Jeana-Baptiste’a Crossarda z kolegium z Pont-à-Mousson, którzy w tym samym dniu 11 sierpnia 1679 roku wysłali listy do generała, prosząc o misję w Chinach z tym większą radością, że robią to obaj rozpaleni tym samym pragnieniem, wyposażeni w jednakie talenty, pochodząc z tej samej ojczyzny. Ich listy znajdują się w FG 757, doc. 255 i 256, cf. A. Vantard, *op. cit.*, s. 14.

<sup>62</sup> Drzewski (Pol. 79, f. 3) pisze: „ut ego ex Patris Andreae Rudominae literis 3 Ianuarii acceptis intellexi”, nie podając daty rocznej. Ponieważ jednak jego list nosi datę 3 października 1634, można wnioskować, że pismo od Rudominy otrzymał w tym samym roku. Niemniej jednak Andrzej Rudomina w tym momencie nie żył już od blisko trzech lat.

Rudomina miał pisać, że brakuje w Państwie Środka robotników do zbierania obfitego plonu. W odpowiedzi na to stwierdzenie Drzewski prosi generała:

Zaklinam więc najgoręcej, by zechciała Wasza Wielbność uczynić mnie jednym z owych robotników, którzy troszczą się o winnicę Chrystusową wśród kolców błędów i cierni fałszywych bożków. Wiem, że proszę o rzecz trudną, lecz wiem także, że nie jest ona niemożliwa, jeśli tylko Wasza Wielbność zechce okazać się dla mnie łaskawa<sup>63</sup>.

Znamienne jest kończące ten cytat stwierdzenie: „Wiem, że pragnę rzeczy trudnej, ale nie niemożliwej”. Daleki Wschód nie jawił się bowiem kandydatem na misjonarzy jako kraina z baśni, czarująca niezwykłością żyjących tam zwierząt i egzotycznych roślin, tylko jako miejsce ciężkiej, mozolnej pracy, którą oni pragnęli podjąć z całą ochotą. Jakże wyraziście są w tym względzie dwa listy Marcina Cyklera wysłane do generała w 1654 roku z Kalisza<sup>64</sup>, w których zaklina w nieskończoność („Peto milliesque peto”), by wysłano go do uprawy jakiegokolwiek ziemi bezpłodnej i kamienistej („ad aliquam terram sterilem et petrosam”), czy będzie to Persja, Japonia, Indie czy jakiś inny kraj. Pogański Wschód jawi się tu raczej jako *locus horridus* niż ziemia obiecana. Listy Cyklera ewokują obraz pustki i ugoru, na których trudno uzyskać najmniejszy choćby plon. Inni kandydaci na misjonarzy nie byli jednak nastawieni równie pesymistycznie. Zdecydowanie częściej przywołują w swych pismach znany z Ewangelii według św. Mateusza obraz Indii Wschodnich jako winnicy Pańskiej, która przynosi co prawda plon obfity, ale ciągle cierpi na brak pracowników (Mt 9, 37). Stąd kierowane do generała prośby o zaliczenie w poczet owych robotników. Piotr Chorczyński wyraża nadzieję, że będzie mu dane nie tylko wejść do „winnicy chińskiej” (*vinea Sinensis*), lecz także pracować w niej aż do utrudzenia<sup>65</sup>. Szymon Perovius w swej prośbie z 8 lipca 1643 roku rozbudowuje natomiast piękny obraz żniw, do których pracowników poszukiwać będą przybyli w tym roku ze Wschodu prokuratorzy:

Chcą oni, jak sądzę, powołać wielu pracowników do wielkiego żniwa. A przyszedł właśnie wraz z jesienią czas dogodny, by prosić Pana żniwa, aby mnie za pośrednictwem Waszej Wielbności, od której zależy wybór takich pracowników, zechciał zaliczyć do grona owych żniwiarzy. Toteż padam

---

<sup>63</sup> Pol. 79, f. 3: „obsecro igitur ardentissime ut me Admodum Reverenda Paternitas Vestra creare dignetur unum ex operariis illis, qui vineam Christi inter spineta errorum et idolorum vepreta plantare satagunt. Scio me rem arduam petere sed simul scio non incredibilem, modo Admodum Reverenda Paternitas Vestra benevolam se mihi velit praestare”.

<sup>64</sup> Pol. 79, f. 67–67v, 68–68v.

<sup>65</sup> Pol. 79, f. 96–96v.

z pokorą raz po raz do stóp Waszych, o Czcigodny Ojczy, by wolno mi było pójść za owymi żniwiarzami i zbierać jeśli nie całe snopy, to chociaż pojedyncze kłosy, jakie wypadną z rąk żniwiarzy<sup>66</sup>.

Jest w tej prośbie, powtórzonej już po raz piąty, jakiś wewnętrzny spokój i szczerze przekonanie o własnej przydatności dla szerzenia wiary Chrystusowej, choć naznaczone tak wyraźnie piętnem pokory. Perovius nie pragnie przecież iść w pierwszym szeregu ani stać się przykładem dla innych, lecz raczej podążać za lepszymi, ucząc się od nich i im pomagając, przynosząc korzyść niewielką, lecz stałą, tak jak chciał tego Ignacy Loyola. To odsunięcie siebie na plan dalszy dla zbawienia innych jest bardzo wyraźne w polskich *Indipetae*, gdzie z rzadka tylko pobrzmiewa myśl, że misja zamorska może być również środkiem do samodoskonalenia i zbawienia własnej duszy<sup>67</sup>. To dobro tamtych ludów, które nie doświadczyły jeszcze łaski chrztu, jest dla polskich jezuitów kwestią nadrzędną, jakiej warto podporządkować wszelkie własne działania aż po kres życia.

Jeśli za ostateczne kryterium piękna listu została przyjęta za S. Skwarczyńską jego skuteczność (zgodnie z przyporządkowaniem listu do literatury stosowanej, a zatem nastawionej na realizację celu), to w ogólnym rozrachunku zbiór polskich *Indipetae* nie mógłby być nazwany pięknym. Oto tylko niespełna 1/4 autorów otrzymała zgodę na wyjazd na misję, a w odniesieniu do misji zamorskich wskaźnik sukcesu oscylowałby zaledwie między 3 a 5%. Wydaje się jednak, że ocenie nie powinien zostać poddany realny efekt oddziaływania listów, lecz użyte w nich środki i ich adekwatność w stosunku do celów postawionych sobie przez autora. A w tym zakresie polscy jezuita wykazali się znaczną inwencją i posłużyli szerokim wachlarzem środków, tropów i figur retorycznych.

Jak wynika z przedstawionych powyżej tekstów, w polskich *Litterae Indipetae* można znaleźć także wiele miejsc wspólnych, nie tylko w znaczeniu wyrosłych z europejskiej tradycji literackiej *loci communes*, lecz także tych ukształtowanych przez identyczne dla całego zakonu lektury i formację duchową. Liczne odwołania do tych samych postaci czy fragmentów z Pis-

---

<sup>66</sup> Pol. 79, f. 35: „Quoniam igitur hoc anno advenisse dicitur unus Iaponiae Procurator Pater Iacobus Cardon, et alter Goenae Provinciae, qui ut ego arbitrator, ad messem multam, operarios evocare volunt non paucos, modo venisse autumnus tempus istud opportunum rogandi Dominum messis, ut me etiam per Vestram Admodum Reverendam Paternitatem, cui incumbit tales operarios colligere, inter messoros istos connumerare dignetur. Quare iterum atque iterum ad pedes Vestrae Admodum Reverendae Paternitatis me humiliter proiicio, ut vel istos messoros sequi liceat, et si non manipulos, saltem spicas colligere, quae effugient messorum manus”.

<sup>67</sup> Wspomina o tym na przykład Wojciech (Adalbertus) Graben (1623–1693), który prosząc o misję w Indiach lub Konstantynopolu, wyznaje, że chce ją podjąć „ad maiorem Dei gloriam, et maiorem Animae mae salutem et profectum” (Pol. 79, f. 39).

ma Świętego, zbliżona frazeologia czy stylistyka wynikały z ujednoczonego systemu edukacji i wspólnego dla Towarzystwa Jezusowego modelu kształcenia. Jednocześnie jednak, biorąc pod uwagę narzucające się niejako *a priori* podobieństwo wszystkich *Indipetae*, wynikające z faktu, że jeden był ich adresat i jeden miały osiągnąć cel, można zaobserwować dużą różnorodność w sposobie prezentowania własnych racji przez autorów. Ton tych listów rozpięty jest przecież pomiędzy suchym i formalnym tekstem podania a emocjonalnym, nabrzmiałym tęsknotą apelem. O wyborze formy decydował w znacznej mierze, jak to już zostało wspomniane, osobisty temperament autora, jego erudycja bądź talent literacki, ale także lokalizacja misji, o którą zabiegał. Jeszcze jednym i to istotnym czynnikiem w tej kwestii wydaje się moment napisania listu, wyznaczony zarówno na skali ludzkiego życia, jak i na skali oczekiwania na wezwanie na misję, o czym w głównej mierze decydowały odpowiedzi płynące z Rzymu.



placuit Deo segregare  
religiosos nomen Sacerdotum qui in  
sanctis pariter regere Socie-  
tatis: proinde videlicet integri  
scriptis Societatis Anno.  
in initio nascentis Socie-  
tate maxime studium  
experimentum voluntatem  
impetrata ad id post fu-  
erunt pariter et fene-  
re. Ecce vero Dominus in  
Christo ad illas requies Cen-  
tesimo quatuordecimo in cha-  
ritate com Societatis Anno  
ab Obedientia M. C. C. C. C.

## Pars VI

# Gorycz odmowy, czyli odpowiedzi generała

**T**rudno sobie uzmysławić w epoce poczty elektronicznej, z jak wielkim napięciem czekali polscy jezuita na odpowiedzi superiora na swe *Litterae Indipetae*. Oto przedstawili generałowi najskrytsze pragnienia swych serc w nadziei na ich akceptację. Powierzyli je pieczy kruchego skrawka papieru, który mógł po drodze zaginąć lub ulec zniszczeniu, o ile zła wola pośredników nie uniemożliwiła mu dotarcia do rąk przełożonego w Rzymie. Mijają kolejne dni, tygodnie naznaczone oczekiwaniem, ale odpowiedź ciągle nie nadchodzi. Dźwięk trąbki pocztowej musiał w tym czasie mieć dla spragnionych wiadomości jezuitów brzmienie trąb anielskich. Aż wreszcie przybywała korespondencja z Rzymu. Czas niepewności się kończył. Cóż z tego, skoro wystawione przez rzymską kurię pismo niosło ze sobą najczęściej rozczarowanie.

## Listy z Rzymu

W Archivum Romanum Societatis Iesu w tomach oznaczonych sygnaturami Germ. 124 i Germ. 125, zatytułowanymi *Litterae ad eos, qui missiones transmarinas petiverunt, 1678–1699* oraz *Litterae ad eos, qui missiones transmarinas petiverunt, 1699–1719*, zgromadzone zostały odpowiedzi dla kandydatów z Asystencji Niemieckiej proszących o wyjazd na misje dalekowschodnie. Wśród nich zachowało się 88 listów do jezuitów z Polski i Litwy<sup>1</sup>. Jest to materiał o wiele skromniejszy od zbioru polskich *Indipe-*

<sup>1</sup> Szczęśliwym zrządzeniem losu zachowała się tu odpowiedź na nieodnalezioną do tychczas *Indipetae* Jana Bąkowskiego, ostatniego z polskich jezuitów, który pracował w Chinach na początku XVIII wieku. Odpowiedź nosi datę 11 kwietnia 1705, a adresowana jest do kolegium w Grazu w Austrii, gdzie Bąkowski wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Liczy ona zaledwie pięć wersów i zapisana została bardzo niewyraźnym pismem,

*tae* – ze względu na liczbę i długość pism (liczą one najczęściej zaledwie kilka wersów), jak również z uwagi na specyficzną formę. Nie są to bowiem oryginalne listy, tylko pisane zapewne ręką sekretarza brudnopisy czy raczej pierwowzory umieszczone w rejestrze korespondencji. O ich roboczej wersji świadczy zarówno charakter pisma – miejscami bardzo nieczytelny, jak i sposób zapisu. Wypisane są mianowicie jeden pod drugim na numerowanych kolejno stronach. Wpis rozpoczynają wyróżnione podkreśleniem: nazwa miasta (podana w akuzatiwie), imię (w datiwie) i nazwisko adresata oraz okazjonalnie data wystawienia pisma, po czym następuje właściwy tekst listu. Podobnych wpisów jest na stronie najczęściej od trzech do pięciu.

Niejednokrotnie listy są dodatkowo oznaczone w obrębie strony kolejnymi literami alfabetu (A, B, C), co umożliwiało generałowi posługiwanie się wybranymi tekstami jako rodzajem gotowej formuły rozsyłanej do wielu *ad Indiam petentes*, będących w podobnej sytuacji, wieku czy na porównywalnym etapie kształcenia. Przy wielu listach można bowiem znaleźć odnośnik do wcześniejszego tekstu, zapisanego na konkretnej stronie pod konkretną literą, który należy przepisać, nie zapominając o zmianie nazw własnych i dat. Przykładowo zapis: „Calissium Gaspari Tausch. Vide sup.<sup>mo</sup> 35. Litt. A. 2 Martii”<sup>2</sup> oznacza: „Odpowiedź do Kalisza, dla Kaspra Tauscha. Przepisać list A ze strony 35 z datą 2 marca”. Natomiast w odpowiedzi na pismo Pawła Kostaneckiego znajduje się *expressis verbis* odnośnik do zapisanej powyżej odpowiedzi dla Adama Weidentolda z Paderborn: „Scribantur eadem litterae, loco Brasilia dicitur Indiae. 26 novembris 1678” („Należy przepisać ten sam list, w miejsce Brazylii wstawić Indie, 26 listopada 1678”)<sup>3</sup>. Czasem odpowiedni odnośnik mógł powstać znacznie wcześniej, jak w wypadku innej odpowiedzi udzielonej Kasprowi Franciszkowi Tauschowi. Kierowana do niego odpowiedź z 27 stycznia 1685 roku miała zostać przepisana z niewielkimi zmianami z listu do ojca Jakoba Banholzera w Ingolstadt, który napisano 19 września 1682 roku<sup>4</sup>. Jak widać, takie same odpowiedzi były rozsyłane w obrębie całej Asystencji Niemieckiej<sup>5</sup>, co dowodzi pośrednio ścisłego podobieństwa w oczekiwaniach i sytuacji jezuitów mieszkających od Renu aż po Bug.

Takie uproszczenia w udzielaniu odpowiedzi, zwłaszcza na listy współbraci, którzy nie ukończyli jeszcze studiów teologicznych i nie mogli w związ-

---

z którego można jednak odczytać, że Generał nie stawia kandydatowi żadnych zastrzeżeń poza koniecznością uzyskania zgody Prowincjała. Toteż poleca, by Bąkowski zwrócił się do Prowincjała z prośbą o zgodę i powierza się jego modlitwom, cf. Germ. 125, s. 94.

<sup>2</sup> Germ. 124, s. 35.

<sup>3</sup> Germ. 124, s. 21.

<sup>4</sup> Germ. 124, s. 94: „Posnaniam Gaspari Franciso Tausch Vide n. 56. L. B exceptum quod subductum linea cum C – I. 27. Jan. 1685”.

<sup>5</sup> Prowincje Polska i Litewska należały do Asystencji Niemieckiej do 1756 roku.

ku z tym podjąć działalności misyjnej, wydają się w znacznym stopniu uzasadnione – Towarzystwo Jezusowe obejmowało swymi ramionami cały świat, toteż jego funkcjonowanie musiało w dużej mierze opierać się na formułach i schematach. Niemniej fakt ten czyni walkę polskich jezuitów o możliwość niesienia Chrystusowej nauki pogańskim ludom jeszcze bardziej heroiczną, gdyż przeciwstawia indywidualne pragnienie ogromowi takich samych pragnień wyrażanych przez innych współbraci. Jednak to nie posługiwanie się szablonami, które można uznać za mniej lub bardziej uzasadnione, jest w owych odpowiedziach generała najistotniejsze. Tym, co przykuwa uwagę czytającego, jest bowiem ich serdeczny ton i pozytywne nastawienie wobec odbiorców. I choć zmieniają się jezuita pełniący zaszczytną funkcję generała zakonu, ów ton pozostaje w odpowiedziach niezmienny. Jest w nich uznanie dla żarliwości misyjnej kandydatów i dla podejmowanych przez nich starań, jest zachęta do samodoskonalenia, do wytrwania w postanowieniu i budowaniu cnoty na wzór Franciszka Ksawerego, są obietnice serdecznej troski i pamięci o każdym z kandydatów, gdy przyjdzie moment wyboru misjonarzy. Odkładanie tej decyzji na bliżej nieokreśloną przyszłość jest zazwyczaj uwarunkowane jakimiś przyczynami zewnętrznymi: oto nie przybył jeszcze prokurator misyjny, rodzima prowincja potrzebuje zakonników do pracy na własnej niwie, sytuacja polityczna nie sprzyja podejmowaniu wędrowności na Daleki Wschód szlakami lądowymi. Wielokrotnie jednak pada zapewnienie, że nazwisko danego jezuita zostanie wpisane na listę kandydatów na misjonarzy i być może zostanie on wybrany, jeśli taka będzie wola Boża. Taką deklarację na przykład wyczytali w otrzymanych z Rzymu listach Marcin Dziewanowski (1663–1741; postulował o Indie, nie był na misji), Jan Antoni Preuschoff (1663–1721; postulował o Chiny, nie był na misji) czy Franciszek Szymonowicz (1668–1718), który został następnie misjonarzem w Inflantach (aczkolwiek postulował o wyjazd do Chin).

Próżno by się doszukiwać w tych odpowiedziach zniechęcenia czy zniecierpliwienia, choćby dany kandydat pisał już tę samą prośbę kolejny raz. Nie wiemy, co prawda, jaką odpowiedź otrzymał belgijski jezuita Antoine Thomas, gdy w jednym ze swych 17 listów stwierdził, że jego pisma wywołują już zapewne bóle serca u generała<sup>6</sup>, ale w piątym odnotowanym w rejestrze liście do Kaspra Tauscha, datowanym 7 lutego 1687 roku, a wysyłanym do kolegium w Poznaniu, superior stwierdza z wyrozumiałością: „Zawsze są mi miłe listy od Waszej Wielebności, w których potwierdzasz swoje dawne pragnienie i prosisz dla siebie o misję wśród niewiernych” („Nunquam non grata sunt Reverentiae Vestrae literae, quibus vetus suum desiderium con-

---

<sup>6</sup> P. Rule, *Antoine Thomas and the Chinese Rites Controversy: The Conciliator Becomes a Victim*, w: *About Books, Maps, Songs and Steles: The Wording and Teaching of the Christian Faith in China*, red. D. Van Overmeire, P. Ackerman, Leuven 2011, s. 102.

firmas, et Missiones inter infideles sibi deposcis”, Germ. 124, s. 114). Nim powstała ta odpowiedź, Tausch wysłał do Rzymu osiem prośb, pisanych kolejno z Kalisza, Poznania, Wałcza i Jarosławia, i właśnie w Jarosławiu przebywał, gdy generał wysyłał do niego list pod adresem poznańskiego kolegium. Później Tausch wysłał jeszcze po jednym liście z Jarosławia i Krakowa, a przynajmniej te właśnie zachowały się w zbiorach ARSI. Jak z tego wynika, szlaki korespondencji między polskimi jezuitami a rzymską kurią były bardzo kręte. Dlatego, nawet jeśli dysponujemy zarówno tekstami *Indipetae*, jak i odpowiedziami generała, ściśle ich skorelowanie nastrecza znacznych trudności, choć to właśnie połączenie tych „połówek dialogu” wydaje się jednocześnie najciekawsze. Przykład korespondencji Kaspra Tauscha może tu być szczególnie interesujący, ponieważ dysponujemy w sumie dziesięcioma jego listami i siedmioma odpowiedziami z Rzymu, przy czym aż trzy z nich powstały pierwotnie z myślą o innych jezuitach.

## U stóp generała

Pierwszy list wysłał Kasper Franciszek Tausch 3 grudnia 1679 roku z Kalisza, pisząc do generała w dniu święta swojego zakonnego patrona Franciszka Ksawerego<sup>7</sup>. Miał wówczas 23 lata. W liście podkreśla, że o swej chęci pełnienia posługi w Indiach lub innych barbarzyńskich krajach pragnął poinformować generała od czasu nowicjatu, lecz powstrzymywał się, po części chcąc najpierw rozstrzygnąć, czy impuls ten pochodzi od Boga, po części – mając świadomość swoich słabości. Teraz jednak prosi już bez wahania: „Poślij mnie, Ojcze, bo jestem gotowy przelać ostatnią kroplę krwi dla mojego Boga” („Mitte me, o Pater, etiam ultimam sanguinis guttam fundere pro Deo meo sum paratus”, Pol. 79, f. 142–142v).

Sprawujący wówczas funkcję generała Giovanni Paolo Oliva odpisał mu 2 marca 1680 roku, listem przeznaczonym dla Petera Diedera z Ingolstadt, zapewniając, że cieszy go żarliwość młodego jezuitę wobec spraw misji, ale nie posiada on jeszcze stosownego wieku („abest maturitas aetatis”) ani

<sup>7</sup> Przyjęcie imienia zakonnego na cześć Franciszka Ksawerego było jednym ze sposobów wyrażenia swej chęci zostania misjonarzem. Przykładem może być tutaj znajdujący się w portugalskim zbiorze *Indipetae* list António de Leça z 13 kwietnia 1642 roku, który swoją prośbę popiera następującym argumentem: „Ażeby wypełnić moje pragnienie naśladowania św. Ksawerego, wiedząc, że nie mogę zmienić imienia António (gdyż zostało mi ono nadane, by wypełnić ślubowanie), obiecuje, że gdy tylko dasz mi, Czcigodny Ojcze, pozwolenie na wyjazd na misję, będę się nazywał za pozwoleniem Waszej Wielbności – António Ksawery”, przeł. na podstawie tekstu angielskiego za: L.M. Brockey, *Jesuit Missionaries on the Carreira da Índia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Selection of Contemporary Sources*, „Itinerario” 31:2 (2007), s. 115; oryginał w: Lus. 74, f. 288r.

wiedzy i cnót potrzebnych tym, którzy mogą wziąć udział w tego rodzaju pracy apostołskiej. Tym samym superior daje Tauschowi nadzieję, że wraz z upływem czasu i nabyciem wiedzy i doświadczenia jego szanse na skierowanie na misję wzrosną. Na koniec, życząc mu zdrowia, generał prosi, by młody jezuita pamiętał o nim w swych modlitwach<sup>8</sup>. Prośba o pamięć i modlitwę jest w zasadzie formułą końcową powtarzającą się w różnych wariantach we wszystkich listach od generała, podobnie jak wszyscy kandydaci powierzali się w zakończeniach swych epistoł modłom superiora.

Niezrażony, a nawet raczej zachęcony tą odmową Kasper Tausch wysłał kolejny list już 6 czerwca 1681 roku. Złożył w nim generałowi wyrazy szczerzej wdzięczności za to, że zaliczył go – największego grzesznika – do grona osób, przed którymi otwiera się łatwiejsza ścieżka do ludów barbarzyńskich. Przyznaje, że marzył o pójściu w ślady współbraci – męczenników i misjonarzy – ale podporządkował się ojcowskiej decyzji generała i teraz poświęca się studiom teologicznym, aczkolwiek usilnie prosi, by gdy tylko pojawi się taka okazja, został wpisany na listę misjonarzy czy to do ludów barbarzyńskich, czy do heretyków (zna bowiem język niemiecki), choć jest tylko najbardziej niegodnym sługą i synem<sup>9</sup>.

Ten list pozostał bez odpowiedzi, gdyż Giovanni Paolo Oliva zmarł w 1681 roku. Świadomy zmiany na stanowisku generała Kasper Franciszek Tausch podejmuje swoje starania o misję 27 sierpnia 1682 roku, zwracając się do nowego generała Charles'a de Noyelle z tymi samymi prośbami, które kierował do jego poprzednika, a do słów i pragnień dołączył tym razem łzy (Pol. 79, f. 148–148v). Przekonuje generała, że jego zdrowie jest w dobrym stanie („satis mihi firma valetudo”), a i studia teologiczne zbliżają się ku końcowi, więc aby mógł osiąść większą wiedzę, nie potrzeba mu już nauki, tylko praktyki i zdobywania doświadczenia, a ono przychodzi z czasem. Odpowiedź na ten pełen żaru list nosi datę 10 października 1682 roku. Generał Charles de Noyelle posłużył się w tym przypadku pismem wysłanym dwa lata wcześniej (a zatem przygotowanym jeszcze przez swojego poprzednika) do Louvain, do Johanna-Baptisty Maesmantsa<sup>10</sup>, z zaznaczeniem, że w treści listu należy tylko zmienić datę. Generał kładzie tu nacisk przede wszystkim

---

<sup>8</sup> Germ. 124, s. 35.

<sup>9</sup> Pol. 79, f. 146–146v: „Illud tamen, quam maximis a Vestra Admodum Reverenda Paternitate efflagito precibus, ut cum primum eligendi erunt ad partes sive barbaras, sive haereticas, (nam germanica utcunque polleo lingua) me etiam indignissimum suum et servum et filium in catalogum eorum inserat, summum hoc ipso daturus beneficium”.

<sup>10</sup> Johann-Baptist Maesmants (1655–1704) ostatecznie otrzymał zgodę na wyjazd i w 1684 roku popłynął z misją do Chile, gdzie zmarł w wieku 48 lat, cf. M. Matthei, *Der Beitrag der flämischen Jesuiten in den Missionen Chiles (1628–1734)*, w: *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xavier, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche in Zeitalter des Barock*, red. J. Meier, Paderborn 2005, s. 318.

na konieczność ukończenia studiów, co pozwoli młodemu kandydatowi na misjonarza połączyć posiadane już cnoty z niezbędną w pracy misjonarskiej wiedzą i wykształceniem:

Bądź pokorny duchem i umacniaj się wciąż bardziej i bardziej w tym postanowieniu. Ćwicz się w teologii i niezbędnych do niego naukach. Tym bliższa bowiem będzie nadzieja spełnienia twych zamierzeń, jeśli do pozostałych cnót dołączysz też wiedzę i nie mniejszą oglądę i jeśli koniec studiów się przybliży. Bądź zdrow i powierzaj mnie Bogu w swych modlitwach<sup>11</sup>.

Wystawianego na próbę pragnienia młodych zakonników często nie dawało się okiełznać, mimo ojcowskich napomnień generała, by cierpliwie oczekiwali na swoją kolej. Tak było również w wypadku Tauscha. Na trzecim roku studiów teologicznych 3 grudnia 1683 roku (ponownie w święto Franciszka Ksawerego) wysłał następny list do generała, wykorzystując jako pretekst przybycie do Europy prokuratora z Dalekiego Wschodu<sup>12</sup>, który ma pozyskać nowych misjonarzy. Obejmuje więc Tausch stopy generała i zaklina ze wszystkich sił, by zechciał położyć wreszcie kres jego pragnieniu. Obiecuje też, że zrobi wszystko, by uzyskać tę jedyną łaskę:

Oto jestem gotowy pójść, dokąd tylko spodoba się Wam, Czcigodny Ojcze – czy do Tatarów, czy do Moskwy, czy do Szwecji albo Anglii, w jakikolwiek zakątek świata, dokąd Wasza Wielebność rozkaże mi iść – choćby i teraz do Japonii pójde, pofrunę, nie szczędząc żadnego wysiłku, ani potu, ani jednej nawet kropli mojej nędznej krwi, gdy tylko uzyskam tę jedyną łaskę, o którą właśnie najbardziej błagam<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Germ. 124, s. 58: „Macta animo, et te magis et magis confirma in proposito, et necessariis ad huc doctrina theologica subsidiis diligentissime te excole, tanto enim propior tibi spes erit impetrandi quod desideras, quo cum reliqua virtute scientia non inferior cultura fuerit coniuncta, studiisque literarum finis propinquior. Vale ac me Deo commoda in precibus tuis”.

<sup>12</sup> Prokuratorem tym był zapewne Philippe Couplet (1623–1693), który jako prokurator Wiceprowincji Chińskiej na polecenie Ferdinanda Verbiesta wyruszył z Makau w grudniu 1681 roku, by sprowadzić do Chin francuskich jezuitów. Couplet przywiózł do Europy około 400 książek na temat chrześcijaństwa w Chinach. Jednym z jego celów było uzyskanie w Rzymie zgody na sprawowanie liturgii w języku chińskim. Więcej na temat Philippe’a Coupleta zob. *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*, red. J. Heyndrickx CICM, Monumenta Serica Monograph Series XXII, Nettetal 1990.

<sup>13</sup> Pol. 79, f. 150–150v: „Equidem paratus ego, quocunque tandem Vestrae Admodum Reverendae Paternitati libet, pergere sive Tartariam, Moscoviam, sive Sveciam aut Angliam, sive quemcunque orbis angulum me petere iubebit Vestra Admodum Reverenda Paternitas, sive nunc Iaponiam, ibo, volabo, nulli labori, nulli sudori, etsi Deo cordi fuerit, nulli gutta sanguinis miseri parcens, dummodo eam, quam in praesens maxime flagito, eamque unicam gratiam impetrem”.

Całe to zdanie, oparte na piętrowej gradacji (najpierw kolejnych krajów, następnie sposobu podróżowania, a wreszcie stopnia zaangażowania w dzieło misyjne), ukazuje narastającą żarliwość misyjną Tauscha, niedająca się już opanować ani ujarzmić, domagająca się spełnienia. To amplifikacja samoponiżenia i błagania, widoczna również w rezygnacji z wytyczonego wcześniej celu misji – teraz Tausch jest gotowy pójść dokądkolwiek, gdzie zechce superior, byle tylko mógł to zrobić. By to uzyskać, będzie ścisnął, obejmował i całował nogi generała, dopóki nie ujrzy znaku przyzwolenia na jego twarzy i błogosławiącego gestu ręki („*Vestrae Admodum Reverendae Paternitatis plantas tam diu stringerem, amplecterer et oscularer, donec annuentem cum Paterna benedictione manum et vultum intueri fas esset*”, Pol. 79, f. 150–150v).

Świadomy, jak bardzo niegodny jest tego zaszczytu, powołuje się jednak młody zakonnik na Boże Miłosierdzie, podsycające w nim nadzieję i odwagę, by prosić. Miłosierdzie to sprawia, że jego pragnienie rośnie z dnia na dzień bardziej i bardziej, do tego stopnia, że ohydne wydaje mu się życie, gdyż pragnie umrzeć w imię Boga. Tylko to może napełnić go radością. „O, jakże jestem szczęśliwy!” – zawoła w uniesieniu, wyobrażając sobie tę chwilę, gdy generał wyznaczy kierunek, w którym miałby podążać. Z tą wizją przed oczami kończy Tausch swój list, ponownie padając na kolana i obejmując stopy generała, oczekując na gest przyzwolenia i powierzając się modlitwom<sup>14</sup>. Pamiętając o antycznej definicji listu jako lustra duszy, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że *Litterae Indipetae* odzwierciedlają całą gamę emocji i stanów psychicznych towarzyszących ich autorom, rozpiętych pomiędzy nadzieją i zwątpieniem w oczekiwaniu na odpowiedź z Rzymu.

W odpowiedzi na powyższy list Tauscha generał zadeklarował 8 stycznia 1684 roku<sup>15</sup>, że rozważy wraz z prokuratorem misji chińskiej, czy jest zapotrzebowanie na nowych robotników do winnicy Pańskiej. A jeśli uzna kandydata za wyposażonego w niezbędną wiedzę i przymioty („*naturae et doctrinae dotibus instructum*”), być może uda mu się wkrótce zrealizować złożone niegdyś ślubowanie. W obietnicy tej wszystko stoi jednak pod znakiem zapytania. Została ona sformułowana w trybie warunkowym i opatrzona dodatkowo zwrotami *fortassis* („być może”) i *fieri potest* („może się zdarzyć”), więc w rzeczywistości nie dawała ona Tauschowi nic poza nadzieją.

To jednak wystarczyło, by 18 marca 1684 roku Kasper Tausch złożył generałowi podziękowania, wierząc, że kiedyś nadejdzie dzień, gdy zostanie zaliczony do grona wybranych i na rozkaz przełożonego opuści Polskę, a wówczas przede wszystkim pójdzie, by podziękować generałowi za oka-

---

<sup>14</sup> *Ibidem*: „quam me beatum! Nutum etiam ipsum expecto, utque aliquando assequar, iterum iterumque in genua procumbo et plantis advolvor, meque gratia et sanctissimis Sacrificiis humillime de genu commendo”.

<sup>15</sup> Germ. 124, s. 77.

zana łaskę<sup>16</sup>. Tymczasem zaś zajmuje się studiowaniem teologii, by być przygotowanym do drogi. Ta postawa znajduje uznanie w oczach generała, podkreślającego w swym liście wystawionym 13 maja 1684 roku, że najważniejszym narzędziem misjonarza jest cnota (*virtus*), dzięki której może on znieść wszelkie niebezpieczeństwa. Jeśli cnota ta zostanie połączona z wiedzą, a kandydat w obu osiągnie jednakową doskonałość, nic nie będzie już stało na przeszkodzie, by mógł zgodnie z Bożą wolą wyruszyć na zamorskie misje. Dlatego generał zachęca Tauscha, by wytrwał w nauce<sup>17</sup>. I ten pokornie wykonuje to polecenie, ale 3 grudnia, niejako odprawiając doroczny rytuał, znowu wysłał skropiony gorącymi łzami list pełen zapewnień o gotowości oddania życia na misji. „Ita opto, ita spero” („Tego pragnę, na to mam nadzieję”), wzdycha, podkreślając i swój wiek stosowny do znoszenia trudów pracy ewangelizacyjnej, i bliski koniec studiów teologicznych<sup>18</sup>. Tym razem generał Charles de Noyelle nie zdobył się na osobistą odpowiedź, lecz 27 stycznia 1685 roku polecił przepisać list wysłany trzy lata wcześniej do Jakoba Banholzera z Ingolstadt<sup>19</sup>, którego zapewniał, że równie jak sam zainteresowany byłyby szczęśliwy, mogąc zadośćuczynić jego prośbom. Wyraził też nadzieję, że gdy już nadarzy się stosowna okazja, znajdzie kandydata w tej samej gotowości do podjęcia misji.

Zapewne właśnie dlatego Kasper Tausch będzie podkreślał tę gotowość jeszcze w liście z 19 września 1685 roku, pisanym w Wałczu (Pol. 79, f. 164–164v), oraz w liście z 17 grudnia 1686 roku wysłanym z Jarosławia (Pol. 79, f. 168–168v). To właśnie w odpowiedzi na to pismo, datowanej 7 lutego 1687 roku, padnie zapewnienie generała, że wszelkie prośby i dowody żarliwości misyjnej płynące od polskiego jezuitę są jego zwierzchnikowi miłe. Niemniej raz jeszcze powtórzony zostaje napomnienie, by kontynuował proces samodoskonalenia w cnocie i nauce, ażeby gdy przyjdzie odpowiednia chwila, żaden defekt, żaden brak nie stanął mu na przeszkodzie<sup>20</sup>. Wkrótce potem musiało zostać wysłane kolejne pismo, zapisane na tej samej stronie w rejestrze korespondencji, pozbawione jednak daty dziennej. Generał zapewnia w nim, że fakt, iż Tausch nie został dotychczas wysłany ani do Indii Wschodnich, ani do Indii Zachodnich, nie jest winą jego ani też kwestią chęci przełożonych, lecz wynika z Bożej decyzji („Deo illa disponente”), dlatego teraz zostaje wyznaczony na kapelana wojskowego („in castris”<sup>21</sup>), gdzie z pewnością nie zabraknie mu pracy.

<sup>16</sup> Pol. 79, f. 153–153v.

<sup>17</sup> Germ. 124, s. 83.

<sup>18</sup> Pol. 79, f. 157–157v.

<sup>19</sup> Germ. 124, s. 56, 94.

<sup>20</sup> Germ. 124, s. 114.

<sup>21</sup> Posługa w obozach wojskowych również była uznawana przez jezuitów za pracę misyjną, a kapelani wojskowi *vel* obozowi nosili miano *missionarii castrenses*.

Tak zapewne było, ponieważ aż do 1693 roku Tausch pełnił obowiązki misjonarza obozowego<sup>22</sup>, co nie przeszkodziło mu jednak napisać do Rzymu, gdy tylko nastąpiła kolejna zmiana na stanowisku generała i na superiora zakonu został wybrany Thyrsus Gonzalez de Santalla. Dnia 7 listopada 1687 roku Kasper Tausch wyznaje nowemu zwierzchnikowi, że choć prosił wielokrotnie jego poprzedników o zgodę na wyjazd na misję, to dotychczas jej nie otrzymał – czy to z braku kwalifikacji, czy stosownej okazji, a najprawdopodobniej przez swe grzechy<sup>23</sup>. Przyznaje też, że został skierowany do misji wojskowej, ale tak naprawdę odczuwa Boże powołanie do służby wśród ludów („singulari interno Dei instinctu vocor ad serviendum gentibus”), co swego czasu zadecydowało o jego wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego. Swoją szansę upatruje tym razem Tausch w możliwości dołączenia do Pawła Kostaneckiego, który został skierowany z misją do Tartarii, lub do francuskich jezuitów, mających za zadanie spenetrowanie lądowego szlaku przez Moskwę do Chin<sup>24</sup>. Gdy ta ostatnia zawiedzie (w liście z 11 grudnia 1688 roku napisze Tausch: „Po tysiącokroć oplakuję utraconą szansę wyruszenia do Chin z ojcem Avrilem, Francuzem”<sup>25</sup>), będzie ponawiał prośby o wysłanie na Chersonez Taurydzki wraz z ojcem Kostaneckim, okazując jednak gotowość poddania się wyborowi samego generała. „Nie wybieram żadnej misji, ponieważ do każdej jestem przygotowany i czekać będę na Wasze przyzwolenie, Czcigodny Ojcze”<sup>26</sup> – tymi słowami z ostatniego zachowanego listu *Indipetae* Kaspra Franciszka Tauscha można podsumować jego pragnienia zostania misjonarzem.

---

<sup>22</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ, Kraków 2004, s. 685.

<sup>23</sup> Pol. 79, f. 175–175v.

<sup>24</sup> Na temat tych starań oraz nadziei polskich jezuitów związanych ze szlakiem lądowym do Chin zob. M. Miazek-Męczyńska, *Przez Moskwę do Chin? Polski wkład w jezuickie poszukiwania drogi lądowej na Daleki Wschód*, w: *Itinera clericorum: kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 511–528.

<sup>25</sup> Pol. 79, f. 190–190v: „Deploro vero millies elapsam occasionem cum Patre Avril Gallo proficiscendi in Chinam”. Wspomniany tu francuski jezuita Philippe Avril (1654–1698) pomiędzy 1685 i 1698 rokiem podejmował trzykrotnie próby dotarcia z Europy do Chin szlakiem lądowym. Jego towarzyszem był w tej wędrówce Polak, Franciszek Zapolski SJ. Gdy zakazano mu podróżowania przez ziemie podległe Moskwie, Avril spędził pewien czas w Polsce, oczekując na przesłanie z Francji dodatkowych dokumentów uprawniających do kontynuowania podróży. Ostatecznie żadna z wypraw Avrila nie zakończyła się sukcesem, choć w swoich pismach twierdził on niezmiennie, że szlak lądowy do Chin będzie szybszy i bezpieczniejszy od żeglugi, cf. F. Vermote, *Passage Denied! Dangers and Limitations of Jesuit Travel Throughout Eurasia During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum\\_vermote.html](http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum_vermote.html) (dostęp: 11.11.2013), *passim*.

<sup>26</sup> Pol. 79, f. 190–190v: „Nullam eligo; quia ad omnem sum paratus, nutus Vestrae Paternitatis observaturus”.

Jego listy to zapis dziewięciu lat starań o wyjazd na misję, z zakreślonym coraz to inaczej obszarem działań – obejmującym i kraje Dalekiego Wschodu, i Europy Zachodniej. Widać w listach Tauscha pałacą, wszechogarniającą tęsknotę za posługą misyjną, za możliwością złożenia własnego życia na ołtarzu Chrystusowej wiary, nawracania pogan, nieprzypadkowo zapewne deklarowaną wielokrotnie około dnia wspomnienia św. Franciszka Ksawerego. Listy te, skropione – przynajmniej w warstwie retorycznej – łzami smutku lub radości (jeżeli z Rzymu nadchodziły słowa otuchy), zawierają całe bogactwo uczuć, wyraźnie pokazując, jak wielką estymą cieszyła się praca misyjna wśród współbraci, zwłaszcza tych najmłodszych. Starania Kaspra Tauscha są bowiem przykładem wysiłków podejmowanych przez wielu innych nowicjuszy, podkreślających w swych listach, że ten właśnie aspekt działalności Towarzystwa Jezusowego najsilniej wpłynął na ich decyzję o wstąpieniu do zakonu, że pragnienie to kształtowało się w nich od bardzo dawna. W ustach młodych ludzi może się to wydawać pewną przesadą, lecz biorąc pod uwagę fakt, że do zakonu wstępowali niejednokrotnie jako kilkunastoletni chłopcy, a listy do generała wysyłali jako dwudziestoparoletni mężczyźni, dane im było wystarczająco dużo czasu, żeby rozplómić w sobie żar posługi misyjnej.

Mimo to jednak właśnie argument zbyt młodego wieku kandydata pojawiał się w odpowiedziach generała jako jeden z najczęstszych. Na przeciwnym biegunie leżała odmowa z powodu zbyt zaawansowanego wieku, choć była ona w odpowiedziach generała zdecydowanie rzadsza. Taką otrzymał na przykład Kazimierz Bielski (1652–1709), liczący sobie w momencie napisania pierwszego listu 43 lata. Generał Thyrsus Gonzalez zapewnił go, że choć ani w jego pragnieniu, ani w różnorodnych przymiotach nie znajduje nic, co mogłoby przeszkodzić jego pracy misyjnej, jednak z powodu wieku o kilka lat wyższego niż postulowany przez prokuratorów misyjnych, będzie większym pożytkiem dla Boga i Towarzystwa Jezusowego jego pozostanie w ojczyźnie<sup>27</sup>.

Oprócz kwestii niewłaściwego wieku najczęściej zaś padało stwierdzenie, że praca we własnej prowincji jest równie ważna jak działalność ewangeliczna wśród pogan. Przełożony zazwyczaj zachęcał jezuitów do zawężenia horyzontów misyjnych do obszaru własnej prowincji, a przynajmniej do Europy<sup>28</sup>. Taką odpowiedź otrzymał na przykład Jerzy Franciszek Wolff

---

<sup>27</sup> Germ. 124, s. 229.

<sup>28</sup> Nie była to bynajmniej specyfika odpowiedzi na prośby polskich jezuitów. Amélie Vantard przytacza odmowną odpowiedź na błagania, jakie zanosił do generała Olivier francuski jezuita Jean Blanchet: „Zatem powinieneś pracować, Ojczy, pod tym naszym europejskim niebem zupełnie tak samo jak pod tym bardzo odległym w Azji czy Ameryce. I w Prowincji nie brak bowiem szerokiej niwy apostołskiej dla trudu i cierpliwości, a nagroda jest jednaka w obu przypadkach od naszego najsprawiedliwszego władcy

(1646–1712), którego generał pouczał, by zadbał o zbawienie dusz we własnej prowincji, gdyż europejskie narody potrzebują wsparcia misjonarzy nie mniej niż indyjskie czy chińskie<sup>29</sup>. Podobnie Jakub Bartsch (1667–1710) miał wziąć pod rozwagę, że owoce zbawienia dusz można tak samo zbierać we własnej prowincji, jak na misjach zamorskich<sup>30</sup>. A gdy mimo wszystko powtarzał swe prośby o wysłanie do Chin, otrzymał krótkie upomnienie, by przypomnieli sobie poprzednią odpowiedź generała, ponieważ choć jego zapał jest godny pochwały, jednak czas mu nie sprzyja<sup>31</sup>. W liście do Alberta Łochockiego (1658–1694), datowanym 10 lutego 1691 roku, generał stwierdza: „Powtarzam to, co pisałem 22 lipca: w Indiach nie potrzebują ciebie bardziej niż tu w Europie, we własnej prowincji”<sup>32</sup>. Natomiast Stanisław Starkowiecki (1654–1733) otrzymał wręcz wykaz zadań i trudów, które czekają na jezuitów w Europie, co miało mu uświadomić całkowitą równorzędność pracy misjonarzy w Starym i Nowym Świecie. Generał pisał:

Wiedz ponadto, że i w tej Prowincji są nie mniejsze zadania apostolskie dla misjonarzy, wyposażonych solidnie nie tylko w wiedzę, ale i w prawdziwe męstwo, którzy zdolni są znosić cierpienie, by paść powierzonych sobie katolików, nawracać i zwyciężać heretyków, a błądzących pouczać<sup>33</sup>.

Niekiedy kryjącej się za taką właśnie odpowiedzią odmowie skierowania na misję do Indii towarzyszyła jednak zachęta generała, by kandydat podejmował dalsze starania w dziele samodoskonalenia, które w innych okolicznościach mogą go doprowadzić do upragnionego wyjazdu. Zdarzało się również, że zdecydowanemu sprzeciwiowi w sprawie wyjazdu na Daleki Wschód towarzyszyło *nihil obstat* odnośnie do bliższej geograficznie misji. Taką właśnie odpowiedź otrzymał Mikołaj Skąpski, którego generał zapewnił w liście z 2 czerwca 1696 roku, że lepiej będzie, jeśli podejmie trud apostolski bliżej miejsca, gdzie odbył studia, gdyż do Chin zgłasza się tak wielu chętnych. Generał obiecywał również skierować do prowincjała list z poparciem dla takich starań<sup>34</sup>. Niemniej jednak płynące z Rzymu odpo-

---

niebieskiego” („Atque interim sub hoc Europeo coelo agendum perinde Reverentiae Vestrae est, atque ageret sub remotissimo illo Asia vel America. Neque enim in Provincia deerit ampla seges apostolici et laboris et patientia; ac par utriusque mercedis (mercedis?) corona ab aequissimo imperatore nostro caelesti”, Aquitaine 4-I, f. 5v–6r).

<sup>29</sup> Germ. 124, s. 148.

<sup>30</sup> Germ. 124, s. 237.

<sup>31</sup> Germ. 124, s. 241.

<sup>32</sup> Germ. 124, s. 154.

<sup>33</sup> Germ. 124, s. 155: „Interea scis, in hac ipsa Provincia opus esse missionariis zelo non minus Apostolico, quam doctrina, solidoque virtute apprime instructos, qui et dura pati possint, et Catholicos, pascere destinatos, instruere, atque haereticos convincere, erroneosque dedocere”.

<sup>34</sup> Germ. 124, s. 243.

wiedzi, mimo wymaganego ślubami zakonnymi posłuszeństwa, nie zawsze odnosiły pożądany przez generała skutek i wielu kandydatów, nie bacząc na to, próbowało nakłonić generała do zmiany stanowiska.

Doskonałym przykładem takiej namiętnej nieustępliwości mogą być *Indipetae* Michała Boyma, których zachowało się trzynaście, z czego aż dwanaście zostało wysłanych w jednym tylko roku 1641<sup>35</sup>. Niektóre z tych listów napisane zostały w odstępie zaledwie kilku dni, co najlepiej oddaje narastającą w autorze niecierpliwość, podkreśloną żarliwością wypowiedzi. Pisząc swoje *Indipetae*, Michał Boym miał około 29 lat, w zakonie był już dziesiąty rok, więc wydawałoby się, że osiągnął dojrzały wiek męski i stosowną dla niego powściągliwość w wyrażaniu uczuć. Niemniej jego listy pełne są gorących błagań, prośb i obietnic, okraszonych ogromną dawką prawdziwie młodzieńczych emocji oraz łez. Ponawiane z mocą i prawdziwą determinacją prośby w jego wypadku odniosły ostatecznie skutek i zaowocowały wyjazdem do Chin, a pośrednio także narodzinami polskiej sinologii. Toteż ostatnim wśród *Indipetae* Boyma jest pełen radości i uniesienia list dziękczynny za wyrażoną przez generała zgodę na wyjazd, datowany 25 kwietnia 1642 roku. Nim jednak mógł okazać swą radosną wdzięczność, musiał Michał Boym stoczyć prawdziwą epistolarną batalię o upragnioną misję chińską<sup>36</sup>.

Czynnikiem, który zadecydował w znacznym stopniu o kształcie zbioru listów Boyma, był czas potrzebny na przewiezienie korespondencji od nadawcy do adresata. Oczekując bowiem na odpowiedź generała na swój pierwszy list (datowaną w sierpniu 1641 roku, a dostarczoną 24 października tegoż roku), Boym z narastającą niecierpliwością wysłał kolejne pisma, skarżąc się w nich na brak odpowiedzi. Jego pragnienie przybiera na sile zwłaszcza we wrześniu, kiedy pisze aż cztery listy – bardzo podobne w tonie, niezwykle emocjonalne.

Boym wielokrotnie ze łzami zaklina w nich generała, powołując się na imię Chrystusa i na rany Ukrzyżowanego. Podkreśla przy tym, że nie jest to nagła zachcianka zrodzona pod wpływem impulsu, lecz pragnienie od dawna – bo aż od 14 lat – kształtowane w sercu, które w znacznej mierze

---

<sup>35</sup> Pełny wykaz listów Boyma w: R. Danieluk, *Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – Three 17th-Century Missionaries in China: A Selection of Documents from the Roman Jesuit Archives*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies” 59 (2011), s. 428–429. Tłumaczenie pierwszego zachowanego listu z 5 lipca 1641 roku, zob. *Addenda*, s. 175–176 niniejszego opracowania.

<sup>36</sup> Szerzej na temat korespondencji Boyma z generałem pisałam w artykule *Indipetae Boymianae. On Boym's requests to the Jesuit general for a missionary appointment to China*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies”, vol. LIX, 2011, s. 229–242. Zawarte w niniejszym rozdziale treści dotyczące korespondencji Boyma opierają się na tekście tego artykułu.

wpłynęło na jego decyzję o wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego<sup>37</sup>. Wyjazd ma być również dotrzymaniem przyrzeczenia o podjęciu pracy misjonarza na Dalekim Wschodzie danego św. Franciszkowi Ksaweremu w chwili najwyższego zagrożenia życia („in summo periculo vitae”). Tym stwierdzeniem Boym stara się wzmocnić w przełożonym przekonanie, iż został predestynowany do udziału w misji w Chinach, którą może już teraz w pełni podjąć, ponieważ otrzymał święcenia kapłańskie („et nunc posteaquam in hoc quarto anno Theologiae factus sum Sacerdos”, Pol. 79, f. 8–8v).

Rozważając istotę pracy misyjnej, Boym oddaje się swoistemu uniesieniu religijnemu, prosząc, by posłano go do ludów, za które Chrystus przelał swoją krew. Padają pytania retoryczne (jakie powtarzać się będą także w kolejnych listach), tworzące swoistą gradację: „Niech ona [ta łaska], właśnie ona, ugnie i zmiękczy serce Waszej Wielebności. O czemuż nie wyślesz mnie, Umiłowany Ojcze, do tych ludów, za które umarł Chrystus? Za które umarł mój Chrystus? O, za które umarł mój Chrystus?”<sup>38</sup>. Ważną rolę odgrywa tu zaimiek dzierżawczy *meus* („mój”). Używając go, Boym jednoczy się z Chrystusem, tworzy bardzo osobistą relację, która w pełni uzasadnia żarliwą chęć głoszenia Ewangelii ludom pogańskim. Jest to dla niego tym ważniejsze, że oto rozpoczyna się kolejny wiek istnienia Towarzystwa Jezusowego, którego misjonarze otworzyli drzwi zamknięte przez stulecia dla prawdziwej wiary. Boym pragnie teraz ową wiarę rozkrzewiać, ponieważ nie można nikomu zabraniać dostępu do źródła wody życia, zwłaszcza że Chrystus umarł także za pogan. Jezuita zamierza więc nauczać zarówno publicznie, jak i w domach prywatnych, przede wszystkim dla zbawienia pogan, ale też dla odkupienia własnych win. Jest również świadomy, że jego misja może oznaczać nie tylko krzewienie wiary, ale też stawanie w jej obronie, na co także jest gotów.

To pragnienie nieustannie pali Michała Boyma, rozplómienia go, nagli. Dlatego nie ustaje w prośbach, by ów wyjazd do Chin nastąpił jak najszybciej, bezzwłocznie. W pokorze przyznaje, że nie chce nawet być wysłany jako misjonarz, lecz jako sługa, jako wręcz niewolnik w służbie świętych misjonarzy<sup>39</sup>. I w duchu pokory zaklina: „Ukochany Ojcze, tego chcę, o to proszę najuniżej przez wzgląd na umiłowanie krwi przelanej za tamte ludy. Niech się tak stanie, niech się szybko, niech się zaraz stanie” („Ita

---

<sup>37</sup> Pol. 79, f. 8–8v: „Desiderium meum hoc et spes mea non nuper exorta est, verum ab annis plus quam quatuordecim, immo et Societati propterea nomen dedi et prima inde vocatio mea testificari gentibus investigabiles divitias Christi”.

<sup>38</sup> *Ibidem*: „illa illa flectet puto et molliet pectum Reverentiae Vestrae et quid o Dilectissime Pater illis me gentibus non donabit pro quibus Christus mortuus est? Pro quibus Christus meus mortuus est? O pro quibus Christus meus mortuus est”.

<sup>39</sup> Pol. 79, f. 9–9v: „Me me postulo non ut socium destinet, sed servum, sed mancipium, mancipium in servitium sanctis illis”.

volò, ita oro humillime per amorem effusi sanguinis pro illis populis, ita fiat, o cito, o modo fiat, Dilectissime Pater”, Pol. 79, f. 9–9v).

To samo przynaglenie („Ita fiat, o fiat, o cito fiat”) zabrzmiało w kolejnym piśmie we wrześniu liście<sup>40</sup>. Powtarzające się tutaj tylekroć polecenie „Fiat!” ma w Starym i Nowym Testamencie długą tradycję i ogromną moc sprawczą. Wypowiedziane przez Boga w *Genesis*<sup>41</sup> przyczynia się do stworzenia świata. Wypowiedziane przez Maryję w odpowiedzi na zwiastowanie anielskie rozpoczyna historię zbawienia<sup>42</sup>. Nie bez powodu więc powtarza je Michał Boym w swoich listach, wierząc, że również w jego osobistej księdze życia otworzy ono nowy rozdział. Jego „Fiat!” nie ma wszakże mocy rozkazu, nie jest też deklaratywne<sup>43</sup>. Brzmi w nim natomiast prośba i nadzieja, wzmocnione poprzez zwielokrotnienie.

Wzmocnienie słów przez ich powtórzenie, retoryczne *repetitio*, wydaje się jednym z ulubionych zabiegów stylistycznych Boyma w korespondencji z generałem. Stosował je do podkreślenia wagi poszczególnych słów, zdań, a niekiedy również całych fragmentów tekstu powracających w kolejnych listach. W tym ostatnim przypadku powtórzenia mogły być tyleż zabiegiem literackim, co próbą przykucia uwagi adresata do najistotniejszych fragmentów listów. Trzeba przy tym pamiętać, że przez długi czas Michał Boym nie miał pewności, czy jego pisma w ogóle dotarły do generała. Stąd podstawowe informacje (choćby o pierwotnych planach wyruszenia do Chin drogą lądową czy o gotowości pokrycia własnym sumptem podróży do początkowego portu) i najbardziej efektowne wyrażenia, przepisane zapewne z kopii wcześniejszych listów, znalazły się także w późniejszych pismach, by nie umknęły świadomości adresata.

W listach Boyma z 1641 roku wielokrotnie pojawia się też nazwisko Jana Mikołaja Smoguleckiego, z którym Boym przez dwa lata studiował wspólnie teologię w Krakowie<sup>44</sup>. W 1640 roku Smogulecki wyjechał do Rzymu, by dokończyć studia i to właśnie jemu Boym powierzył – jak czytamy w liście z 18 września 1641 roku – swoje pierwsze pismo do generała:

Zatem przedstawiam to moje pragnienie i teraz, i za pośrednictwem o. Smoguleckiego, któremu przekazałem swą prośbę, nim wyruszył do Rzymu,

<sup>40</sup> Pol. 79, f. 10–10v.

<sup>41</sup> „Dixitque Deus: Fiat lux” (*Genesis* 1, 3).

<sup>42</sup> „Dixit autem Maria: Ecce ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum” (*Evangelium secundum Lucam* 1, 38).

<sup>43</sup> Gdyby rozpatrywać owo *fiat* w kontekście gramatycznym, należałoby określić je jako *coniunctivus optativus*, a nie *iussivus*.

<sup>44</sup> W latach 1638–1640 Boym i Smogulecki byli słuchaczami teologii w krakowskim kolegium Towarzystwa Jezusowego przy kościele św. św. Piotra i Pawła, cf. J. Krzyszkowski SJ, *Michał Piotr Boym, Pu Cze-juan Mi-ko, misjonarz i poseł cesarski w Chinach w XVII w.*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 350.

żeby przedstawił ją Wam, Wielebny Ojczy, gdy zdarzy się sposobność. Jeśli zaś zaniedbał tego i zajął moje miejsce – dziękuję Bogu i za to, lecz i ja dla siebie proszę o to samo dobrodziejstwo: niech Wasza Wielebność odda mnie Chinom i tamtym krajom dla Ewangelii mego Chrystusa, niech odda mnie świętemu Ojcu Apostołowi Ksaweremu. I niech pierwszym listem (bo żadnego dotąd nie otrzymałem) pocieszy moją biedną duszę, gdyż nie wiem, czy moich osiem listów dotarło do Was<sup>45</sup>.

Zabieganie o odpowiedź i uskarżanie się na brak regularnego kontaktu z adresatem listu jest jednym z najczęstszych motywów epistolarnych wszystkich epok<sup>46</sup>. Michał Boym został jednak poddany szczególnie trudnej próbie, skoro aż osiem jego prośb pozostało bez odpowiedzi. Nie może więc dziwić poczucie osamotnienia i zapomnienia przebijające z jego listu, wzmożone jeszcze przez zwątpienie w lojalność szkolnego kolegi. Paromiesięczny brak jakiegokolwiek odpowiedzi z Rzymu nasunął Boymowi przypuszczenie, że Smogulecki nie tylko nie przekazał generałowi listu, ale wręcz zajął należne koledze miejsce, skoro to on uzyskał zgodę na wyjazd. W innym wrześnieowym liście (brak daty dziennej) Boym już wprost wyraża ubolewanie („vehementissime doleo, doleo”), że Smogulecki zawiódł jego zaufanie i nie dopełnił prośby, jaką Boym powierzył mu osobiście jeszcze w Krakowie oraz później w licznych listach<sup>47</sup>. To zwątpienie musiało zaważyć na późniejszej relacji między obydwoma misjonarzami, bo chociaż Boym podkreśla, że jest wdzięczny Bogu za to, że Smogulecki dostąpił zaszczytu posługi misyjnej, jednak szczerłość tej wdzięczności wydaje się co najmniej wątpliwa<sup>48</sup>. W tym

---

<sup>45</sup> Pol. 79, 9–9v: „Igitur et nunc et per P. Smogulecki cui petitionem hanc, etiam antequam Romam iret, et desiderium meum diligenter commendam, ut ubi commode posset, illud Reverendae Paternitati Vestrae explicaret. Verum forte id omisit, et locum meum accepit, gratias ago Deo meo etiam pro hoc, sed ego benedictionem eandem postulo, donet me Sinis et illis partibus in Evangelium Christi mei, meo Patri S. Apostolo Xaverio et primis litteris (quas nullas hucusque habui) consoletur pauperem animam meam, post octo epistolas meas quae nesciam pervenerint”. Uwaga o ośmiu wysłanych już wcześniej listach pozwala zweryfikować ustalenia odnośnie do ogólnej liczby Boymowych *Indipetae*. R. Danieluk wylicza 13 zachowanych listów Boyma, a cytowany list jest w tym zbiorze trzecim z kolei, można zatem wnioskować, że Boym wysłał co najmniej 19 *Indipetae*, w odpowiedzi otrzymał natomiast najprawdopodobniej zaledwie dwa listy (datowane 10 sierpnia 1641 oraz 2 października 1641 roku), o których dowiadujemy się tylko z odpowiedzi Boyma, gdyż oryginały najprawdopodobniej się nie zachowały.

<sup>46</sup> A.M. Wasyl, *Rzymski list poetycki. Próba opisanie gatunku*, Kraków 2002, s. 68.

<sup>47</sup> Pol. 79, f. 10–10v: „Gaudeo in Christo meo quod P. Smogulecki Sinas missionem impetraverit, sed quod meum desiderium Reverendae Paternitati Vestrae ante adventu Patrum Procuratorum (uti commendaveram Cracoviae una cum studerem theologiae et postea per literas plurimas) non explicavit, vehementissime doleo, doleo”.

<sup>48</sup> J. Krzyszkowski pisze: „Ks. Boym, rozstawszy się ze swym kolegą szkolnym Smoguleckim, już nigdy nie miał się z nim spotkać, chociaż na wspólnym pracowali terenie i posiadali wspólnych, bardzo wybitnych znajomych w nowej przybranej ojczyźnie”. Być może nie była to kwestia przypadku, lecz dowód utajonej niechęci czy żalu, który jednak

samym zdaniu, w którym godzi się z losem Smoguleckiego, Boym ponawia prośbę o taki sam zaszczyt („benedictionem eandem postulo”). Użyty tu czasownik *postulo*, *postulare* ma oprócz znaczenia „chcieć, mieć ochotę” również mocniejsze – „żądać, wymagać, domagać się czegoś”. Widać z tego, że ton listów Boyma powoli się zmienia, nabiera siły, od prośby przechodzi do żądań, co świadczy o narastającym zniecierpliwieniu i determinacji, które wkrótce miały się doczekać nagrody.

Była nią odpowiedź, jakiej udzielił mu generał Mutio Vitteleschi, wysłana jeszcze w sierpniu 1641 roku, która nadeszła wreszcie do Krakowa 24 października tegoż roku. Przyniosła ona obietnicę, że prośba Boyma zostanie przedstawiona prokuratorowi chińskiemu, którym wówczas był Alvaro Semedo. Boym odpisuje generałowi jeszcze tego samego dnia i jakże inny w tonie jest ten list – pełen radości, okraszony łzami wzruszenia. Boym przyznaje się, że całował pismo generała i tulił je do serca oraz że nie jest w stanie wyrazić szczęścia, jakim napełniła go nadzieja dana mu przez generała<sup>49</sup>. Jezuita dziękuje Bogu, że otworzył na jego prośby miłosierne oczy generała, że oto będzie mógł stać się pomocnikiem Chrystusa wśród ludów tak bardzo potrzebujących łaski Ewangelii, a ludy te będą chwalić imię Pana, tak jak zostało napisane w Piśmie Świętym. Nadzieja, która wypełniła serce Boyma, sprawia, że zamiast lamentów i rzewnych błagań, jakie rozbrzmiewały w poprzednich listach, czytamy teraz słowa radości i tryumfu. Polski jezuita czuje się niemal jak Dawid, gdy Pan wyzwolił go z rąk wszystkich wrogów, toteż powtarza jego słowa: „Propterea confitebor tibi Domine in gentibus et nomini tuo cantabo”<sup>50</sup>. Dodatkową radością napełnia go fakt, że w ten sposób będzie mógł spełnić obietnicę daną niegdyś Franciszkowi Ksaweremu, w którego ślady już wkrótce wyruszy, by świadczyć o Chrystusie. Ażeby mogło się tak stać, Michał Boym zapobiegliwie prosi generała o niezwłoczne powiadomienie przełożonych w Polsce o możliwości jego wyjazdu do Chin, by dopełnili wszelkich formalności, tak by nic nie opóźniło tej wyczekiwanej chwili. Zakłada przy tym, że do Lizbony mógłby dotrzeć przed marcem 1642 roku, a zatem jeszcze przed wypłynięciem floty indyjskiej.

---

pozostał po tym zwątpieniu w lojalność współbrata, cf. J. Krzyszkowski, *op. cit.*, s. 350. Na temat relacji między Boymem i Smoguleckim zob. M. Miazek-Męczyńska, *Michał Piotr Boym i Jan Mikołaj Smogulecki – dwie jezuickie drogi do Państwa Środka*, „Nurt SVD” 2 (2014), t. 136, s. 34–45.

<sup>49</sup> Pol. 79, f. 13–13v: „*Literas Reverentiae Vestrae datas 10 Augusti plenas paternae charitatis 21 Octobris recepi, et cum incredibili meo gaudio ad os appressi et ad pectus. O me quae penna sisteret advolutum pedibus Reverendae Paternitatis Vestrae, ut vel sic gratias aliquales agerem, pro spe illa qua me in Christo meo solata est.*”

<sup>50</sup> „Przeto będę Cię, Panie, chwalił wśród narodów i będę wysławiał Twoje imię” (Druga Księga Samuela 22, 50).

Wydawałoby się więc, że marzenie wkrótce się ziści, lecz oto znowu mijają dwa tygodnie, a z Rzymu nie nadchodzą żadne wieści. Zatem 6 listopada wysłał Boym kolejny list, obawiając się, że poprzedni mógł po drodze się zagubić lub przepaść. Ponawia w nim swe prośby, padając do stóp generała, zapewniając żarliwymi wykrzyknieniami o szczerości swoich pragnień i prawdziwości słów: „To prawda! Nie kłamie” („Ecce veritas! Non mentitur”)<sup>51</sup>. Dnia 23 listopada wysłał kolejny list, przekonany, że cała jego korespondencja ginie po drodze (a może uraziła generała swą natarczywością?), ponieważ dotychczas otrzymał tylko jedną jedyną odpowiedź<sup>52</sup>. W liście tym padają podobne zapewnienia i prośby, jak w piśmie datowanym 6 listopada. Większy nacisk położony zostaje natomiast na powiadomienie polskich przełożonych Boyma (prowincjała i rektora) o coraz bliższej perspektywie wyjazdu, który według jezuitów mógłby nastąpić już w styczniu następnego roku.

Te nadzieje Boyma miał pogrzebać list wędrujący już w tym czasie z Rzymu do Krakowa, a datowany 2 października 1641 roku. Trafił on do rąk polskiego jezuitę 29 listopada i zawierał iście Hiobowe dla Boyma wieści, o czym można się dowiedzieć z napisanej jeszcze tego samego dnia odpowiedzi. Wynika z niej, że kandydatura Boyma została tym razem odrzucona, co sam zainteresowany przyjął z bólem i łzami, świadomy, że winić za to może tylko własną grzeszną naturę. Wykrzykuje więc w tak nietypowych dla jego korespondencji krótkich, urywanych zdaniach, znamionujących silne poruszenie: „Wybuchnąłem wielkim płaczem. Mówię w obliczu Boga. [...] Przyczyną tego moje przewiny! Nieszczęsny ze mnie człowiek”<sup>53</sup>. Co gorsza, nieświadomie wprowadził w błąd swoich przełożonych, informując ich o swym nieodległym wyjeździe. Smutek i żal potęguje zwłaszcza fakt, że został niejako zdradzony przez Jana Mikołaja Smoguleckiego, który nie przedstawił generałowi ani prokuratorowi pełni pragnień Boyma, lecz z premedytacją zajął należne mu miejsce, czego ten – tym razem – szczerze mu zazdrości<sup>54</sup>.

Mimo wszystko Michał Boym nie stracił nadziei, wierząc, że choć teraz jechać nie może, to przecież w przyszłości wyruszą na wschód kolejne grupy misjonarzy, do których mógłby się przyłączyć, by całym swym życiem służyć

---

<sup>51</sup> Pol. 79, f. 15–15v.

<sup>52</sup> Pol. 79, f. 16–16v: „timeo ne forte vel perierint, vel importunitate sua offenderint, nam excepta illa unica, pro qua nuper gratias egi, nullas alias Reverentiae Vestrae vidi”.

<sup>53</sup> Pol. 79, f. 14–14v: „Verum magnus fletus meus coortus est; Coram Deo loquor; [...] O causa huius ipsa scelera mea! Infelix homo”.

<sup>54</sup> *Ibidem*: „O quantus dolor cordi meo quia Pater Smogulecki sicut commendarem antea, hoc meum votum Sancto Xaverio illas in partes, etiam bene ante adventum Patris Procuratoris Reverentiae Vestrae non detexit; sed occasione locum meum, proprium fecit; [...] invideo”.

Chinom. Powtórzy te prośby jeszcze w listach z 2 i 28 grudnia 1641 roku, jakby w przekonaniu, że w ten sposób zdoła nakłonić generała i uzyskać jego zgodę, co zresztą ostatecznie się dokonało<sup>55</sup>.

## Próba cierpliwości

Michał Boym nie był oczywiście jedynym z kandydatów na misjonarzy, który powtarzał swe prośby po wielokroć. Wydaje się bowiem, że wielu z grona starających się, pisząc swe listy do generała, wzorowało się na praktyce wyniesionej z *Ćwiczeń duchownych*, których kardynalną cechą jest powtarzalność. Wielokrotne powtarzanie określonych zadań prowadzi do całkowitego zrozumienia woli Bożej i Chrystusowej nauki, do zanurzenia się w rozpoznaniu. Być może wdrożonych do takiego myślenia zakonników nie odstraszały początkowe porażki, lecz dostrzegali w nich nadzieję przyszłego sukcesu, możliwego wszak tylko przy podjęciu kolejnej próby, będącej dowodem ciągłej pracy nad sobą. A może raczej z ufnością poddawali się poleceniu z Ewangelii według św. Łukasza: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Łk, 11, 9–10), wypełniając je z całym przekonaniem?

Pozytywna odpowiedź przychodziła jednak niezwykle rzadko, choć ewangeliczne napomnienia pobrzmiewają w polskich *Indipetae* wielokrotnie. Oto Piotr Chorczyński (1631–1674), wspominając, że swe prośby wysyła do generała już od siedmiu lat, wzdycha w liście z 18 lipca 1663 roku: „Obyż wreszcie kiedyś otworzono pukającemu! Oby zabrzmiał w moich uszach za pośrednictwem moich przełożonych Chrystusowy głos: «Idź i ty do mojej winnicy!»”<sup>56</sup>. Chorczyński przypomina w ten sposób przypowieść z Ewangelii według św. Mateusza o robotnikach, których właściciel winnicy zapraszał do pracy o kolejnych porach dnia powtarzającym się wezwaniem: „Ite et vos in vineam meam” (Mt 20, 4, 7). Tak jak oni przyjmowali ochoczo zaproszenie o poranku, o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej, tak i Chorczyński, zgłaszając się po raz kolejny do generała, jest gotów natychmiast podjąć pracę. A Kasper Mielcki (1626–1699) podkreśla: „Nie przestanę kołatać, dopóki drzwi misji chińskiej, przy których od dawna czuwam, nie otworzą się”<sup>57</sup>. Niestety, zarówno dla Chorczyńskiego, jak i dla Mielckiego te drzwi,

---

<sup>55</sup> Wydaje się, że Boym o decyzji generała nie został poinformowany listownie, tylko za pośrednictwem prowincjała, jak wynika z jego listu z 25 kwietnia 1642 roku, zob. *Addenda*, s. 178 niniejszego opracowania.

<sup>56</sup> Pol. 79, f. 101: „Utinam pulsanti, aliquando aperiat. Utinam desideratissima illa Christi vox, per os Superiorum sonet in auribus meis, I et tu in Vineam meam”.

<sup>57</sup> Pol. 79, f. 103: „Non desino pulsare, donec aperiat illa, cui pridem invigilo, ianua Sinicae Missionis”.

uchylone wcześniej przez Matteo Ricciego, nigdy nie stanęły otworem – żaden z nich nie wyjechał na misję.

Bartłomiej Oleszkiewicz (1602–1650) z kolei w liście z 16 sierpnia 1636 roku podkreśla, że po dwunastu latach wewnętrznego zmagania się z pragnieniem wyjazdu na misję wschodnią po raz pierwszy odważa się prosić generała o zgodę na taki wyjazd, mimo że nie jest odpowiednio przygotowany do spotkania z ludnością Indii Wschodnich, gdyż nie zna języków, jakimi ona włada<sup>58</sup>. Krzysztof Gniewosz (1644–1711) zaś pięć lat po pierwszym liście *Indipetae* wysłanym do generała ośmielił się ponownie przedstawić swą kandydaturę do skierowania na misję w Chinach, choć jest w pełni świadomy własnych niedostatków:

Wiem, że pod każdym względem jestem tego całkowicie niegodny. Lecz gdyby jednak taka była wola Wszechmogącego Boga, a Wasza Wielebność uznałaby to za korzystne dla zbawienia mojej duszy, ofiaruję się chętnie do wszelkiej służby Czciogodnym Ojcom na misji chińskiej, czego pragnę z całej duszy<sup>59</sup>.

Kolejny z jezuitów, Franciszek Ignacy Zapolski (1645–1703), w liście z 1684 roku przypominał, że o skierowanie na misję do Indii ubiega się od 18 lat i dotychczas wysłał do generała 10 listów, a nie było to bynajmniej ostatnie jego pismo w tej sprawie<sup>60</sup>. Wśród zachowanych odpowiedzi generała znajduje się tylko jeden list do Zapolskiego, opatrzony datą 16 kwietnia 1678 roku. Już w tym piśmie znajduje się deklaracja (wyrażona najwyraźniej również w jakimś wcześniejszym, niezachowanym liście)<sup>61</sup>, że Zapolski został wpisany na listę tych, spośród których generał dokona w stosownym momencie wyboru. Ów moment nadszedł dopiero 11 lat później. W 1689 roku, mając 44 lata, Zapolski wyruszył do Chin drogą lądową przez ziemie rosyjskie, jednak na skutek sprzeciwu cara musiał zmienić plany. Ostatecznie dotarł do Persji i tam pracował jako misjonarz i dyplomata na dworze szacha<sup>62</sup>. Można przypuszczać, że Franciszek Zapolski musiał innymi walorami równoważyć swój dojrzały

<sup>58</sup> Pol. 79, f. 4r.

<sup>59</sup> Pol. 79, f. 20–20v: „Scio me omni ex parte indignissimum. Sed si tamen Dei Omnipotentis voluntas haec esset et Admodum Reveranda Paternitas Vestra iudicaverit perutile salutis animae meae, libenter me offero ad omne servitium Reverendis Patribus in missione Chinensi, quod etiam mihi ex animo opto”.

<sup>60</sup> Pol. 79, f. 155r (rok 1684), f. 174r (rok 1687).

<sup>61</sup> Germ. 124, s. 7: „Calissium P. Ignatio Zapolski Quam Paternitati Vestrae aliis literis meis Indicarum Missionis spem feci, eam hisce confirmo. Iam tum enim cum Paternitas Vestra primo tam generose sua nota mihi commendavit eum in eorum numero rettuli, a quibus, cum se occasio dederit, a me delecturus habebitur”.

<sup>62</sup> Więcej na temat misji Ignacego Zapolskiego zob.: M. Bednarz SJ, *Ignacy Zapolski, dyplomata i misjonarz w Persji*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 371–386.

już (jak na początkującego misjonarza) wiek, skoro generał pozwolił mu podjąć trud wyprawy na Daleki Wschód. O przymiotach Zapolskiego, predestynujących go do pracy na misji, można się dowiedzieć z relacji francuskiego jezuita Philippe'a Avrila, któremu Polak towarzyszył w pierwszym etapie podróży do Chin, zakończonej dla Francuza z woli cara Piotra I już w Moskwie. Avril podkreśla, że Zapolski starał się o wyjazd na misję od dwudziestu lat, był nauczycielem filozofii, matematyki i teologii, a czekając na sposobność wyjazdu, nauczył się języka rosyjskiego, który uznał za przydatny w razie podróżowania do Chin drogą lądową przez ziemie ruskie<sup>63</sup>. W tym wypadku bez wątpienia to nabyte z wiekiem wiedza i doświadczenie zyskały przewagę nad młodzieńczym entuzjazmem innych współbraci, proszących o podobny fawor, a czas poświęcony na przygotowania do wyjazdu okazał się atutem.

W zachowanej korespondencji między Polską i Rzymem znajduje się również dziewięć listów Jana Gomolińskiego do generała Towarzystwa Jezusowego, pisanych z nadzieją na misję w Indiach, oraz pięć odpowiedzi na te listy. Jak wynika z *Indipetae*, to właśnie wizja pracy ewangelizacyjnej wśród pogan zadecydowała o wstąpieniu Gomolińskiego do zakonu jezuitów w wieku około 17 lat, mimo wyraźnego sprzeciwu rodziców oraz skoligaconych bądź zaprzyjaźnionych z nimi dostojników państwowych<sup>64</sup>. Jego intensywne starania o wyjazd, trwające ponad cztery lata (zachowane listy datowane są między 20 lutego 1684 a 11 lipca 1688 roku), gdy – jak podkreśla – siły fizyczne współgrały z zapalem rozognionego misyjną gorączką ducha („vires corporis satis firmæ animum vehementer alliciunt”)<sup>65</sup>, nie odniosły jednak pożądanego efektu. Gomoliński był jednym z tych jezuitów, którzy swojej szansy upatrywali w poszukiwaniu drogi do Chin przez ziemie moskiewskie, co znalazło oddźwięk w odpowiedziach generała z 5 czerwca i 31 lipca 1688 roku. Superior podkreśla tu, że wielu żywi podobne nadzieje, ale zgody w tej chwili nie uzyskują. A że żarliwość misyjna jezuitów obejmuje cały świat, Gomoliński powinien wypełniać swe zadania w Polsce tak długo, dopóki opatrność Boga i przełożonych nie zadecydują o jego przeniesieniu w inne miejsce<sup>66</sup>. Być może właśnie ten fakt zaważył znacząco na dalszej karierze duchownej Jana Gomolińskiego, który w 1690 roku opuścił Towarzystwo Jezusowe, by zostać później między

---

<sup>63</sup> *Podróż do rożnych krainów Europy i Azji przez Missynarzew S.J. w roku 1690 odprawiona koncem odkrycia nowej drogi do Chin. Zamyka w sobie wiele ciekawych uwag Fizycznych, Geograficznych i Historycznych, z opisaniem Tartaryi W. Przypisana Stanisławowi Jabłońskiemu Hetmanowi W.Kor. Tłomaczona z francuskiego Przez X. Remigiusza Ładowskiego S.P.*, Warszawa 1791, s. 226.

<sup>64</sup> Pol. 79, f. 152–152v.

<sup>65</sup> Pol. 79, f. 159–159v.

<sup>66</sup> Germ. 124, s. 130.

innymi biskupem kijowskim i uczestniczyć czynnie w życiu politycznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów<sup>67</sup>. Jego sytuacja na tle innych współbraci była jednak wyjątkowa, gdyż pochodzenie i koneksje rodzinne otwierały Gomolińskiemu wiele dróg realizacji życiowych ambicji oraz marzeń. Natomiast dla większości aplikujących jezuitów to właśnie praca ewangelizacyjna wśród pogańskich ludów stanowiła główny sens życia, jak również dawała możliwość osiągnięcia zbawienia własnej duszy i dusz ludów pogrążonych w ciemnościach grzechu.

Podjęty przez Gomolińskiego wątek podróży do Chin przez Moskwę był wyraźnie obecny w polskich *Indipetae* i płynących z Rzymu odpowiedziach, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych XVII wieku. Prowincje Polska i Litewska były przecież geograficznie najbliższe carskiej Rosji, utrzymującej kontakty handlowe z Państwem Środka za pośrednictwem karawan kupieckich wędrujących tak zwanym Wielkim Szlakiem Herbacianym<sup>68</sup>. I tutaj jednak sukces starających się można określić jako połowiczny. Większość z nich, jak choćby Franciszka Szymonowicza, na mocy swego listu generał powstrzymał od pójścia moskiewskim szlakiem (Germ. 124, s. 235). Jakub Bartsch (1667–1710), którego pragnieniem było wypłynięcie do Chin wraz z francuskimi jezuitami, a nie mógł zdążyć na wypływający z Francji statek, ponieważ jego prośba dotarła do generała zbyt późno, jako pociechę otrzymał obietnicę, że gdy tylko stanie otworem szlak lądowy przez Moskwę, będzie mógł nim podążyć (Germ. 124, s. 263). W rzeczywistości nigdy do Chin nie wyruszył. Natomiast Konrad Terpiłowski, który początkowo zgody na wyjazd nie dostał (Germ. 124, s. 120), ostatecznie otrzymał pozwolenie i w 1688 roku próbował dotrzeć tą drogą do Chin, jednak został zatrzymany w Moskwie i skierowany z powrotem do ojczyzny. Tym samym nawet ci, którzy zgodę na podjęcie tego trudu uzyskali<sup>69</sup>, nie zdołali zrealizować swojego pragnienia mimo wytrwałych prób i starań.

---

<sup>67</sup> A. Przyboś, *Jan Paweł Gomoliński*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, 1959–1960, vol. VIII, s. 270.

<sup>68</sup> Wykorzystywany przez rosyjskich kupców Wielki Szlak Herbaciany wiódł z Moskwy przez Kazań, Tobolsk, Tomsk, Irkuck, Urgę do Pekinu. Szlak ten funkcjonował już od początków XVII wieku, ale jego dynamiczny rozwój zainicjowało podpisanie w Kiachcie w 1727 roku umowy o wzajemnej wymianie handlowej między Rosją i Chinami. Towarami najczęściej wysyłanymi do Chin były wówczas futra, sukno, skóry oraz arkusze żelaza, a najchętniej sprowadzanymi do Rosji – herbata, jedwab, aksamit, cukier oraz wyroby rzemiosła artystycznego. Łączna długość szlaku herbacianego wynosiła 9–10 tys. km, ponieważ miał on wiele wariantów i odgałęzień. Transport karawany z herbatą trwał średnio rok. Biorąc pod uwagę wielkość obrotów towarowych na tym trakcie, zajmował on drugie miejsce po Szlaku Jedwabnym.

<sup>69</sup> Oprócz Konrada Terpiłowskiego i Franciszka Ignacego Zapolskiego byli to: Franciszek Poniński (1661–1714), Paweł Wroczyński (1670–1713) i Aleksander Kulesza (1676–1720).

Wedle wskazań statystyki, spośród autorów listów *Indipetae* w zbiorze Pol. 79 najbardziej oddany sprawie misji na Dalekim Wschodzie był Paweł Kostanecki, gdyż zachowało się aż 17 jego listów do generała z prośbą o skierowanie do Japonii lub Chin, wysyłanych w okresie 20 lat. Kostanecki swoje listy wysyłał także z placówek misyjnych na Bliskim Wschodzie, na które został skierowany przez przełożonych, jednak najwyraźniej nie odpowiadały one w pełni jego ideałowi życia misjonarza<sup>70</sup>. To w jego korespondencji najpełniej widać dojrzałą wytrwałość, coraz bardziej spokojną i niezmiennie konsekwentną mimo upływu lat. Z pierwszego listu, datowanego 7 października 1668 roku, przebija niedający się poskromić zapał, który bardziej właściwy byłby może dla młodzieńca niż dla czterdziestosześcioletniego już wówczas mężczyzny. Jednak ze względu na swój staż w Towarzystwie Jezusowym Kostanecki mógł być postrzegany jako człowiek młody<sup>71</sup> – oto jest bowiem na czwartym roku studiów, a pragnienie posługi misyjnej przeszywa go i spala. Siłą napędzającą jego pragnienie jest miłość Chrystusa, sama w sobie najdoskonalsza i najsilniejsza, opisana przez Kostaneckiego językiem (a miejscami wręcz cytatami) zaczerpniętym z Pierwszego Listu do Koryntian św. Pawła (I Kor 13, 7):

Miłość Chrystusa przynagła mnie – do niczego innego, jak tylko do siebie. Nazbyt silnie, nazbyt słodko ona sama cała do siebie całej mnie przynagła. Ona sama cała ponad wszystko najsilniejsza, ponad wszystko najslodsza, gdyż jest Chrystusowa, gdyż cała jest Miłością. A ponieważ cała Miłość we wszystko wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko zniesie, wszystko przetrzyma, do tego wszystkiego – skoro sama jest całością – mnie przynagła. A ponieważ wydaje mi się, że ona nigdzie indziej nie może być bardziej tak cała, tak zebrana jak na misji w Japonii czy w Chinach, czy w innym takim miejscu, przynagła mnie do misji tak jak do siebie całej<sup>72</sup>.

Z pełną otwartością pisze przy tym Kostanecki o swych mankamentach: ubóstwie, braku urody, słabej kondycji fizycznej („*Pauper sum, contemp-sibilis facie et statura sum, virium nonnisi sum bene mediocrium*”). Te słabości przekuwa jednak w swoje walory, biorąc w tej mierze za exemplum męczenników, stojących wobec tortur nago i bezbronne. Dwadzieścia

---

<sup>70</sup> Paweł Kostanecki pracował jako misjonarz na Wołoszczyźnie, w Mołdawii i Stambule, cf. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 308–309.

<sup>71</sup> Kostanecki do Towarzystwa Jezusowego wstąpił w 1658 roku.

<sup>72</sup> Pol. 79, f. 105–105v: „*Charitas Christi urget me: non alio nisi ad se. Nimis fortiter, nimis suaviter Se ipsa tota ad totam se urget, Se ipsa tota super omnia fortissima, super omnia suavissima, quia Christi est, quia tota Charitas est. Et quoniam tota Charitas Omnia credit, Omnia sperat, Omnia suffert, Omnia sustinet; ad haec Omnia quae ipsa est tota me urget. Quae cum nullibi magis sic tota, sic collecta mihi appareat, quam in Missione sive Iaponia, sive Chinica, sive his undique pari, ad eam me uti ad totam se urget*”.

lat pracy w kraju i na misjach, trudy posługi kapłańskiej, nawet pobyt w więzieniu za swą wiarę nie osłabiły w Kostaneckim woli prowadzenia ewangelizacji wśród pogańskich ludów Dalekiego Wschodu. W ostatnim zachowanym liście (z 1688 roku), parafrazując tekst Psalmu 41<sup>73</sup>, pisze on z całym przekonaniem, że jego dusza pragnie misji wśród Japończyków, Hindusów, Chińczyków, Persów bądź jakiegokolwiek innego ludu niczym łania wody ze źródła<sup>74</sup>.

Dla Kostaneckiego, tak jak dla wielu innych jezuitów, oczekiwanie na płynące z Rzymu wezwanie do misji, na ów najkrótszy wyrażony po łacinie rozkaz: „I!” („Idź!”), stało się sensem życia. Upływ lat, wypełnionych przecież codzienną pracą i obowiązkami, częstokroć nie tylko nie osłabiał zapału misyjnego, lecz go wręcz umacniał, konsolidował. Charakterystyczne jest to zwłaszcza dla tych jezuitów, którzy swoje starania o wyjazd rozpoczęli w wieku bardziej dojrzałym, gdy młodzieńczy entuzjazm nie przesłaniał racjonalnego osądu sytuacji, a decyzja o oddaniu swego życia sprawie ewangelizowania pogańskich ludów nie była tylko romantycznym porywem. Świadomi trudów i niebezpieczeństw, jakie mogły ich czekać już w podróży do odległych placówek misyjnych, jak również u jej celu, z pełnym przekonaniem składali swój los w ręce generała Towarzystwa Jezusowego, który mógł wysłać ich do Japończyków, Hindusów, Chińczyków, Persów czy jakiegokolwiek innego ludu na najdalszych krańcach świata. Kolejne listy z prośbami, odmierzające przemijający czas, płynęły do Rzymu nieprzerwanym strumieniem. A ich autorzy, choć coraz starsi wiekiem, pozostawali niezmiennie młodzi w swym oddaniu dla pracy misjonarza.

Ci, którzy zgodę na wyjazd otrzymali, z przyczyn obiektywnych musieli być w pełni siły, w tym okresie życia, który tak trafnie opisuje łacińskie określenie *floruit* („był w rozkwicie”). Jednak wiek fizyczny nie do końca pokrywał się w tym wypadku z wiekiem duchowym i mentalnym, wynikającym z długotrwałej formacji zakonnej oraz odbytych studiów. Kandydaci na misjonarzy musieli łączyć w sobie fizyczną młodość z duchową dojrzałością, charakterystyczną dla starców. Wieloletnie oczekiwanie na zgodę generała było dla kandydatów nie tylko lekcją pokory, lecz także czasem duchowego dojrzewania, formą ćwiczenia charakteru, który ze zmagają z niecierpliwością, zniechęceniem czy niepewnością towarzyszącymi temu oczekiwaniu wychodził umocniony, gotowy do podjęcia wyzwań na placówkach misyj-

---

<sup>73</sup> „Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus” (Psalm 41, 2).

<sup>74</sup> Pol. 79, f. 189–189v: „Sicut cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad Missionem inter Gentes. [...] Quodcunque tandem illa sit, sive ad Iapones, sive ad Indos, Chinenses, Persas, aut ad quacunque aliam Gentem, unicum solummodo «I» Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae ad illum mei directivum expeto, et obnixie ac instantissime expostulo”.

nych. Niektórzy zawracali z tej drogi zrażeni pierwszą odmową. Inni trwali w oczekiwaniu nawet 20 lat, mając ciągle nadzieję na uzyskanie zgody na prowadzenie ewangelizacji w krajach Dalekiego Wschodu. Bo choć „polskie Indie” były bliżej i aktywność misyjna Polaków zgodnie z polityką zakonu powinna była się raczej koncentrować na ziemiach Rusi, Żmudzi, Krymu, Mołdawii, Turcji czy Persji, to jednak odległe Indie i Chiny tak bardzo rozpały dusze polskich jezuitów, że w oczekiwaniu na posługę w tamtych rejonach świata gotowi byli nawet się zestarzeć.

Dla tych, którzy na misję nigdy nie wyruszyli (a trzeba pamiętać, że spośród wszystkich polskich jezuitów postulujących o wyjazd aż 77% zgody nie otrzymało), pociechą musiała być świadomość, że nawet nie opuszczając rodzimej prowincji, mogli dokonać wielkich czynów i osiągnąć „męczeństwo bez męczeństwa”. Świetlanym tego przykładem mógł być współbrat z Asystencji Niemieckiej Johann Philipp Jeningen (1642–1704). Przez trzy lata (1669–1701) zabiegał on usilnie o wysłanie na Daleki Wschód. Napisał w tym czasie aż 15 listów do generała, nie uzyskując jednak aprobaty. Do końca życia pozostał więc w Szwabii, służąc ludziom i Towarzystwu Jezusowemu jako misjonarz ludowy, a odniósł na tym polu tak wielkie sukcesy, że lokalnie otoczony został kultem świętego<sup>75</sup>. Czy była to pociecha wystarczająca? Zapewne nie dla wszystkich. Wizja winnicy Pańskiej w odległych krainach Wschodu i Zachodu, budowana systematycznie przez wszelkie publikacje, listy, żywoty świętych i męczenników, z jakimi stykali się na co dzień jezuita, była zbyt kusząca, zbyt potężna, by rezygnować z niej na rzecz europejskiej codzienności. Dlatego niektórzy z nieustępliwym uporem wysyłali do Rzymu kolejne *Litterae Indipetae*, choć jedynym smakiem, jaki mogli poczuć, czytając odpowiedzi generała, była gorycz odmowy.

---

<sup>75</sup> Papież Jan Paweł II ogłosił Johanna Jeningena błogosławionym 21 grudnia 1989 roku.



placuit Deo segregare  
religiosum nomen ab his qui in  
sacris pariter regere Socie-  
tate: proinde videlicet integri-  
tatis Societatis Anno.  
in initio nascentis Socie-  
tate maxime defensionem  
expedituram voluntatem  
impetrata ad id post fu-  
erunt pariter et pene-  
te. Ecce vero Dominus in  
vultu ad illas requies Cen-  
tesimo quatuordecimo in cha-  
ritate com Societatis Anno  
ab Obedientia M. V. 1612

## Conclusio

### Polski jezuita misjonarz *in spe*

Publiusz Owidiusz Nazo w jednym ze swych poetyckich *Listów z Pontu* stwierdził: „Scripta ferunt annos” („Pismo jest silniejsze od czasu”, *Ex Ponto* 4, 8, 51). Słowa te można doskonale odnieść do zbioru polskich *Litterae Indipetae*. Przetrwaly one bowiem mimo upływu wieków, dając dziś świadectwo zjawisku, które stało się jednym z najbardziej rozpoznawalnych i cenionych osiągnięć w historii Towarzystwa Jezusowego – misji ewangelizacyjnej w Państwie Środka. Co prawda, za pośrednictwem listów do generała można w sensie dosłownym poznać tylko pierwszy etap tego procesu, jednak tę korespondencję traktować również jako punkt graniczny między przeszłością i przyszłością misji. Listy wyrosły bowiem z zaistniałego już doświadczenia wcześniejszych misjonarzy, z ich pism, relacji, żywotów, a służyły powołaniu kolejnych zastępów pracowników winnicy Pańskiej, którzy mieli zapisać nową kartę tej historii.

Jacy mieli być ci następcy Franciszka Ksawerego i Matteo Ricciego? Jaki zbiorowy portret polskiego jezuita misjonarza *in spe* wylania się z pożółkłych kart *Litterae Indipetae*? Z pewnością jest to obraz mężczyzny w sile wieku, zakonnika, który przeszedł formację duchową i ukształtował swój sposób widzenia świata przez pryzmat wyzwań stojących przed jego wspólnotą, nauczył się słuchać Bożego głosu i jego wezwaniu podporządkowywać własne pragnienia. Wraz z upływem lat i kolejnymi listami można zaobserwować jego dojrzewanie, dorastanie do roli misjonarza, którą postrzega niezmiennie jako cel najwyższy i szczęście najbardziej upragnione. By osiągnąć ten cel, nie waha się sięgać po rozmaite środki i argumenty, nie przekraczając wszakże granicy wyznaczonej przez obowiązek bezwzględnej posłuszeństwa nałożony na niego przez regułę zakonną.

Mogąc posłużyć się listem jako swoim jedynym narzędziem perswazji, umie wyrazić w nim nie tylko głębię własnych pragnień, ale również synowskie przywiązanie i podporządkowanie względem osoby generała,

w którym upatruje tyleż sędziego, co opiekuna. Korzystając z palety stałych argumentów, dobiera te najlepiej korespondujące z jego sytuacją czy osobowością, raz sięgając po gorące łzy i pocałunki składane na rękach superiora, innym razem rzeczowo argumentując w punktach na rzecz własnej kandydatury. Świadomy obowiązujących w zakonie wytycznych odnośnie do profilu misjonarza, uwypukla w swoich listach cechy pożądane (jak stosowny wiek, zdrowie, wykształcenie, predyspozycje językowe, natychmiastowa gotowość do podjęcia misji), minimalizując znaczenie tych, które mogłyby go w oczach przełożonych zdyskwalifikować. Korzysta przy tym świadomie z zasobów retorycznej *sedes argumentorum*, przyswojonych w trakcie wieloletniej nauki w jezuickich kolegiach. Konsekwentnie buduje swoją strategię perswazyjną, pamiętając, że nadrzędnym celem jego listu jest przekonanie generała do wyboru własnej osoby. Tym samym jego list staje się w pewnej mierze narzędziem autokreacji, nieprzekraczającej jednak granic rzeczywistości, gdyż powołanie do pracy misyjnej musiałyby skorygować wszelkie niezgodności. Przy ścisłych wymogach formalnych warunkujących kształt listu potrafi nadać mu wymiar indywidualny, uwypuklając ten aspekt własnej formacji duchowej, który miał największy wpływ na rozbudzenie jego tęsknoty za misją *ad gentes*. Jest skłonny do najwyższego poświęcenia, do porzucenia całej swojej teraźniejszości, do wyrzeczenia się siebie w imię swojego Chrystusa, z którym jako jezuita utożsamia się w sposób szczególny, oraz w imię poszerzania Bożej chwały. *Omnia ad maiorem Dei gloriam*.

Czy portret ten różni się od wizerunku innych jezuitów tej epoki, wyłaniającego się z *Litterae Indipetae* nadesłanych do Rzymu z Prowincji Portugalskiej, Flandro-Belgijskiej, Hiszpańskiej czy którejs z prowincji niemieckich<sup>1</sup>? Zasadniczo nie. W każdym z tych zbiorów znajdziemy jednakową żarliwość misyjną, gotowość do poniesienia męczeńskiej śmierci, odwołania do wstawiennictwa Franciszka Ksawerego i *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli. Czytając wnioski Amélie Vantard odnośnie do *Indipetae* z terenów Francji (około 370 listów napisanych od 1607 roku do kasaty zakonu)<sup>2</sup> czy Laury Vilela Souza i Mariny Massimi, które analizowały listy jezuitów hiszpańskich powstałe w latach 1582–1600<sup>3</sup>, można dostrzec dokładnie te same zjawiska, jakie uwidaczniają się w polskich *Indipetae*. Vantard wśród najczęstszych figur występujących we francuskich listach

---

<sup>1</sup> Na obszarze współczesnych Niemiec w XVII i XVIII wieku było kilka prowincji Towarzystwa Jezusowego. Ch. Nebgen w swoich opracowaniach przeanalizował listy z prowincji Germania Superior (954), Rhenania Superior (141) i Rhenania Inferior (259) napisane pomiędzy 1612 a 1740 rokiem.

<sup>2</sup> FG 757.

<sup>3</sup> Hisp. 758.

wymienia: pragnienie misji od dzieciństwa, pragnienie śmierci dla Chrystusa, misja jako powód wstąpienia do Towarzystwa Jezusowego, pragnienie narastające wraz z upływem czasu, obraz winnicy pozbawionej robotników, oddziaływanie sił ponadnaturalnych (na przykład wizje św. Franciszka Ksawerego), chęć odpowiedniego wykorzystania talentów danych przez Boga (na przykład zdolności językowych), niecierpliwość i niemożność dłuższego czekania, misja jako droga ku samodoskonaleniu, pragnienie cierpienia, trudów i śmierci, by osiągnąć raj niebiański, pragnienie Indii jako tortura duchowa<sup>4</sup>.

Lektura hiszpańskich *Indipetae* dowodzi, że tam najczęstszymi argumentami na rzecz wyjazdu na misję były: zbawienie własnej duszy, pomoc innym, większa chwała Boża, wdzięczność za dobrodziejstwa otrzymane od Pana, nawracanie dusz, rozpowszechnianie i obrona wiary katolickiej, chęć oddania życia w imię Chrystusa, osiągnięcie własnej doskonałości. Wiele z nich powstało przy okazji pobytu w Europie prokuratora. Autorzy listów otwierają w nich przed generałem sekrety swej duszy, pokładając całkowite zaufanie w ocenie, której on dokona, przez wzgląd na jego miłosierdzie. Do napisania motywowały ich listy z misji, żywoty świętych i męczenników, a pragnienie, które żywili, było stałe, nieprzerwane, narastające w sile i intensywności. Pod koniec listu często autorzy wyrażali obawę, że nie sprostają wyzwaniu, że nie są dostatecznie zdolni, że z różnych względów list może nie trafić do rąk generała, lub deklarowali gotowość natychmiastowego wyruszenia na misję<sup>5</sup>.

Każdy z tych wątków pojawił się również w listach polskich jezuitów, a odnajdziemy je także w *Litterae Indipetae* z obszaru Niemiec (cf. prace Christoph'a Nebgena), Włoch (cf. artykuły, których autorem jest Aliocha Maldavsky) czy Portugalii (cf. prace Liama M. Brockeya). Pewną odrębność można dostrzec w pismach jezuitów z Prowincji Portugalskiej i Hiszpańskiej, którzy deklarują niejednokrotnie niski poziom wykształcenia (wręcz analfabetyzm) i częstokroć legitymują się raczej umiejętnościami praktycznymi niż kwalifikacjami naukowymi, a są wśród nich i krawcy, i kucharze<sup>6</sup>. Wynikało to z różnych potrzeb misji, o jakie aplikowali kandydaci. W wypadku księży, zwłaszcza tych proszących o skierowanie na misję do Chin, zdolności intelektualne, predyspozycje językowe czy znajomość matematyki

---

<sup>4</sup> A. Vantard, *Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe–XVIIIe siècles*, „Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest”, 116–3 (2009), s. 10–15.

<sup>5</sup> L.V. Souza, M. Massimi, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, „Memorandum” 3 (2002), s. 59, 68–69.

<sup>6</sup> P.-A. Fabre, B. Vincent, *Presentation*, w: *Missions religieuses modernes. 'Notre lieu est le monde'*, red. P.-A. Fabre, B. Vincent, Rome 2007, s. 3.

i astronomii były niezaprzeczalnymi atutami. Natomiast w odniesieniu do braci, zwłaszcza tych postulujących o misję w hiszpańskiej czy portugalskiej Ameryce, większe znaczenie miały umiejętności praktyczne. Tamte tereny wszakże pozostawały właściwie poza obszarem zainteresowania polskich jezuitów, tak jak dla Portugalczyków całkowicie odrealniona byłaby posługa misyjna w Inflantach, Persji czy Gruzji. To były „polskie Indie”, sugerowane jako cel działań przez zwierzchników zakonnych. A jednak nadrzędnym pragnieniem znaczącej liczby kandydatów na misjonarzy pozostawał Daleki Wschód – Indie, Japonia, a zwłaszcza Chiny, wspólny cel misyjnego powołania przedstawicieli wszystkich europejskich prowincji Towarzystwa Jezusowego.

Być może ten brak wyjątkowości polskich jezuitów okaże się w pierwszej chwili rozczarowujący, jednak wydaje się, że zjawisko to należy interpretować pod zupełnie innym kątem. Oto w XVI–XVIII wieku w Towarzystwie Jezusowym udało się zrealizować model kształcenia, do którego aspirują współczesne uczelnie wyższe, poddając się wymogom tak zwanego systemu bolońskiego. Osiągnięcie jednakowego poziomu wiedzy na porównywalnych etapach kształcenia, zrównywanie poziomu edukacji, odwołania do wspólnego dziedzictwa pozwalające na efektywną komunikację między przedstawicielami różnych nacji to cel europejskiego szkolnictwa wyższego w XXI stuleciu. Można zatem nieśmiało zaryzykować tezę, że jezuita byli pierwszymi nowoczesnymi Europejczykami, a swoją europejskość deklarowali szczególnie silnie w konfrontacji z cywilizacją Państwa Środka. Tam, zapominając na chwilę o własnej narodowości, promowali kulturę i naukę europejską *en bloc*, gdyż tylko w ujęciu całościowym mogła ona stanowić przeciwwagę dla osiągnięć Chińczyków i być dla nich atrakcyjna. Dowodzili w ten sposób – jak określił to Erik Zürcher – że Europa i Chiny to „jedyne wyspy wyższej cywilizacji na oceanie barbarzyństwa”<sup>7</sup>. Pozwoliło to jezuitom rozpocząć dialog między Wschodem a Zachodem i zainicjować wielką obustronną transmisję wiedzy, otwierającą drogę do poznania i lepszego zrozumienia tych dwóch odległych sobie światów.

O tak szerokiej perspektywie i długofalowych skutkach własnych działań na Dalekim Wschodzie żaden ze starających się o wyjazd na misję zakonników zapewne nie myślał. Pisząc swe *Litterae Indipetae*, mieli na względzie inne ideały – pragnęli nieść światło Chrystusa ludom pogrążonym w ciemnościach, chcieli spłonąć w ogniu pracy ewangelizacyjnej. Ich emocje były szczere, nawet jeśli w tekstach listów zostały ubrane w retoryczny

---

<sup>7</sup> E. Zürcher, *China and the West: The Image of Europe and Its Impact*, w: *China and Christianity. Burned Past, Hopeful Future*, red. S. Uhalley Jr., X. Wu, New York 2001, s. 44.

płaszcz figur i tropów, nieodzownych przecież w sztuce epistolografii. To tym emocjom, które nie wyblakły w ciągu stuleci w przeciwieństwie do atramentu, jakim spisano *Indipetae*, współczesny czytelnik listów zawdzięcza wrażenie obcowania z żywymi ludźmi. Ich temperamenty i nastroje, rozpięte między nadzieją i zwątpieniem, uwidaczniają się już przy pierwszym spojrzeniu na charakter pisma, tak różny na kolejnych kartach, ale przede wszystkim wyłaniają się z samych tekstów, tworząc portret tyleż zbiorowy, co indywidualny, a na pewno niezmiennie żywy polskich jezuitów *ad Indiam petentes*.



# Addenda

Omówienie polskich *Litterae Indipetae* byłoby niepełne, gdyby choć kilka z nich nie zostało tu zaprezentowanych w całości, w przekładzie na język polski. Naturalne wydawało się wybranie z całego zbioru tych listów, które spotkały się z aprobatą generała i których autorzy przebywali w Chinach jako misjonarze. Szczęśliwie w Archivum Romanum Societatis Iesu zachowały się *Indipetae* czterech misjonarzy z tego grona: Andrzeja Rudominy, Jana Mikołaja Smoguleckiego, Michała Piotra Boyma i Jana Lewickiego. Ze względu na swój unikatowy charakter został tu również dołączony list Marcina Hińczy, będący wyrazem poparcia dla kandydatur Smoguleckiego i Boyma na misjonarzy<sup>1</sup>.

## List Andrzeja Rudominy do Mutio Vitelleschiego (bez daty)

(FG 732, doc. 403)

Nasz Przewielebny Ojcze w Chrystusie! Pokój Chrystusa!

Chciałeś Ojcze, bym sam rozstrzygnął tę wątpliwość, które z poniższych działań będzie lepiej służyć powiększeniu Bożej chwały – mój wyjazd do Indii czy raczej powrót do ojczyzny. I chociaż ja już wcześniej sam to rozstrzygnąłem (wszak już gdy postanowiłem prosić Was, Ojcze, o tę misję, uznałem, że moja prośba przyczyni się do powiększenia Bożej chwały), to jednak zgodnie z pouczeniem Waszym, Ojcze, chętnie i posłusznie to zrobię.

---

<sup>1</sup> Część z tych listów ukazała się w ostatnich latach drukiem w łacińskiej transkrypcji, cf. R. Danieluk SJ, *Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – three seventeenth century missionaries in China. A selection of documents from the Roman Jesuit Archives*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies” 59 (2011), s. 435–443; J. Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013, s. 340–348, 357–360. Natomiast przekład listów Andrzeja Rudominy na język polski mojego autorstwa ukazał się po raz pierwszy drukiem w książce Jana Koniora SJ, *Apostoł Serca Jezusowego w Chinach. Andrzej Rudomina SJ (1595–1631)*, Górna Grupa 2014, s. 79–90. Pragnę serdecznie podziękować Ojcu Janowi Koniorowi za możliwość dokonania przedruku tego przekładu.

I tak jak mi polecił Ojciec, przytoczę też argumenty, jakie przychodzą mi na myśl za każdą z opcji. Rozwiązanie zostanie zamieszczone po argumentach na rzecz mego pozostania, gdyż choć mają one ogromną wagę, jednak nie wydaje mi się, by mogły przeważać.

Przede wszystkim zatem mój pobyt w ojczyźnie z tych powodów wydaje się służyć powiększeniu Bożej chwały:

Po pierwsze: tak bliskie nam regiony, jak Litwa, Inflanty, Rosja, niewiele mniej niż Indie potrzebują misjonarzy, którzy mogliby tam zamieszkać i pracować nad wykorzenieniem herezji, odnawianiem jedności ze schizmatykami i kształceniem nieznanających spraw Wiary, których zwłaszcza na Litwie są krocie.

Po drugie: łatwiej, a tym samym z większym pożytkiem mógłbym sprawować swój trud w ojczyźnie, ponieważ znam już język polski i ruski, a i litewskiego mógłbym się znacznie łatwiej nauczyć. Znając zaś obyczaje miejscowe, to jest sposób postępowania z mieszkańcami mojego kraju, będę znacznie sprawniejszy w służeniu dla ich dobra.

Oprócz tego nie przychodzi mi na myśl ani jeden argument na rzecz pozostania w ojczyźnie, który nie łączyłby się z dwoma powyższymi.

To zaś, że mój wyjazd do Indii posłużyłby powiększeniu Bożej chwały, jasno pokazują poniższe dowody:

Po pierwsze: swoje poświęcenie Bogu chciałbym uczynić całkowitym, tym doskonalszym, jeśli będę szedł za modelem porzucenia wszystkiego innego tak, by opuścić nie tylko ojczyznę, przyjaciół i innych pozostających w kraju, lecz by oddzielić się od nich – o ile to możliwe – całym kręgiem ziem. Dzięki temu w miłości Bożej oderwę się od tych pocieszeń, które mógłbym czerpać z ich bliskości. Pragnę ofiarować Panu dla Jego większej chwały to, co trudniejsze i bardziej żmudne, włącznie – jeśli tak się podoba Bożemu Majestatowi – z przelaniem mojej krwi dla Jego czci.

Po drugie: wydaje mi się, że będę mógł lepiej służyć Bożemu Majestatowi w tym oddaleniu i oddzieleniu. Ze swej strony bowiem spodziewam się, że im bardziej oddalę się od wszelkiej powstałej tu pociechy, tym zdatniejszym się stanę, by silniej przywrzeć do Boga. Ze strony zaś Boga – pokładam ufność w Jego dobroci, która swą szczególną pomocą przyniesie mi nadzieję w zamian za wszystko, z czego zrezygnuję, bym mógł goręcej służyć chwale Jego imienia. Bo przecież samo wspomnienie tamtych miejsc i przykład misjonarzy, żarliwie tam już pracujących, zwykły przynosić nadzwyczajną zachętę do żarliwości.

Po trzecie: wydaje się, że śpieszenie z pomocą w tamte rejony służy powiększeniu Bożej chwały, gdyż tam najbardziej tego potrzeba. Zaiste niezmierzone są powierzchnie ziemi, które otoczone ciemnościami niewiary nigdy lub w niewielkim zaledwie stopniu poznały prawdziwego Boga. Tam

nieskończona niemal mnogość śmiertelników ginie dlatego, że brak kogoś, kto przyniósłby im nadzieję, kto wyciągnąłby do nich rękę. A zdarza się często, że usiłują się podźwignąć i poznać prawdę, gdy tylko mają od kogo ją przyjąć, gdy nie brakuje im misjonarza, którym Boża Dobroć zwykła się posługiwać jako swym pośrednikiem w nawracaniu ludów. Pamiętam, że czytałem w żywocie Ojca Gaspara Barzeusa<sup>2</sup>, że gdy przebywał on w Ormuzie, został zaproszony do Arabii na całkowicie pewne żniwa do jakiegoś ludu, który prosił go o naukę. Nie mógł jednak wtedy sam do nich pośpieszyć z pomocą, ani nikt inny tego nie dokonał i – jak czytamy – jeszcze za jego życia lud ten został podbity. Jednak z najnowszych doniesień wiemy, że znów stoją otworem drzwi do Etiopii i potrzeba tam pracowników, że otwarte są wrota Chin i wielka tam jest nadzieja na żniwa, że choć w Japonii trwają prześladowania, to jednak można mieć nadzieję obfitszych zbiorów za sprawą krwi męczenników. Nie wątpię, że można znaleźć wiele innych rejonów już bielących się do żniwa, a jednak ginących z braku pracowników. Choćby nawet żaden inny, to z całą pewnością mogą one przynieść jeden owoc – chrzest dzieci. W godzinę śmierci ich dusze, które pozbawione zostały tej odrobiny wody wylewanej na głowy w imię Trójcy Przenajświętszej, zginą na wieczność. A przecież sam nasz Ojciec Franciszek zwykł był gorąco zachęcać do zdobywania tego owocu.

Po czwarte: wydaje się, że Pan ofiarował nawrócenie tamtych części świata, by naprawić szkody, jakie przyniosły Europie herezje i schizmy. Toteż działaniem dla większej Bożej chwały jest wysyłanie jak największej liczby pracowników tam, dokąd Pan wzywa i gdzie sam najznaczniejsze żniwo objawia. Szczególnie gdy nie brakuje i takich, co chętniej będą pracować w domu.

Po piąte: Święty Franciszek uważał, że powiększaniu Bożej chwały służy nie tylko działanie w jednym miejscu aż do nawrócenia ostatniej osoby, lecz niesienie przepowiadania Ewangelii coraz szerzej i szerzej ku innym. Sam też tak przecież uczynił – pozostawił innym tych, których nauczał jako pierwszych, a sam poszukał nowych Japończyków, następnie nowych Chińczyków, którym także przepowiadał Ewangelię.

Po szóste: Nie należy też lekceważyć tego ostrzeżenia, które przekazał nasz Pan w Ewangelii według św. Łukasza (Łk, 4): „Nikt nie jest prorokiem we własnym kraju”, czego nie pominęli też pozostali Ewangeliści. Wydaje się,

---

<sup>2</sup> Chodzi zapewne o książkę Nicolasa Trigaulta, *Vita Gasparis Barzaei, Belgae e Societate Iesu B. Xaverii in India socii*, Antwerpia 1610 (wydana także w przekładzie na język francuski jako: *La vie du P. Gaspar Berze Zélandais, de la Compagnie de Jésus et compagnon du B. P. Xavier aux Indes*, Douai 1612). Więcej na temat Gaspara Barzeusa zob.: R. Matthee, *Jesuits in Safavid Persia*, opublikowano 15.12.2008, w: <http://www.iranicaonline.org/articles/jesuits-in-safavid-persia> (dostęp: 30.10.2014).

że jasno można z tego wywnioskować, iż praca każdego może być bardziej pożyteczna poza granicami jego ojczyzny.

Po siódme: słusznie można się spodziewać, że dzięki tej misji wzrośnie Boża chwała także w rodzimej prowincji. Zachęci bowiem przebywające tam osoby do żarliwości względem wyjazdu na misję owa brama otwarta, która aż dotąd była zamknięta. Ci bowiem, którzy tej misji pragną, z płomiennym zapalem odważą się podjąć o nią starania. Ci zaś, którzy wybierają ojczyznę, wnosząc, że jej potrzeby podobne są do indyjskich, widząc, że nie tylko słowa nieść należy, poczują się przymuszeni do podejmowania wysiłku podobnego do trudów misjonarzy indyjskich. Wierzą też, że wielu wstąpi do Towarzystwa wiedzionych nadzieją tej misji.

Powyższe dowody świadczą, że mój wyjazd do Indii przysłuży się powiększeniu Bożej chwały, a ich siła okaże się jeszcze większa, gdy odpowiem na przytoczone na początku argumenty na rzecz drugiej ewentualności, co może nastąpić z największą łatwością.

Zatem co do pierwszego: z całą pewnością potrzeby naszego rejonu świata w żaden sposób nie mogą się równać z potrzebami krain indyjskich. A to dlatego, że nasze rejony są w większości katolickie i mają tak wielu pracowników – wszak Prowincja Litewska Towarzystwa liczy 450 braci, a nie brak też i innych zakonników, i księży diecezjalnych. Gdy tu tyle jest osób, z pewnością nie można dokonać porównania z rejonami, w których żadne, lub zaledwie nikłe są podstawy poznania prawdziwego Boga, które nie mają żadnego lub zaledwie niewielu misjonarzy, którzy rozświetliliby je słowem Zbawienia. Poza tym wśród Rusinów schizmatyków nie całkiem, jak się zdaje, można pracować z chwalebny skutkiem. Niezwykły bowiem oni wszyscy wykazują upór w trwaniu przy schizmie, w czym podobni są Grekom, Koptom, Moskwinom, co potwierdziło już doświadczenie. Co więcej, są zakonnicy Świętego Bazylego<sup>3</sup>, którzy – jako że też przynależą do rytu ruskiego – wybrali sobie tę prowincję, jakby z jakiegoś powodu uważali, że przepowiedziano im, iż Rusini zostaną nawróceni na ryt łańcki. A do wiedziałem się, że Ojciec Święty wprowadził już, lub zamierza wprowadzić,

---

<sup>3</sup> Mowa tu o Zakonie Bazylianów Świętego Jozafata (*Ordo Basilianus Sancti Josphat*), znanym w Polsce pod nazwą Zakon Świętego Bazylego Większego. Powstał on po podpisaniu unii w Brześciu Litewskim w 1596 roku. Założyli go mnisi prawosławni z terytorium Rzeczypospolitej, którzy uznali zwierzchnictwo papieża. Działalność zakonu sprzyjała przejściu na wyznanie katolickie obrządku greckiego prawosławnych mieszkańców Rzeczypospolitej. Mnisi bazylikańscy za zgodą papieża mogli studiować w seminariach rzymskokatolickich w Wilnie, Braniewie, Pradze, Ołomuńcu, Wiedniu i w Kolegium Greckim w Rzymie. W celu wzmocnienia zakonu papież Paweł V pozwolił na przyjmowanie do zakonu wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego wraz ze zmianą obrządku na wschodni. Sposób organizacji zakonu bazylianów zapożyczono od zakonów rzymskokatolickich, zwłaszcza od jezuitów.

zakaz nawracania Rusinów na ryt łaciński. Jeśli to się stanie, z trudnością moglibyśmy im służyć wedle ich rytu. Natomiast Inflanty dotknięte wojnami nie pozwalają, by misjonarze wkraczali tam swobodnie na duchowe żniwa. Przed wojną zaś wystarczająco pilnie i z wielkimi plonami pracowali tam nasi misjonarze i – jak słyszałem – nadal nie brakuje tam ludzi, bo choć ze względu na wojnę odwołano stamtąd naszych, to i obszar działania w prowincji mają mniejszy. Wśród litewskiego ludu wielka jest zaiste niewiedza o sprawach Bożych. Dla jej wykorzenia z pożytkiem każdy mógłby tam swą pracę ulokować, lecz wysyłane tam są i teraz misje, i liczne jeszcze mogą być wysłane, zwłaszcza że Litwa sama sobie może przysporzyć pracowników, którzy tak samo niechętnie opuściliby ojczyznę, jak chętnie by jej służyli, pozostając w kraju. A w zamian za jednego utraconego, szczególnie z tak ważkiego powodu, Pan odda Prowincji wielu i to o wiele lepszych.

Drugi argument również nie budzi niepokoju. Nie znajduję przecież w sobie niczego takiego, czego nie znalazłbym – i to w lepszym wydaniu – w każdym innym zakonniku naszej prowincji, czy to w kwestii znajomości tutejszych języków, czy umiejętności postępowania z mieszkańcami mojej ojczyzny. Wraz ze mną Prowincja nie straci nic wyjątkowego. A skoro powstała wyższa konieczność pracy w rejonach indyjskich – a prawdziwie powstała – koniecznym jest posyłać tam jako wsparcie właściwie wszystkich, choćby nawet oni zostali już wyznaczeni jako pracownicy w swej ojczyźnie. Inaczej nikt by tam nie został wysłany: przecież i Włosi, i Portugalczycy, i inni też są bardziej biegli w języku i obyczajach własnej ojczyzny.

Jak wynika z tych przedstawionych Wam, Ojcze, pokrótce argumentów, wydaje mi się, że nie może być wątpliwości, że dla powiększenia Bożej chwały przysłuży się mój wyjazd do Indii, o który proszę Was, Ojcze, z pokorą. Składam tę moją prośbę ponownie do Waszych stóp, Ojcze, najpokorniej, biorąc za jej przyczynę najcenniejszą krew Jezusa Chrystusa, dla której chwały pragnę ochoczo poświęcić siebie, swoje życie i krew swoją. Choć krew Pana wylana została także za tamte ludy, utraciła jednak swą żyźność. Może wszak i tam być plon obfity, jeśli znajdą się tacy, którzy zatroszczą się o ich uprawę. Obyście zechcieli, Ojcze, udzielić mi tej zachęty do pilniejszego osiągnięcia doskonałości i żarliwszego służenia Panu. Obyście zechcieli zezwolić, bym mógł z miłości do Bożego Majestatu, choćbym nie był godny tego czynić, doprowadzić do końca to moje powołanie, którego z duszy pragnę – oby za cenę życia i krwi.

Powierzam się, Ojcze, jak najpokorniej Waszym Najświętszym Ofiarom i modlitwom.

Waszej Wielbności niegodny sługa w Chrystusie,  
Andrzej Rudomina

## List Andrzeja Rudominy do Mutio Vitelleschiego (bez daty)

(FG 732, doc. 405)

Nasz Przewielebny Ojczy w Chrystusie! Pokój Chrystusa!

O tę łaskę, której dawniej od Was, Ojczy, błagałem, ponownie teraz przez krew Jezusa Chrystusa z uniżeniem proszę, byście Ojczy zechcieli wyznaczyć mnie na jakąkolwiek misję indyjską. Bym dzięki temu mógł tam, wobec mego ubóstwa, odplacić własnym życiem i krwią Bożemu Majestatowi i jego posłuszeństwu. Jest we mnie ciągle ta podnieta, bym w tych najdalszych rejonach żył dla cnoty zgodnie z Bogiem, oderwany całkowicie od wszelkich pociech Ojczyzny; jest wielka potrzeba ściślejszego przyłgnięcia do Boga.

Miałem w sobie wielkie, nieustające pragnienie tej misji od niemal pierwszych dni mego zakonnego życia. I w modlitwach żarliwych, i przy innych okazjach miałem, i dotąd mam to wyjątkowe przeczucie, że Bóg mnie tam przyzywa. Miałem już dawniej tę szczególną nadzieję, że tak się stanie, gdy złożę swe śluby. Wzrosła we mnie ta nadzieja, gdy tylko obwieszczono mi o skierowaniu mnie do Rzymu. Przyjąłem je tym chętniej, że wydawało mi się, iż zostało mi ono ofiarowane przez Pana, bym mógł tym łatwiej doprowadzić moje dzieło do końca. A teraz już sama moja obecność u Was, Czciogodny Ojczy, pokazuje mi, że nie były całkowicie płonne te moje nadzieje, moje przeczucia, skoro już aż tutaj zostałem przez Pana przyprowadzony, bym osiągnął kolejny punkt pośredni. I jeżeli tylko otrzymam tę misję jako szczególną rękojmię mego zbawienia, za błogosławieństwo powołania, przyjmę ją z pewnością.

Nasza Prowincja, jak się zdaje i o ile mogę to ocenić, odczuwa brak nie tyle osób, ile sposobności do sprawowania posługi w tych rejonach. Wśród nich zaś Ruś nie zdaje się jeszcze bielić do żniwa. Ponadto za mnie jednego utraconego, jeśli Pan Bóg da, liczni znacznie lepsi i o znacznie większych talentach zostaną z łatwością przysłani przez tego samego Pana. Wiem wszak, że Czciogodny Ojciec Prowincjał (uprzednio Prowincji Litewskiej, teraz Rzymskiej) tylko bardzo nielicznych zgadza się przyjąć do Towarzystwa po tym, jak utracono te miejsca w Inflantach, gdzie Towarzystwo miało swe domy. Z tego wnoszę, że Prowincja zubożała o domy, ale ma obfitość zakonników. Zresztą nie brak tam osób, dzięki którym Prowincja mogłaby się z łatwością powiększyć.

Jedyne, co może mi stać na przeszkodzi, to jak się wydaje, mój brak godności i doświadczenia w działaniu. Jednak słusznym jest, bym pokładał nadzieję w Bożej dobroci, że jeśli spodoba Jej się wyznaczyć mnie do

tego dzieła, to i nie zwątpię, że dostarczy mi wszystko co niezbędne do jego spełnienia. Ona bowiem zdolna jest podnieść z kamieni synów Abrahama i umie czerpać chwałę z ust dzieci i osób milczących.

Błagam Was, Ojcze, o tę łaskę najpokorniej znowu i znowu, i proszę o nią Was, Ojcze, z całą pilnością, stałością i należną niezmiennością: nie wątpię, że będę uległy Bożej woli, dzięki której będę odważnie działał w poszukiwaniu większej chwały Bożego Majestatu i z większą troską o zbawienie duszy mojej i otaczających mnie osób, by służyć tym gorliwiej odkupionym Krwią Jezusa Chrystusa, tak ja tego pragnę.

Ponadto powierzam się jak najpokorniej Waszym Najświętszym Ofiarom i modlitwom.

Waszej Wielbności niegodny sługa w Chrystusie,  
Andrzej Rudomina

## ***Votum Missionis* Jana Ignacego Lewickiego (bez daty)**

(FG 732, vol. 1, n. 219)

Ślub posłuszeństwa w sprawach misji.

Wszechmogący wieczny Boże. Ja, Jan Lewicki, choć pod każdym względem najniegodniejszy Twego boskiego spojrzenia, ufny zarówno w twą miłość, jak i nieskończone miłosierdzie, powodowany chęcią poniesienia dla ciebie śmierci, wobec Najświętszej Marii Panny, Świętego Ojca Ignacego, Świętego Franciszka Ksawerego i całego twego niebieskiego dworu, oprócz ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, w szczególności Ojcu mojemu Wielbnemu Mutio Vitelleschiemu, Prepozytowi Generalnemu Towarzystwa Jezusowego, ślubuję i przyrzekam, że cokolwiek mój Wielbny Ojciec rozkaże odnośnie do postępu dusz i rozszerzenia wiary, i do którejkolwiek zechce mnie posłać prowincji, bez żadnych wykrętów i wymówek, tam postaram się dotrzeć wedle swych możliwości (czy do najdalszych Tatarów, czy do Chińczyków, Japończyków, Paragwajczyków, Estończyków, czy do jakichkolwiek innych niewiernych, heretyków, schizmatyków, czy też wiernych, do których uzna za słuszne mnie posłać), rozpatrując to wszystko zgodnie z wolą i wskazówkami mego Wielbnego Ojca. Od twej zaś niezmierzonej dobroci i mądrości błagam przez krew Jezusa Chrystusa, byś zechciał przyjąć tę ofiarę [i napełnił ją] słodką wonią. A jak będziesz łaskawy wobec tego pragnienia i ofiary, tak też okaż swą łaskawość w szczodrej przychylności. Amen.

## List Jana Ignacego Lewickiego do Mutio Vitelleschiego Rzym, 23 lipca 1638 roku

(FG 741, vol. 10, n. 179)

Dla większej chwały Boga  
Przewielebny nasz Ojciec w Chrystusie

Od dnia, gdy stałem się świadomy mego pragnienia, powziąłem pokorne umiłowanie wobec Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego, Chwalebnej Dziewicy, Świętego Bonawentury<sup>4</sup>, Świętego Franciszka Ksawerego, których dałeś mi Wielebny Ojciec na najwierniejszych towarzyszy życiowej drogi w moim przyszłym ubóstwie, cierpieniach i zniewagach. Zapalił się wówczas w mym sercu płomyczek chęci podjęcia służby kapłańskiej. Jednak moja niezdatność, brak powściągliwości w emocjach i nieukończone jeszcze studia usiłowały ze swej strony zagasić ten ogień. Stanałem w obliczu Najświętszego Sakramentu w całkowitym podporządkowaniu, nie tylko nie czując się godnym podjęcia teraz czy w innym czasie tak wielkiego zaszczytu, lecz wręcz pragnąc odciągnąć od niego moją duszę. I stawiając sobie przed oczami obowiązki kapłana lub koadiutora ziemskiego, stanałem pośrodku wagi. Przygotowawszy w ten sposób duszę, uniesiony zostałem w całości ku tej stronie, którą Ojciec Prokurator Etiopii<sup>5</sup> uznał za właściwą dla powiększenia Bożej chwały i korzyści tamtych rejonów świata. Przedstawiłem tę moją prośbę Ojcu Prokuratorowi, objawiając z jednej strony moje pragnienie, jakie miałem zawsze (że tak powiem) od dzieciństwa, wśród chłopięcych zabaw, rozplamione w sobie, by podjąć te święte obowiązki, z drugiej zaś deklarując mu szczerą i prawdziwą gotowość do oddania mego całego życia na pokorną służbę bliźnim w tamtych odległych częściach świata. Jeśli uzna to za słuszne dla większej chwały Boga, niech wie, że z Bożą łaską jestem całkowicie gotowy do podjęcia tej Bożej woli.

Ojciec Prokurator w sam dzień Świętej Marii Magdaleny dał mi tę odpowiedź, że powołuje mnie do stanu kapłańskiego, polecając, bym przygotowywał się do podjęcia misji albo tu w Rzymie, albo w Lizbonie. Przyjąwszy tę radę Ojca Prokuratora, odzyskałem swego ducha, i choć powinienem być

---

<sup>4</sup> Św. Bonawentura z Bagnoregio (ok. 1217–1274) był teologiem i scholastykiem, reformatorem oraz generałem zakonu franciszkanów. Papież Sykstus V porównał św. Bonawenturę i św. Tomasza z Akwinu do dwóch kandelabrow oświetlających swoim blaskiem cały Kościół.

<sup>5</sup> Nie udało się ustalić, kim był wspomniany tu prokurator Etiopii. Jezuita został bowiem stamtąd wygnany w 1634 roku, a ostatni patriarcha Etiopii Afonso Mendes (1579–1659) po wykupieniu się z niewoli spędził resztę życia w indyjskim Goa.

nazwany prochem i pyłem, jednak wobec Waszej Wielebności widzę, że Pan podniesie mnie, nędzarza, z gnoju, by umieścić wśród książąt<sup>6</sup>. Przyjąwszy komunię w dniu poświęconym Świętemu Apolinaremu, który był także dniem narodzin Świętej Brygidy<sup>7</sup>, zapragnąłem wyraźniejszej wskazówki od Ducha Świętego w tej sprawie. Toteż wezwałem wstawiennictwa owych świętych i klęcząc przed Najświętszym Sakramentem, opisałem to moje pragnienie Waszej Wielebności. I oto padam pokornie do stóp Waszej Wielebności, bym – jeśli tylko objawi się Waszej Wielebność w Panu, by mnie niegodnego wynieść do tak wielkiej godności – mógł podjąć tę najdalszą i najwyższą pociechę w mym życiu, czy tu w Świętym Mieście, czy raczej gdzieś indziej. Oczekuję z całkowitym posłuszeństwem (z jakim pragnę dopełnić ostatniego dnia mojego życia) najmniejszego skinienia Waszej Wielebności.

Napisano w Collegium Romanum dnia 23 lipca 1638 roku.

Waszej Wielebności  
najmniejszy wśród synów w Chrystusie  
Jan Lewicki SJ

## **List Jana Mikołaja Smoguleckiego do Mutio Vitelleschiego Rzym, 6 czerwca 1641 roku**

(Pol. 79, f. 22r–23v)

Przewielebny Ojczy w Chrystusie! Pokój Chrystusa!

Pragnąłem sam upaść do stóp Waszych, Wielebny Ojczy, i prosić, byś nie dozwolił, żeby łaska dana mi przez Chrystusa pozostała we mnie niespełniona. Ponieważ jak dotąd nie mam takiej możliwości, a ten, który każe mi kochać gorąco i pragnie, by dokonało się to przeze mnie (taką wszak pokładam nadzieję w Chrystusie), sprawia, że staję się niecierpliwy ze względu na tę zwłokę, przeto do mojej prośby złożonej przed dwoma miesiącami, dodaje to nowe błaganie. Proszę przez Chrystusa, mego Pana, by zechciał Wielebny

<sup>6</sup> Nawiązanie do Psalmu 113, 7–8: „Suscitans de terra inopem,/de stercore erigens pauperem,/ut collocet eum cum principibus, cum principibus populi sui”.

<sup>7</sup> Dniem narodzin świętego jest dzień kresu jego doczesnego żywota. Św. Brygida Szwedzka, założycielka zakonu brygidek i patronka Europy, zmarła w Rzymie 23 lipca 1373 roku. W Kościele katolickim jest to także dzień wspomnienia św. Apolinarego z Rawenny, męczennika z I wieku.

Ojciec ją przyjął i łaskawie, po ojcowsku na nią przyzwolił. Tymczasem powierzam się, ja najniegodniejszy, najświętszym modłom Wielebnego Ojca.

W Rzymie, 6 czerwca 1641 roku.

Wasz, Wielebny Ojcze, najniegodniejszy sługa  
Jan Mikołaj Smogulecki

Jezus + Maria  
Przewielebny Ojcze w Chrystusie!

Dla większej chwały Boga. Ja, Jan Mikołaj Smogulecki, z narodowości Wielkopolanin, w Towarzystwie Jezusowym student teologii na trzecim roku, lat 31, w całkiem dobrym zdrowiu, tak jak przed dwoma miesiącami prosiłem, by Wielce Czcigodny Ojciec zechciał mnie przeznaczyć do troszczenia się o dusze w najodleglejszych barbarzyńskich rejonach świata, tak i teraz, gdy nadarzyła się okazja z racji przybycia Ojca Prokuratora Misji Chińskiej<sup>8</sup>, proszę, by zechciał skierować mnie na tę drogę. A to dlatego, że:

1. Pośród innych przyczyn i z tego względu zostałem powołany do Towarzystwa Jezusowego, bym miał okazję podjąć starania o niewiernych.
2. Przez cały czas mego pobytu w zakonie poruszają mnie ku temu wewnętrzne iluminacje i skłonności woli, zwłaszcza w trakcie wszelkich Ćwiczeń Duchownych.
3. Po bardzo długim rozważaniu tej kwestii, po odprawieniu licznych modlitw i umartwień (które podjąłem w tym celu i ja, i inni), z dnia na dzień umacnam się w swym postanowieniu, a nawet z godziny na godzinę coraz gorętszy i mocniejszy czuję ku niemu pociąg.
4. Z bardzo istotnych powodów postanowiłem prosić Was, Wielebny Ojcze, bym nie wracał już nigdy więcej do ojczyzny. Jeśli przeto muszę żyć poza krajem ojczystym, lepiej niech to będzie tam, gdzie mógłbym coś uczynić dla Bożej chwały.
5. Nie znajduję w sobie żadnych przeszkód, by podjąć tę drogę: ani ze swej strony, bo dość mam sił i stosowne zdrowie, ani ze strony krewnych, gdyż zostałem osierocony przez oboje rodziców<sup>9</sup>, a pozostali krewniacy

---

<sup>8</sup> Mowa tu o Alvaro de Semedo, prokuratorze Wiceprowincji Chińskiej w latach 1636–1644.

<sup>9</sup> Ojciec Jana Mikołaja, Maciej Smogulecki, zmarł w 1617 roku, gdy jego syn miał 7 lat. Matka, Zofia z Zebrzydowskich, wyszła powtórnie za mąż za Stanisława Niemojewskiego, ale ojczym również wkrótce zmarł (w 1620 roku). Matka zmarła w 1637 roku, a dwa lata później umarł jeden z rodzonych braci Jana Mikołaja – Jan Jakub. Z listu wynika, że stosunki z resztą rodzeństwa (bratem Florianem i siostrą Teresą Konstancją,

są mi z różnych względów mniej przychylni. Wreszcie także ze strony Towarzystwa, któremu w tych krajach z trudem mógłbym w czymkolwiek znacząco dopomóc, bo i talent, i inne dary u mnie poślednie, a wiedza to nawet i gorsza niż przeciętna, co poświadczyć mogą sami profesorowie.

6. Co do wydatków na podróż, nie będę ciężarem ani dla Asystencji, ani dla Ojca Prokuratora.
7. Starannie zbadałem w sobie, czy ten pociąg nie pochodzi z ciała albo z krwi, ale nic takiego nie mogę znaleźć, ani też żadnej przyczyny, która nie byłaby czysta z natury.
8. Dokonawszy tego wszystkiego, stwierdziłem, że z całą rozwagą i najwyższą pewnością mogę uznać i zapewnić, pokładając zawsze nadzieję w Chrystusie, że prawdopodobnie ta droga może być głównym środkiem mego przeznaczenia.

Dlatego przez krew Jezusa Chrystusa i Niepokalane Poczęcie Matki Jego, przywarłszy do stóp Wielce Czcigodnego Ojca, proszę, by zechciał skierować mnie na tę drogę.

W Rzymie, 6 czerwca 1641 roku.

## **List Michała Boyma do Mutio Vitelleschiego Kraków, 5 lipca 1641 roku**

(Pol. 79, f. 7–7v)

Wielebny Ojczy w Chrystusie! Pokój Chrystusa!

Odkąd spodobało się Bogu oddzielić mnie, grzesznika, od łona mej matki i, żeby przez swą łaskę objawił we mnie imię Syna swego, powołać mnie spośród rówieśników do Świętego Towarzystwa Jezusowego, nad którego całą trzodą umieścił Waszą Wielebność jako Prepozyta Duch Święty, byś dowodził jego Towarzyszami, nieustannie dniem i nocą nakłaniał mnie do tego Pan, bym głosił go wśród ludów. Czyż to, że przez całych jedenaście lat przez wzgląd na wątpliwości powściągałem tego ducha, nie dowodzi wypróbowania mnie przez Boga? Lecz oto z okazji stulecia istnienia Towarzystwa nadszedł list Waszej Wielebności, w którym czytamy, jak zachęca Wasza

---

córką Zofii z drugiego małżeństwa) nie układały się dobrze. Być może nie uznawali oni decyzji Jana Mikołaja o wstąpieniu do Towarzystwa Jezusowego, ponieważ porzucił dla niego obiecującą karierę polityczną i poczynił na jego rzecz duże nadania finansowe.

Wielebność po ojcowsku do naśladowania w należytym żarliwości naszych Ojców z początków istnienia Towarzystwa. Gdy, powiadam, przeczytałem ten list osobiście, i gdy był on odczytywany, rozplomienilo się ogromnie moje pragnienie, by pójść do Indii, a w szczególności do Chin – zupełnie tak samo, jak gdy w nowicjacie pragnąłem misji chińskiej, jak i niegdyś dawniej (a wyznam, że tak było). Rozmyślałem już, by po ukończeniu studiów prosić Waszą Wielebność o możliwość pójścia do Chin przez ziemie moskiewskie i Tartarię. Jednak rozważywszy starannie trudności, niebezpieczeństwa i inne, stwierdziłem, że łatwiej i szybciej mogę tam dotrzeć zwykłą dla Naszych [współbraci] drogą przez Indie. Oto więc Pan mój, Jezus, otworzył swemu słudze drogę. Usłyszałem, że Prokurator Chiński prosi Waszą Wielebność o sto osób dla tamtych krain. A ja już w nadchodzącym wrześniu zostanę kapłanem, gdyż jestem właśnie na czwartym roku teologii<sup>10</sup>. Toteż jeszcze częściej, nawet codziennie, na wszelkie sposoby powierzając Chrystusowi to moje pragnienie, nie tylko jak dawniej, gdy złożyłem ślubowanie wobec Najświętszego Apostoła Wschodu Franciszka Ksawerego, z posłuszeństwem należnym Waszej Wielebności, coraz gwałtowniej goręję, płonę co dnia, co godzinę. A świadkiem mi Jezus, że nie kłamię. Dlatego też, Ukochany Ojcze, objawszy stopy Waszej Wielebności, zaklinam na tego, który umarł dla tamtych ludów. Jeśli jakaś ulga w tej miłości, jeśli jakaś pociecha w Chrystusie, jeśli jakaś serdeczna oznaka miłosierdzia mogłaby wypełnić moją radość, moją nadzieję, moje oczekiwanie, moje pragnienie w Jezusie, Panu moim, niech będzie możliwe, bym został zaliczony do grona tych stu towarzyszy do Chin. Niech w ten sposób przez tę możliwość daną przez Waszą Wielebność uwielbiony zostanie Chrystus w moim ciele czy to za sprawą mego życia czy śmierci dla rozszerzania i obrony wiary i Ewangelii w tamtych częściach świata. Co więcej, ja na własny koszt polecę do Rzymu, Lizbony, Sewilli czy jakiegokolwiek innego wyznaczonego miejsca, gdy tylko moja prośba otrzyma przyzwolenie. Pamiętając zawsze o tym dobrodziejstwie, będę nieprzerwanie zaklinał w modlitwach Boga mojego, by wszelkie pragnienia Waszej Wielebności wypełniał wedle bogactw w Jezusie Chrystusie, Panu moim. Powierzam się Najświętszym Modłom Waszej Wielebności.

W Krakowie u św. Piotra, 5 lipca 1641 roku.

Waszej Wielebności w Chrystusie  
sługa bezużyteczny i syn  
Michał Piotr Boym SJ

---

<sup>10</sup> Boym rzeczywiście przyjął święcenia kapłańskie we wrześniu 1641 roku.

## List Marcina Hińczy do Mutio Vitelleschiego Pułtusk, 27 listopada 1641 roku

(Pol. 79, f. 19–19v)

Przewielebny Ojcze w Chrystusie  
Pokój Chrystusa!

Dowiedziałem się, że Ojciec Michał Boym w najgorętszych prośbach prosi Was, Czcigodny Ojcze, o misję w Chinach, i niezwykle się uradowałem, że wzięła Wasza Wielbność z Kolegium św. Piotra drugiego [Ojca], który się ofiarował najochotniej, by obmywać dusze w tamtych częściach świata. Zawsze widziałem żarliwego ducha i O. Mikołaja, który już został posłany, i O. Michała, jeszcze proszącego. I bardzo ich ukochałem, gdy rozrzucali nasiona żarliwości na krakowskich bezdrożach. Jednym słowem opisuję ich obu, mój Czcigodny Ojcze: obaj są nadzwyczaj pokorni, wielkiego miłosierdzia. To miłosierdzie zarówno O. Mikołaja, jak i O. Michała objawiło się w pełni, gdy dniem i nocą nieśli ochoczo pomoc chorym braciom, błagając mnie zawczasu o zgodę na sprawowanie tego zajęcia, któremu oddawali się przez czas dłuższy. W wyrzeczeniu byli dla wszystkich wzorem. W poświęceniu stali, posłuszni, rozmiłowani w ubóstwie, w czystości niezachwianie wytrwali. Oddani studiom. W gorliwości żarliwi i skoncentrowani. Zaprawdę godni, by Bóg wziął ich sobie na naczynia wybrane. I jak ojcowskie serce Waszej Wielbności wypełniło już pragnienie jednego, tak oby wypełniło też [pragnienie] O. Michała, o co objąwszy stopy Waszej Wielbności najpokorniej proszę. I z pewnością ojcowskie serce Waszej Wielbności mi to obieca. Powierzam się z pokorą świętym modlitwom Waszej Wielbności.

W Pułtusku, 27 listopada 1641 roku.

Waszej Wielbności  
sługa w Chrystusie  
i syn niegodny  
Marcin Hińcza

## List Michała Boyma do Mutio Vitelleschiego Kraków, 25 kwietnia 1642 roku

(Pol. 79, f. 26–26v)

Wielebny Ojcze w Chrystusie

Łaska i Pokój od Boga Ojca i Pana Naszego Jezusa Chrystusa.

Obejmuję i całuję stopy Waszej Wielebności, wyrażając największą wdzięczność, że mnie, człowieka bezużytecznego ofiarował na służbę wybranym świętym Bożym w Chinach; to dobrodziejstwo Waszej Wielebności objawił mi Wielebny Ojciec Prowincjał. O, niech Pan mój Jezus, któremu za pośrednictwem Anioła Stróża Waszej Wielebności i Anioła Chin zanoszę nieustannie modły za tę niezmierną łaskę, spełni obficie wszelkie pragnienia Waszej Wielebności. Ponadto radując się nadzieją służenia Ewangelii mego Chrystusa, wyczekuję tej najbliższej misji i powołania do niej, której i pragnę, i mam na nią nadzieję, i błagam o nią przez krew Ukrzyżowanego Chrystusa oddaną zarówno za Waszą Wielebność, jak i za tamte ludy. Łaska mego Chrystusa, która namaściła Waszą Wielebność na Generała, niech zachowa [go] w stulecie Towarzystwa bez uszczerbku dla sławy swojej chwały i łaski. Także dla zbawienia całego chińskiego świata niech [go] ochrania jak najdłużej. O, niech imię Pana Jezusa dzięki życiu Waszej Wielebności zajaśnieje wśród wszystkich ludów. Powierzam się usilnie najświętszym modłom Waszej Wielebności.

W Krakowie u św. św. Piotra i Pawła, 25 kwietnia 1642 roku.

Waszej Wielebności w Chrystusie  
sługa bezużyteczny  
i syn niegodny  
Michał Piotr Boym SJ



# Index librorum

## Materialy źródłowe – *jesuitica*

*Annuae Litterae Societatis Iesu, Anni CD. IDC. XI ad Patres et Fratres eiusdem Societatis. Dilingae, Ex Typographeo Mayeriana, apud Melchiorum Algeyer.*

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI):

Inst. 117

Indipetae Hisp. 758

FG (Fondo Gesuitico) 732

FG 741

FG 755

FG 757

Germ. 124

Germ. 125

Hisp. 758

Jap. Sin. 148

Lus. 7

Lus. 74

Pol. 77 I-II

Pol. 78

Pol. 79

Bartoli Daniello, *Dell'Historia della Compagnia de Giesu: La Cina terza parte dell'Asia*, Roma 1663.

Couplet Philippus, *Catalogus Patrum Societatis Iesu, qui post obitum S. Francisci Xaverii primo saeculo, sive ab anno 1581 usque ad 1681 in Imperio Sinarum Iesu-Christi fidem propagarunt*, 1686.

*Examina novitorum (Egzaminy nowicjuszów) jezuitów z Braniewa z lat 1569–1574*, wstęp i oprac. J. Łukaszewska-Haberkowa, Kraków 2012.

*Formula scribendi*, w: *Regulae Societatis Iesu in Collegio Romano eiusdem Societatis*, Roma 1607, s. 173–183.

Św. Francis Xavier, *Letters and instructions of Francis Xavier*, transl. M.J. Costelloe, St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1992.

Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ożóg SJ, Kraków 1999.

–, *Letters of St. Ignatius of Loyola*, selected and translated by William J. Young SJ, Loyola University Press 1959.

–, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, przeł. M. Bednarz SJ, Kraków 2002.

–, *Selected Writings of St. Ignatius of Loyola*, with commentary by J.N. Tylenda SJ, edycja elektroniczna: <http://woodstock.georgetown.edu/ignatius/letters.htm#index> (dostęp: 30.06.2015).

*Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Kraków–Warszawa 2006.

Trigault Nicolas, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu ex P. Matthæi Ricij eiusdem Societatis com[m]entarijs. Libri V ad S.D.N. Pavlum V in quibus Sinensis Regni mores, leges atq. instituta & novæ illius Ecclesiæ difficillima primordia accurate & summa fide describuntur auctore P. Nicolao Trigavtio Belga, ex eadem Societate, Augsburg 1615.*

### Materiały źródłowe – epistolografia

- Antologia listu antycznego*, oprac. J. Schnayder, Wrocław–Kraków 1959.
- Cyceron Marek Tulliusz, *Listów M. Tulliusza Cicerona ksiąg ośmioro*, przeł. E. Rykaczewski, t. I i II, Poznań 1873.
- , *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
- Demetriusz, *O wyrażaniu się*, w: *Trzy stylistyki greckie. Arystoteles – Demetriusz – Dionizjusz*, przeł. i oprac. W. Madyda, Wrocław 2006.
- Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, przeł. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.
- Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, red. M. Trapp, Cambridge University Press 2003.
- Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, przeł. J. Stahr, Poznań 2005.
- Homer, *Iliada*, przeł. Fr.K. Dmochowski, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990.
- Horacy Kwintus Flakkus, *Dzieła wszystkie*, przeł. Andrzej Lam, Warszawa 2008.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Wybór pism*, wstęp i oprac. R. Pollak, Wrocław 1953.
- Sarbiewski Maciej Kazimierz, *Lyricorum libri IV. Epodon liber unus alterque Epigrammatum*, Antwerpia 1632.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998.
- Skarga Piotr SJ, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok, tom IV, październik – listopad – grudzień*, Kraków 1936.
- Vives Juan Luis, *De conscribendis Epistolis, libellus vere aureus*, Basileae 1536.
- Wiktor Gajusz Juliusz, *C. Iulii Victoris ars rhetorica*, w: *Rhetores latini minores*, red. C. Halm, Leipzig 1863, s. 371–448.

### Opracowania

- Abram Suzanne L., *Latin Letters and Their Commonplaces in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Indiana University 1994.
- Abramowska Janina, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, w: *eadem, Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 5–33.
- Alberts Tara, *Conflict and Conversion: Catholicism in Southeast Asia, 1500–1700*, Oxford University Press 2013.
- Andreotti Giulio, *Jezuita w Chinach. Matteo Ricci z Italii do Pekinu*, Kraków 2004.
- Awianowicz Bartosz, *Retoryka a epistolografia. Struktura retoryczna listu Francesco Petrarki do brata (Fam. X 3)*, [http://www.traditio-europae.org/artykuly\\_neolatynistyka/B\\_Awianowicz\\_Retoryka\\_a\\_epistolografia.\\_Struktura\\_retoryczna\\_listu\\_Francesco\\_Petrarki\\_do\\_brata.html](http://www.traditio-europae.org/artykuly_neolatynistyka/B_Awianowicz_Retoryka_a_epistolografia._Struktura_retoryczna_listu_Francesco_Petrarki_do_brata.html) (dostęp: 11.04.20015).

- Axer Jerzy, *List renesansowy jako źródło historyczne i tekst literacki*, w: *Listowne Polaków rozmowy. List łacińskojęzyczny jako dokument polskiej kultury XVI i XVII wieku*, red. J. Axer, J. Mańkowski, Warszawa 1992, s. 13–21.
- Bednarski Stanisław SJ, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, reprint Kraków 2003.
- Bednarz Mieczysław SJ, *Ignacy Zapolski, dyplomata i misjonarz w Persji*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 371–386.
- , *Spór o obrządki chińskie i malabarskie XVII–XX w.*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 286–302.
- Bieś Andrzej Paweł SJ, Grzebień Ludwik SJ, Inglot Marek SJ, *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego, t. I: Polonia*, Kraków 2002.
- Brockey Liam Matthew, *Jesuit Missionaries on the Carreira da Índia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Selection of Contemporary Sources*, „Itinerario” 31:2 (2007), s. 111–132.
- , *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*, Harvard University Press 2008.
- , *Root and Branch: The Place of the Portuguese Jesuits in the Early Modern China Mission*, w: *In the Light and Shadow of an Emperor. Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi Emperor and the Jesuit Mission in China*, red. A.K. Wardega SJ, A. Vasconcelos de Saldanha, Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 6–37.
- Brodrick James SJ, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego. Święty Franciszek Ksawery*, Kraków 1969.
- Camargo Martin, *Where’s the Brief?: The Ars Dictaminis and Reading/Writing Between the Lines*, w: *The Late Medieval Epistle*, red. C. Poster, R. Utz, Northwestern University Press 1996, s. 1–18.
- de Castelnau L’Étoile Charlotte, *Election et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIe siècle*, w: *Missions religieuses et modernes, ‘Notre lieu est le monde’*, red. P.-A. Fabre, B. Vincent, Rome 2007, s. 21–43.
- Ceccarelli Paola, *Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 BC–150 BC)*, Oxford University Press 2013.
- Charbonnier Jean, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*, San Francisco 2007.
- China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, red. S. Uhalley Jr., Wu Xiaoxin, New York 2001.
- Clossey Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge University Press 2010.
- Clough Cecil H., *The Cult of Antiquity: Letters and Letter Collections*, w: *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, red. C.H. Clough, Manchester 1976, pp. 33–67.
- Cohen Thomas M., Colombo Emanuele, *Jesuit Missions*, w: *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750. Volume II: Cultures and Power*, red. H. Scott, Oxford University Press 2015, s. 254–279.
- Correia-Afonso John, *Jesuit Letters and Indian History 1542–1773*, Oxford University Press 1969.
- Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*, red. F. Bethencourt, F. Egmond, Cambridge University Press 2013.
- Couto Dejanirah, *Spying in the Ottoman Empire: sixteenth-century encrypted correspondence*, w: *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*, red. F. Bethencourt, F. Egmond, Cambridge University Press 2013, s. 274–312.

- Cronin Vincent, *The Wise Man from the West, The True Story of the Man Who First Brought the Message of Christianity to fabled Cathay*, New York 1955.
- Curtius Ernst Robert, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997.
- Cytowska Maria, *Wstęp*, w: Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, przeł. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. III-CXXXII.
- Danieluk Robert SJ, *Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – three seventeenth century missionaries in China. A selection of documents from the Roman Jesuit Archives*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies” 59 (2011), s. 435–443.
- Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, an Beyond, 1540–1750*, Stanford University Press 1996.
- Dehergne Joseph SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine*, Rome 1973.
- Delfosse Annick, *La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula sribendi*, „Revue d’Histoire Ecclésiastique”, V104 (2009), s. 71–114.
- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, red. Ch.E. O’Neill, J.M. Domínguez, Roma–Madrid 2001, 4 vols.
- Drewniewska Barbara, *Preskrypt w korespondencji Cyserona* (I), „Meander” XXXIII (1978), nr 1, s. 7–24; cd. II, *ibidem*, nr 2, s. 71–80.
- Dunne George H. SJ, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Indiana 1962.
- Emrich Berthold, *Topika i topoi*, „Pamiętnik Literacki” 67 (1977), z. 1, s. 235–263.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, opr. L. Grzebień SJ, Kraków 2004.
- Ferro João Pedro, *A Epistolografia no Quotidiano dos Missionários Jesuitas nos Séculos XVI e XVII*, „Lusitania Sacra”, 2a série 5 (1993), s. 137–158.
- Following Matteo Ricci*, red. M. Miazek-Męczyńska, A.W. Mikołajczak, P. Zając OMI, Poznań 2012.
- Friedrich Markus, *Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 77 (2008), s. 3–40.
- Girard Pascal, „*J’y pense même en mangeant.*” *Peut-on lire des stratégies dans les Indipetae des jésuites d’Espagne et de Sardaigne du XVIIe siècle?*, w: *On ne peut pas tout réduire à des stratégies: pratiques d’écriture et trajectoires sociales*, red. D. Ribard, N. Schapira, Paris 2013, s. 23–42.
- Golvers Noël, *Foreign Jesuit Indipetae Mathematical Teachings and Mathematical Books at the Collegio das Artes in Coimbra in the 2nd Half of the 17th Century*, „Bulletin of Portugueses/Japanese Studies” 14 (2007), s. 21–42.
- , „*Litterae Indipetae*” *from the Jesuit Provincia Flandro-Belgica 1640/1660–1700*, w: *Light a Candle. Encounters and Friendship with China. Festschrift in Honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E.*, red. R. Malek SVD, G. Criveller PIME, Sankt-Augustin–Nettetal 2010, s. 225–243.
- Gramatowski Wiktor, Kadulska Irena, *Dokumenty polskie w zbiorach Archivum Romanum Societatis Iesu*, w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 163–189.
- Grzebień Ludwik SJ, *Św. Franciszek i jego kult*, „Studia Bobolanum” 1 (2007), s. 41–55.
- Handbook of Christianity in China, Volume One: 635–1800*, red. N. Standaert, Leiden 2001.

- Harris Steven J., *Mapping Jesuits' Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge*, w: *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, vol. I, red. J.W. O'Malley SJ, G.A. Bailey, S.J. Harris, T.F. Kennedy SJ, Toronto 1999, s. 212–240.
- Henderson Judith Rice, *Erasmus's "Opus de conscribendis epistolis" in Sixteenth-Century Schools*, w: *Letter-writing Manuals and Instructions from Antiquity to the Present: Historical and Biographical Studies*, red. C. Poster, University of South Carolina Press 2007, s. 141–177.
- Hosne Ana Carolina, *Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China*, „*Transcultural Studies*” 1 (2014), s. 190–214.
- Hsia Florence C., *Sojourners in a Strange Land. Jesuit and their Scientific Missions in the Late Imperial China*, The University of Chicago Press 2009.
- Huonder Anton, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur Deutschen Biographie*, Freiburg in Breisgau 1899.
- Inglot Marek SJ, *Założenia „Ratio studiorum” (1599) i „Charakterystycznych cech jezuickiego wychowania” (1986)*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. Hajduk SJ, J. Mólka SJ, Kraków 2007, s. 85–95.
- Jarczykowa Mariola, *Czytelniczy obieg korespondencji staropolskiej*, w: *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej. Tom I (stulecia XV–XVII)*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2011, s. 381–393.
- Jesuit Letters from China, 1583–84*, red. M.H. Rienstra, University of Minnesota Press 1986.
- Jesuit Science and the Republic of Letters*, red. M. Feingold, The MIT Press 2002.
- Kajdański Edward, *Michał Boym. Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999.
- Kim Sangkeun, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583–1644*, Peter Lang Publishing, New York 2004.
- Kończak Jakub SJ, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006.
- Konior Jan SJ, *Andrzej Rudomina – unforgettable Lithuanian Jesuit missionary scholar: from Vilnius university to China*, „*Acta Orientalia Vilmensia*”, nr 10, 1–2, 2009, s. 125–138.
- , *Apostoł Serca Jezusowego w Chinach. Andrzej Rudomina SJ (1595–1631)*, Górna Grupa 2014.
- , *Father Matteo Ricci's (1552–1610) Mission and His Influence on the Chinese Culture and Science*, w: *Following Matteo Ricci*, red. M. Miazek-Męczczyńska, A.W. Mikolajczak, P. Zając OMI, Poznań 2012, s. 30–42.
- , *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013.
- , *Matteo Ricci*, Kraków 2013.
- , *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014.
- Kornatowski Wiktor, *Życie i twórczość filozoficzna Seneki*, w: *Seneka, Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 5–27.
- Kosibowicz Edward SJ, *Jan Mikołaj Smogulecki SI, Mu Ni-ko Żu-tō, zapomniany polski misjonarz w Chinach w XVII w.*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 324–345.
- Kot Stanisław, *Świadomość narodowa w Polsce w XV–XVI wieku*, „*Kwartalnik Historyczny*” 1938, t. LII, s. 15–33.

- Krzyszowski Józef SJ, *Michał Piotr Boym, Pu Cze-juan Mi-ko, misjonarz i poseł cesarski w Chinach w XVII w.*, w: F.A. Plattner SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975, s. 346–363.
- Lach Donald F., Van Kley Edwin J., *Asia in the Making of Europe. Volume III: A century of advance. Book one: Trade, Missions, Literature*, The University of Chicago Press 1998.
- Lamalle Edmond SJ, *L'Archivio Generale di un Grande Ordine Religioso: quello della Compagna di Gesù*, <http://www.sjweb.info/arsi/documents/Lamalle.pdf> (dostęp: 23.05.2015); oryginalnie opublikowany w: „Archiva Ecclesiae” XXIV–XXV, 1981–1982, s. 89–120.
- , *La documentation d'histoire missionnaire dans le „Fondo Gesuitico” aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, „Euntes docete Miscellanea Rommerkirchen” 21 (1968), s. 131–176.
- Lancholc Teresa, *List*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 456–461.
- The Late Medieval Epistle*, red. C. Poster, R. Utz, Northwestern University Press 1996.
- Letter-writing Manuals and Instructions from Antiquity to the Present: Historical and Biographical Studies*, red. C. Poster, University of South Carolina Press 2007.
- Łukaszewska-Haberkowa Justyna, *Wstęp*, w: *Examina novitiorum (Egzaminy nowicjusów) jezuitów z Braniewa z lat 1569–1574*, wstęp i oprac. J. Łukaszewska-Haberkowa, Kraków 2012.
- , *The First Generation of Jesuits in Poland and the Development of Missions*, „Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies” 59 (2011), s. 205–213.
- Madyda Władysław, *Wstęp*, w: *Trzy stylistyki greckie. Arystoteles – Demetriusz – Dionizjusz*, przeł. i oprac. *idem*, Wrocław 2006, s. V–LII.
- Maldavsky Aliocha, *Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI–XVIII, ensayo historiográfico*, „Relaciones. Estudios de historia y sociedad”, 132 (2012), s. 147–181.
- Malewska Hanna, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, Warszawa 1977.
- Maryks Robert A., *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate Publishing 2013.
- Matthee Rudi, *Jesuits in Safavid Persia*, opublikowano 15.12.2008, w: <http://www.iranicaonline.org/articles/jesuits-in-safavid-persia> (dostęp: 30.10.2014).
- Matthei Maurus, *Der Beitrag der flämischen Jesuiten in den Missionen Chiles (1628–1734)*, w: *Sendung – Eroberung – Begegnung*, red. J. Meier, Wiesbaden 2005, s. 305–330.
- Medeiros Rodrigues Luiz Fernando, *A „Formula scribendi” na Companhia de Jesus: origem, leitura paleográfica e fonte documental para o estudo da ação dos Jesuítas*, w: *Anais do X Encontro Estadual de História, O Brasil no Sul: cruzando fronteiras em tre o regional e o nacional*, Santa Maria 2010, s. 1–17, źródło: [http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279402723\\_ARQUIVO\\_ST01-Ahistoriografiaentreoparticular\\_TextoAnaisdeLuizFernandoRodrigues.pdf](http://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/9/1279402723_ARQUIVO_ST01-Ahistoriografiaentreoparticular_TextoAnaisdeLuizFernandoRodrigues.pdf) (dostęp: 30.06.2015).
- Mejor Mieczysław, *Epistolografia renesansowa (uwagi wstępne)*, w: *Listowne Polaków rozmowy. List łacińskojęzyczny jako dokument polskiej kultury XVI i XVII wieku*, red. J. Axer, J. Mańkowski, Warszawa 1992, s. 5–12.
- Menegon Eugenio, *Archivum Romanum Societatis Iesu (Roman Archives of the Society of Jesus) and their China Holdings*, s. 3, wydanie elektroniczne: <http://blogs>.

- bu.edu/emenegon/files/2012/01/Menegon-Archivum-Romanum-Societatis-Iesu-on-China.pdf (dostęp: 13.07.2015).
- Miazek-Męczyńska Monika, „*Ecce ego, Pater optime, mitte me.*” Argumentacyjna warietas w polskich Indipetae, w: *Quod licet quod decet. Studia Classica et Neolatina XI*, red. Z. Głombiowska, Gdańsk 2014, s. 91–103.
- , *Indipetae Boymianae. On Boym's requests to the Jesuit general for a missionary appointment to China*, „*Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies*” 59 (2011), s. 229–242.
- , *Matteo Ricci i jezuicka metoda akomodacyjna*, „*Fundamenta Europaea*” 3 (2005), s. 7–16.
- , *Michał Piotr Boym i Jan Mikołaj Smogulecki – dwie jezuickie drogi do Państwa Środka*, „*Nurt SVD*” 2 (2014), t. 136, s. 34–45.
- , *Przez Moskwę do Chin? Polski wkład w jezuickie poszukiwania drogi lądowej na Daleki Wschód*, w: *Itinera clericorum: kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 511–528.
- Michałowska Teresa, *Literatura polskiego średniowiecza wobec poetyki europejskiej („ornatus difficilis”)*, Warszawa 2008.
- Mikołajczak Aleksander W., *Andrzej Rudomina SI and Maciej Kazimierz Sarbiewski SI – the Story of a Friendship*, w: *Following Matteo Ricci*, red. M. Miazek-Męczyńska, A.W. Mikołajczak, P. Zając OMI, Poznań 2012, s. 162–172.
- Minamiki George, *Chinese Rites Controversy: from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.
- Missions religieuses modernes. ‘Notre lieu est le monde’*, red. P.-A. Fabre, B. Vincent, Rome 2007.
- Mungello David E., *Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettetal 1994.
- , *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*, Lanham 2012.
- Murphy James Jerome, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Tempe, Arizona 2001.
- Nebgen Christoph, „...dahin zillet mein verlangen und begierd.” *Epistolae Indipetarum der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung*, w: *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, red. J. Meier, Wiesbaden 2005, s. 67–97.
- , *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg 2007.
- Nguyen Duc Ha, *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 2006.
- Odyniec Waclaw, Włodarski Józef, *Znajomość cywilizacji chińskiej w Polsce do końca XVIII wieku*, w: *Chiny w oczach Polaków do XX wieku. Państwo – Społeczeństwo – Kultura*, red. J. Włodarski, Gdańsk 2001, s. 9–109.
- O'Malley John W. SJ, *Pierwsi Jezuiti*, Kraków 1999.
- , *To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, „*Studies in the Spirituality of Jesuits*” 16, 2 (1984), s. 1–20.
- Paciorkiewicz Maurycy Michał, *Wstęp*, w: *Wybór listów francuskich XVII i XVIII wieku*, przeł. i opr. *idem*, Kraków 1923, s. III–XXX.
- Parcewicz Paulina, *Modern Macao – the Jesuit Gate into China*, „*Kultura – Historia – Globalizacja*” 17 (2015), s. 43–49.

- Pawelko-Czajka Barbara, *Proces powstawania świadomości politycznej społeczności obywatelskiej dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Prace prawnicze, administratywistyczne i historyczne*, red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2009, s. 9–18.
- Pelman Les, *The Medieval Art of Letter Writing. Rhetoric as Institutional Expression*, w: *Textual Dynamics of the Professions: Historical and Contemporary Studies of Writing in Professional Communities*, red. Ch. Bazerman, J.G. Paradis, University of Wisconsin Press 1991, s. 97–119.
- Pertek Jerzy, *Polacy na morzach i oceanach*, t. I, Poznań 1981.
- Pfister Louis SJ, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552–1773*, Shanghai 1932–1934.
- Philippe Couplet, *S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*, red. J. Heyndrickx CICM, Monumenta Serica Monograph Series XXII, Nettetal 1990.
- Piechnik Ludwik SJ, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003.
- Plattner Felix A. SJ, *Gdy Europa szukała Azji*, Kraków 1975.
- Plezia Marian, *Wstęp*, w: *Marek Tulliusz Cyncero, Wybór listów*, przeł. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. III–LXXXIII.
- Pliszczyńska Janina, *Styl listów literackich Pliniusza Młodszeo*, „Eos” 45, 1951/1952, s. 117–120.
- , *Środki wyrazu artystycznego w listach literackich Pliniusza Młodszeo*, „Rocznik Humanistyczny” IV, 1953, nr 2, s. 17–35.
- Po-Chia Hsia Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford University Press 2010.
- , *Language acquisition and missionary strategies in China, 1580–1760*, w: *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVIe–XVIIIe siècle*, red. Ch. de Castelnau-L'Estoile et al., Casa de Velázquez, 2011, s. 211–229.
- , *The World of Catholic Renewal*, Cambridge 2005, s. 187.
- Prosperi Adriano, *Misjonarz*, w: *Człowiek baroku*, red. R. Villari, Warszawa 2001, s. 199–237.
- Przychocki Gustaw, *Pliniusz Młodszy. Życie i dzieła*, „Meander” XXXIX, 1984, nr 2–3, s. 79–108.
- , *Studium epistolografii grecko-rzymskiej. Zasady i cele*, „EOS” 39, Leopoli 1938, s. 41–51.
- Roscioni Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001.
- Rouleau Francis A., *Jesuits and the Controversy over the Chinese Rites: an Historical Summary*, San Francisco 1967.
- Rule Paul, *Antoine Thomas and the Chinese Rites Controversy: the Conciliator Becomes a Victim*, w: *About Books, Maps, Songs and Steles: the Wording and Teaching of the Christian Faith in China*, red. D. Van Overmeire, P. Ackerman, Leuven 2011, s. 101–113.
- , *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney 1986.
- Rynduch Zbigniew, *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967.
- Schnayder Jerzy, *Wstęp*, w: *Antologia listu antycznego*, oprac. *idem*, Wrocław–Kraków 1959, s. III–CXIV.
- Schurhammer Georg, *Francis Xavier. His Life, his Times, t. I: Europe 1506–1541*, Rome 1973.

- Shi-ran Du, Qi Han, *The contribution of French Jesuits to Chinese science in the seventeenth and eighteenth centuries*, „Impact of the Science on Society” 167 (1992), s. 265–275.
- Sievernich Michael SJ, *Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu*, w: *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xavier, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche in Zeitalter des Barock*, red. J. Meier, Paderborn 2005, s. 8–30.
- Skwarczyńska Stefania, *Teoria listu*, na podstawie lwowskiego pierwodruku oprac. E. Feliksiak i M. Leś, Białystok 2006.
- Słownik kościelny łacińsko-polski*, opr. ks. A. Jougan, „Michalineum” 1948, wyd. II. *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990.
- Souza Laura Vilela, Massimi Marina, *Il desiderio dell'oltremare nelle litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, „Memorandum” 3 (2002), s. 55–71.
- Spence Johnatan, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York 1984.
- Stahr Jan, *Wstęp. Grzegorz z Nazjanzu jako pisarz listów*, w: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, tłum. J. Stahr, Poznań 2005, s. VII–LIII.
- Standaert Nicolas SJ, *The Jesuit Presence in China (1580–1773): A Statistical Approach*, „Sino-Western Cultural Relations Journal” 13 (1991), s. 4–17.
- Stürmer Ernst, *Dotrzeć do tronu Smoka. Matteo Ricci 1552–1610 – Mandaryn Nieba w Chinach*, Warszawa 1984.
- Tazbir Janusz, *Kultura szlachecka w Polsce*, Poznań 1998.
- , *Procesy polonizacyjne*, w: idem, *Prace wybrane. Studia nad kulturą staropolską*, t. 4, Kraków 2001, s. 275–319.
- , *Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, w: *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w.*, red. M. Bogucka, Warszawa 1989, s. 9–45.
- , *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973.
- Vantard Amélie, *Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe–XVIIIe siècles*, „Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest”, 116–3 (2009), s. 9–22.
- Verástegui Nicolás R., *The Importance of Archives in the History and Spirituality of the Society of Jesus According to “Our way of proceeding”*, w: *“Scriptis tradere et fideliter conservare”: Archives as “Places of Memory” within the Society of Jesus*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Rome 2003, s. 25–47.
- Vermote Frederik, *Passage Denied! Dangers and Limitations of Jesuit Travel Throughout Eurasia During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, [http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum\\_vermote.html](http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum_vermote.html) (dostęp: 11.11.2013).
- Walecki Waclaw, *Przeniknąć w tamten świat, czyli jak czytać dawne teksty użytkowe, na przykład listy*, w: *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej. Tom I (stulecia XV–XVII)*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2011, s. 311–314.
- Wardęga A.K. SJ, *Foreword*, w: *Education for New Times: Revisiting Pedagogical Models in the Jesuit Tradition*, The Macau Ricci Institute 2014, s. 7–17.
- , *From Macao up to Beijing (1582–1583 till 1610) – Matteo Ricci and Euro-Jesuit Enterprise in China: Portrait of a Jesuit*, w: *Following Matteo Ricci*, red. M. Miazek-Męczynska, A.W. Mikołajczak, P. Zając OMI, Poznań 2012, s. 14–29.

- Wasył Anna Maria, *Rzymski list poetycki. Próba opisanie gatunku*, Kraków 2002.
- Wesołowska Elżbieta, *Rzymska literatura wygnańcza u schyłku republiki, początków pryncypatu i wczesnego cesarstwa. Tom I: Cyceon i Seneka*, Poznań 2003.
- Wicki Josef, *Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva ca. 1554–1676: Anhand des Kodex Fondo Gesuitico 678/21 ARSI*, „Archivum Historicum Societatis Iesu” 32 (1963), s. 133–178.
- , *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541–1758*, „Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte” 7 (1967), s. 252–450.
- Wielkopolski Słownik Biograficzny*, red. A. Gąsiorowski, J. Topolski, Warszawa–Poznań 1981.
- Winniczuk Lidia, *Epistolografia. Łacińskie podręczniki epistolograficzne w Polsce w XV–XVI wieku*, Warszawa 1953.
- , *Pliniusz Młodszy w świetle swoich listów i mów*, Warszawa 1987.
- Winston Kenneth, Bane Mary Jo, *Reflections on the Jesuit Mission to China*, s. 1–37; [http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/4454153/Wilson\\_ReflectionsJesuit.pdf?sequence=1](http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/4454153/Wilson_ReflectionsJesuit.pdf?sequence=1) (dostęp: 5.06.2015).
- Witkowska Sylwia, *Jak powiedzieć „Bóg” po chińsku, czyli o powstaniu sinologii*, „Fundamenta Europaea” 3 (2005), s. 17–26.
- Woźna Maria, Wróbel Marek, *O dawnej i nowej sztuce pisania listów*, Opole 2002.
- Wójcik Andrzej, *Rzymska literatura wygnańcza. Tom II: Owidiusz. Poezje znad Morza Czarnego*, Poznań 2003.
- , *Talent i sztuka. Rzecz o poezji Horacego*, Wrocław 1986.
- Wright Jonathan, *Jezuici. Misje, mity i prawda: Między hagiografią a czarną legendą*, Warszawa 2005.
- Yannou Hervé, *Jezuici i Towarzystwo*, Kraków 2010.
- Zapłata Feliks, *Akomodacja misyjna, Akomodacyjny spór*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973, t. I, kol. 249–250, 253–254.
- Ziomek Jerzy, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000.
- Zürcher Erik, *China and the West: The Image of Europe and Its Impact*, w: *China and Christianity. Burned Past, Hopeful Future*, red. S. Uhalley Jr., X. Wu, New York 2001, s. 43–61.
- Żychiewicz Tadeusz, *Ignacy Loyola*, Kraków 2002.

# Index personarum

- Abram Suzanne L. 22  
Abramowska Janina 113  
Ackerman Pieter 100, 138  
Alberts Tara 100  
Alberyk (Albericus) z Monte Cassino 31, 32  
Aleni Giulio SJ 101  
Álvares João SJ 99  
Ambroży św. 56  
Andreotti Giulio 67  
Apolinary z Rawenny św. 173  
Argenti Giovanni SJ 85  
Arpad-Kowalski Marek 81  
Artemon 27, 111  
Arystoteles 27  
Aquaviva Claudio SJ 9, 85  
Atossa królowa Persji 22  
Attyk (Titus Pomponius Atticus) 23, 39  
Augustyn z Hippony św. 56  
Avril Philippe SJ 144, 155  
Awianowicz Bartosz 26  
Axer Jerzy 13, 32
- Bailey Gauvin Alexander 52  
Banholzer Jakob SJ 137, 143  
Bartoli Daniello SJ 93  
Bartsch Jakub SJ 146, 156  
Barzeus Gaspar SJ 167  
Bazerman Charles 32  
Bąkowski Jan SJ 16, 80, 81, 136–137  
Bednarski Stanisław SJ 37, 41, 112  
Bednarz Mieczysław SJ 71, 96, 154  
Belerofont 22  
Bernoulli Daniel 60  
Bernoulli Johann II 60  
Beroaldo Filip 40  
Bethencourt Francisco 48  
Beyzym Jan SJ bł. 90  
Bielski Kazimierz 145  
Bieś Andrzej Paweł SJ 7  
Bladio Antoni 14  
Blanchet Jean SJ 145
- Bobadilla Mikołaj (Nicolas) SJ 43  
Bobrowski Stanisław SJ 104–105, 126  
Bogucka Maria 17  
Bonawentura z Bagnoregio św. 172  
Borek Piotr 41, 44  
Borgia Franciszek SJ 37  
Borysowicz Andrzej SJ 11, 114  
Bouvet Joachim SJ 100  
Boym Michał Piotr SJ 9, 12, 17, 19, 80, 88, 91, 100, 104, 112, 118, 119, 120, 122, 125, 127, 129, 131–132, 147–153, 165, 175–178  
Bracciolini Poggio 33  
Brahe Tycho 60  
Brockey Liam Matthew 15, 78, 87, 89, 90, 91, 98, 99, 110, 139, 162  
Brodrick James SJ 47, 64, 92  
Broët Paschase SJ 69  
Brook Timothy 91–92  
Brygida Szwedzka św. 173  
Burkiewicz Łukasz 19, 144
- Camargo Martin 31  
Carneiro Leitão Belchior 68  
Carrafa Vincenzo SJ 12, 74  
Castelnau-L'Estoile Charlotte de 69, 89, 110, 114  
Castner Kaspar SJ 100  
Ceccarelli Paola 22  
Charbonnier Jean 15  
Chorczyński Piotr SJ 105, 129, 133, 153  
Clanchy Michael T. 31  
Clossey Luke 46, 56, 57, 58, 65, 85  
Clough Cecil H. 32  
Codacio Pietro 47  
Cohen Thomas M. 14, 72, 74  
Colombo Emanuele 14, 72, 74  
Correia-Afonso John 51  
Costelloe M. Joseph SJ 47  
Coudret Hannibal du SJ 36  
Couplet Philippe SJ 82, 92, 100, 141  
Couto Dejanirah 48

- Criveller Gianni PIME 81, 103  
 Cronin Vincent 67  
 Crossard Jean-Baptiste SJ 132  
 Curtius Ernst Robert 119  
 Cycecon Kwintus (Quintus Tullius Cicero) 23, 27  
 Cycecon Marek Tulusz (Marcus Tullius Cicero) 22–24, 28, 31–39, 94, 118  
 Cykler Marcin SJ 126, 129, 133  
 Cytowska Maria 34, 39
- Danieluk Robert SJ 9, 19, 75, 147, 165  
 Dauril Alden 89  
 Dehergne Joseph SJ 18, 128  
 Delfosse Annick 49  
 Demetriusz 27–28, 35, 38, 111  
 Descartes René 60  
 Dieder Peter SJ 139  
 Diertins Ignacy Józef SJ 90  
 Dionizjusz z Aleksandrii 27, 28  
 Ditmar Jan SJ 74, 98, 115  
 Dmochowski Franciszek Ksawery 22  
 Dominguez Joaquin Ma 9  
 Drewniewska Barbara 31  
 Drężewski Sylwester SJ 122–123, 132–133  
 Družbicki Kasper SJ 130  
 Du Shi-ran 92  
 Dunin Piotr SJ 104–105, 107  
 Dunne George H. SJ 17, 68, 69  
 Dziechcińska Hanna 57  
 Dziewanowski Marcin SJ 138
- Egmond Florike 48  
 Emrich Berthold 113  
 Erazm z Rotterdamu 34, 37, 39  
 Euler Leonhard 60
- Fabre Pierre-Antoine 9, 110, 162  
 Fabre Piotr (Favre Pierre) SJ 43, 47, 48  
 Feingold Mordechaj 60  
 Feliksiak Elżbieta 14, 110  
 Ferro João Pedro 47, 51, 57, 59  
 Filostratos z Lemnos 28, 38  
 Franciszek z Asyżu św. 121  
 Franciszek Ksawery (Francis Xavier) SJ św. 15, 43, 45, 47, 57, 59, 64, 66–68, 77, 91, 92, 93, 106, 122, 128–130, 138, 139, 140, 141, 145, 148, 150, 151, 160, 161, 162, 167, 171, 176, 180  
 Friedrich Markus 51, 53  
 Fróis Luís SJ 58  
 Furtado Francisco SJ 103
- Galileo Galilei (Galileusz) 60  
 Gałęski Stanisław SJ 127  
 Gąsiorowski Antoni 36  
 Gerardino Giovanni SJ 87  
 Girard Pascal 9  
 Głombiowska Zofia 19  
 Gniewosz Krzysztof SJ 86, 119–120, 154  
 Golvers Noël 9, 80, 100, 103  
 Gomoliński Jan Ignacy SJ 110, 115–118, 155–156  
 Gonçalves da Câmara Luis SJ 88  
 Gonzalez de Santalla Thyrus SJ 12, 144, 145  
 Gottifredi Aloysius SJ 12  
 Gouveia Diogo de 63  
 Graben Wojciech (Adalbertus) SJ 134  
 Gramatowski Wiktor SJ 57  
 Grzebień Ludwik SJ 7, 49, 52, 64, 74, 83, 144  
 Grzegorz Wielki św. 56  
 Grzegorz z Nazjanzu św. 30, 38–39  
 Grzegorz XV papież 64
- Hajduk Andrzej SJ 37  
 Halm Karl (Carolus) 29  
 Han Qi 92  
 Harris Steven J. 52, 60  
 Hellanikos z Mityleny 22  
 Henderson Judith Rice 34  
 Herbest Benedykt 36  
 Herlacher Ignacy SJ 86  
 Heyndrickx Jeroom CICM 141  
 Hieronim św. 56  
 Hińcza Marcin SJ 131, 165, 177  
 Honoriusz III papież 121  
 Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 25, 94  
 Hosne Ana Carolina 70  
 Hryniewicz Krzysztof SJ 79  
 Hsia Florence C. 15, 51, 52, 59  
 Huetter Tomasz SJ 86, 87  
 Hugon z Bolonii 32  
 Huonder Anton 81

Inglot Marek SJ 7, 36  
 Introcetta Prospero SJ 100  
 Iwanowski Stanisław SJ 86  
  
 Jabłoński Stanisław 155  
 Jan III król Portugalii 63, 64, 77  
 Jan Paweł II papież 159  
 Jarczykowa Mariola 44, 48  
 Jasiński Stanisław SJ 86  
 Jeningen Johann Philipp SJ 159  
 Jędrkiewicz Edwin 34  
 Jougan Alojzy 115–117  
 Juliusz III papież 64  
  
 Kadulska Irena 57  
 Kajdański Edward 104  
 Kalinkowski Stanisław 27  
 Kangxi cesarz Chin 72, 78, 87, 110, 127  
 Katarzyna ze Sieny św. 56  
 Kennedy George Alexander 26  
 Kennedy T. Frank SJ 52  
 Kepler Johannes 60  
 Kettler Jakub książę Kurlandii i Semi-  
 galii 81  
 Kim Sangkeun 37, 71  
 Kircher Athanasius SJ 60  
 Klarus (Gaius Septicius Clarus) 25  
 Kołacz Jakub SJ 7, 46, 50, 61  
 Konarski Stanisław 36  
 Konfucjusz 71  
 Konior Jan SJ 17, 18, 62, 67, 69, 80,  
 89, 101, 165  
 Kornatowski Wiktor 28  
 Kosibowicz Edward SJ 101  
 Kosiński Stanisław SJ 114  
 Kostanecki Paweł SJ 12, 17, 90, 137,  
 144, 157–158  
 Kot Stanisław 18  
 Krzyszkowski Józef SJ 149, 150, 151  
 Kruczkowicz Aleksander SJ 129  
 Kulesza Aleksander SJ 156  
 Kurdwanowski Jan SJ 131  
 Kurion (Gaius Scribonius Curio) 23  
 Kwintylian (Marcus Fabius Quintilia-  
 nus) 28, 38, 124  
  
 Lach David F. 59  
 Lainez Jakub 43  
 Lalande Jérôme 60  
  
 Lamalle Edmond SJ 10, 48, 114, 179  
 Lancholc Teresa 21, 31  
 Langois de Chavagnac Emeric SJ 88  
 Lazzarotto Angelo S. PIME 81, 103  
 Leça António de SJ 139  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 60  
 Leon X papież 63  
 Leś Mariusz 14, 110  
 Lewicki Jan Ignacy SJ 11, 80, 165,  
 171–173  
 Libanios 35  
 Li Zizhao 70  
 Longobardo Niccolò SJ 99  
 Loyola Ignacy SJ św. 13, 14, 43–45,  
 47–48, 60, 62–64, 69, 76, 77, 88,  
 89, 96, 97, 109, 122, 124–126, 161  
 Lubomirski Stanisław Herakliusz 40–41  
 Lucyliusz (Lucius Calpurnius Piso) 28–29  
  
 Ładowski Remigiusz 155  
 Łęczycki Mikołaj SJ 75  
 Łętkowski (Lentkowski) Gabriel SJ 80  
 Łochocki Albert SJ 146  
 Łukasz Ewangelista św. 78, 103, 153,  
 167  
 Łukaszewska-Haberkowa Justyna 85,  
 86  
  
 Macaulay Thomas 65  
 Madyda Władysław 27  
 Maesmants Johann-Baptista SJ 140  
 Majewski Sebastian SJ 98  
 Malatesta Edward 70  
 Maldavsky Aliocha 9, 162  
 Malek Roman SVD 19, 81, 103  
 Malinowski Gościwit 19  
 Mańkowski Jerzy 13, 32  
 Marini Giovanni Filippo de SJ 100  
 Martinez Pedro SJ 64–65  
 Martini Martino SJ 93, 99, 100  
 Maryks Robert A. 37  
 Massimi Marina 10, 125, 161  
 Mateusz Ewangelista św. 88, 133, 153  
 Matthee Rudi 167  
 Matthei Maurus 140  
 Medeiros Rodrigues Luiz Fernando 47  
 Meier Johannes 62, 140  
 Mejor Mieczysław 32, 34  
 Mendês Afonso SJ 172

- Menegon Eugenio 9  
Mersenne Marin 60  
Meyer Sebaldo 59  
Męciński Wojciech SJ 80, 92–93, 104, 111, 130–131  
Miazek-Męczyńska Monika 19, 70, 94, 144, 151  
Michałowska Teresa 21, 31  
Mietelski Kasper SJ 125, 131, 152  
Mikołaj z Myry 26  
Mikołajczak Aleksander W. 70, 94  
Minamiki George 71  
Mironi Jacobo SJ 63  
Monserrate Antonio SJ 97  
Mółka Janusz SJ 37  
Mungello David E. 15, 71  
Murphy James J. 30, 31, 32
- Nadal Jerónimo 46, 56, 65  
Narmunth Mikołaj Jan SJ 11, 96  
Nebgen Christoph 9, 81, 161, 162  
Newton Isaac 60  
Nguyen Duc Ha 8, 9, 10, 15, 58, 66, 71, 80, 81, 86, 87, 89, 104, 130  
Nickel Goschwin SJ 12  
Niemojewska Teresa Konstancja 174  
Niemojewski Stanisław 174  
Niwicki Świętosław Zygmunt SJ 90  
Nóbrega Manuel de 58  
Noël François SJ 100  
Noyelle Charles de SJ 12, 116, 140, 143  
Nunes (Nuñez) Barreto João SJ 97  
Nuñez Barreto Melchior SJ 69
- Odyniec Waław 92  
Oleszkiewicz Bartłomiej SJ 122, 154  
Oliva Giovanni Paolo SJ 12, 139, 140, 145  
Olma Marcelli 41, 44  
O'Malley John W. 45, 46, 52, 56, 65  
O'Neill Charles E. 9  
Ortiz Pedro SJ 125  
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 25, 160  
Ozóg Jan SJ 14, 62, 109
- Paciorkiewicz Maurycy Michał 43  
Paradis James G. 32  
Parcewicz Paulina 68  
Pasio Francesco SJ 57, 91  
Paweł III papież 44, 63, 64, 69
- Paweł V papież 72  
Paweł z Tarsu św. 43, 63, 66, 124–125, 157  
Pawelko-Czajka Barbara 18  
Pianko Gabriela 23  
Pereira Domingos SJ 110  
Pereira Tomás SJ 78, 87, 110  
Perelman Les 32  
Perovius Szymon SJ 96, 102–104, 106, 118, 121–122, 129, 133–134  
Pertek Jerzy 93  
Petrarka Francesco 26, 33,  
Pfister Louis SJ 18  
Piccolomini Francesco SJ 12  
Piechnik Ludwik SJ 36, 37  
Piotr Apostoł św. 64  
Piotr I car Rosji 155  
Pius XI papież 64  
Plattner Felix A. SJ 71, 91, 101, 149, 154  
Plezia Marian 23, 36  
Pliniusz Młodszy (Gaius Plinius Caecilius Secundus, zwany Minor) 25–26, 31  
Pliszczyńska Janina 26  
Po-Chia Hsia Ronnie 15, 67, 68, 69, 87, 89, 97  
Polanco Juan Alfonso de SJ 50, 51  
Pollak Roman 41  
Poniński Franciszek SJ 156  
Poster Carol 31, 34  
Pothier Jean-Louis SJ 132  
Preuschoff Jan Antoni SJ 138  
Projtos 22  
Prosperi Adriano 56  
Przyboś Adam 156  
Przychocki Gustaw 15, 21, 24, 25, 43
- Quirini-Popławska Danuta 19, 144
- Ribadeneira Pedro de SJ 77  
Ribard Dinah 9  
Ricci Matteo SJ 37, 67–72, 87, 91, 100, 127, 154, 160, 180  
Rienstra M. Howard 57  
Rodrigues Szymon (Simão) SJ 43, 64, 88  
Rokossowski Krzysztof Ignacy SJ 129–130  
Roscioni Gian Carlo 9

- Rouleau Francis A. 71  
 Rudomina Andrzej 9, 11, 17, 18, 75–81,  
 94–95, 98, 104, 132, 165–171  
 Ruggieri Michele SJ 57, 68–69, 71, 91,  
 97, 100  
 Rule Paul 71, 100, 138  
 Rus Łukasz 35  
 Ruszel Paweł 8  
 Rynduch Zbigniew 40
- Sadowski Michał 18  
 Sakran Jan z Oświęcimia 35  
 Salmeron Alfonso SJ 43, 69  
 Salutati Colluccio 33  
 Sapalecki Jan SJ 73–74, 105, 119,  
 124  
 Sarbiewski Maciej Kazimierz SJ 40,  
 94–95  
 Schall von Bell Johann Adam SJ 100,  
 101  
 Schapira Nicolas 9  
 Schnayder Jerzy 15, 22, 24, 25, 33  
 Schreck Johann Terrenz SJ 100  
 Schurhammer Georg 64  
 Scott Hamish 14, 72  
 Semedo Alvaro de SJ 151, 174  
 Seneka (Lucius Annaeus Seneca) 28–29  
 Sievernich Michael SJ 62  
 Skarga Piotr SJ 128  
 Skwarczyńska Stefania 14, 15, 16, 110,  
 134  
 Sinko Tadeusz 27  
 Skapski Mikołaj SJ 146  
 Smogulecka Zofia z Zebrzydowskich, se-  
 cundo voto Niemojewska 174  
 Smogulecki Florian 174  
 Smogulecki Jan Jakub 174  
 Smogulecki Jan Mikołaj 9, 19, 80, 101–  
 102, 104, 111, 118, 119, 131–132,  
 149–152, 165, 173–175, 177  
 Smogulecki Maciej 174  
 Solski Kasper SJ 106  
 Souza Laura Vilela 10, 125, 161  
 Spence Johnatan 67  
 Standaert Nicolas 15, 72  
 Stahr Jan 30, 38  
 Stuhr Maciej 28  
 Stürmer Ernst 67  
 Sykstus V papież 172
- Szymaniec Piotr 18  
 Szymonowicz Franciszek SJ 138, 156
- Świderkówna Anna 27
- Tamburini Michelangelo 12, 130  
 Tausch Kasper Franciszek SJ 96, 118,  
 137, 138–145  
 Tazbir Janusz 8, 17, 18  
 Teon 26  
 Terpiłowski Konrad SJ 80, 156  
 Thomas Antoine SJ 100, 138  
 Tomasz z Akwinu św. 172  
 Topolska Maria Barbara 17  
 Topolski Jerzy 36  
 Trapp Michael 22  
 Trigault Nicolas SJ 72, 93, 99, 100,  
 167  
 Tylanda Joseph N. SJ 47
- Uhalley Stephen Jr. 71, 163  
 Urban VIII papież 64  
 Ursyn Jan (Ber Jan) 35  
 Utz Richard 31
- Valignano Alessandro 66, 68, 91, 92  
 Van Kley Edwin J. 59  
 Van Overmeire Dirk 100, 138  
 Vantard Amélie 9, 87, 132, 145, 161  
 Vasconcelos de Saldanha A. 78, 87, 111  
 Verástegui Nicolás R. 44  
 Verbiest Ferdinand SJ 100, 141  
 Vermote Frederik 93, 144  
 Vieira Francisco SJ 99  
 Vincent Bernard 9, 110, 162  
 Vinci Leonardo da 32  
 Vitelleschi Mutio SJ 12, 75, 151, 165,  
 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178  
 Vives Juan Luis 39, 112
- Wahl Krzysztof 37  
 Wakoniusz Romanus 26  
 Walecki Waclaw 41  
 Wardęga Artur K. SJ 19, 65, 70, 77, 78,  
 87, 111  
 Wasyl Anna Maria 25, 150  
 Weidentold Adam SJ 137  
 Wesolowska Elżbieta 19, 24, 28  
 Wicki Josef 9, 48, 65, 87

Wielhorski Władysław 18  
Wiktor (Gaius Iulius Victor) 29–30  
Winniczuk Lidia 15, 25, 26, 31, 34, 35, 40  
Witkowska Sylwia 71  
Włodarski Józef 92  
Wolff Jerzy Franciszek SJ 145  
Wolski Jan SJ 106  
Wright Jonathan 65, 74  
Wroczyński Paweł SJ 156  
Wróbel Marek 34, 41  
Wolski Jan SJ 90, 96  
Wołkowicz Jan SJ 122  
Woźna Maria 34, 41  
Wójcik Andrzej 25, 94  
Wu Xiaoxin 71, 163

Xue Fengzuo 101  
Yannou Hervé 63  
Yongli cesarz Chin 72  
Young William J. SJ 97

Zajac Paweł OMI 70, 94  
Zapłata Feliks 71  
Zapolski Ignacy Franciszek SJ 80, 96–  
97, 125, 144, 154–155  
Zürcher Erik 163

Żychiewicz Tadeusz 13, 45

# Summarium

*Litterae Indipetae Polonae* is a collection of 229 Latin letters written between 1627 and 1724 by Jesuits from Polish–Lithuanian Commonwealth and addressed the Superior General of the Society of Jesus. 114 authors asked the General to be sent to foreign missions and their letters are collected in *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI) under file no. Pol. 79 and title *Ad Indiam petentes*. Over the time, this title has been abbreviated to a Latin neologism *Indipetae*, which became a sort of *terminus technicus* to indicate all Jesuit letters with applications for abroad missions (e.g. Asia, Africa, the Americas). However, it should be noted that the majority of all *Litterae Indipetae* in Roman collections concerned the missions to south-east Asia. The same applies to letters from collection archived under file no. Pol. 79, which contains 66% requests for missions to the Far East.

Polish *Litterae Indipetae* are part of a greater collection – *Fondo Gesuitico* (section of ARSI), which contains 30 volumes gathering 14,067 manuscripts written since 1589 by at least 6167 authors from most European provinces of the Society of Jesus. However, there is no doubt that a significant number of letters were not preserved (Eugenio Menegon, suspects that their number could reach 24,000). *Litterae Indipetae* are the object of growing interest of those researching the history of the missionary activities of Jesuits, as they express individual and collective desires of monks. Moreover, as emphasized by Edmond Lamalle SJ, they are of dualistic nature being private and official, standardized and diverse, full of youthful passion but also personal experience of each author.

Despite the values highlighted above, no monographic study has been dedicated to Polish *Indipetae* so far. Nevertheless, their content from the point of view of a classicist and neo-Latinist leads to interesting conclusions: their natural similarity, resulting from the common goal of all Polish *Indipetae*, cannot overshadow their individual character. They are diversified due to different historical conditions, motivations and personal features of their authors. These letters interestingly document their times, portray their authors and summarise the image of a candidate for a Polish Jesuit missionary.

By analysing the content of the letters, this study captures the spirit of religious fervour typical for Polish Jesuits and identifies the source of their inspiration and reasons behind their efforts to take part in an exotic and prestigious missions to the East Indies (including the Ignatian ideal of apostolic activities, evangelization achievements of Francis Xavier, menologium, Jesuit publications, missionary prosecutor activity). By examining topics, phraseology and rhetorical construction of the letters, the author of the study indicates ancient rhetorical schemes in their structure which were the basics of Jesuit education. Moreover, the letters were also literary works that used verbal and compositional means to achieve goals of their authors. The rhetoric dimension of the letter reveals their literary value, expressed by the wealth and accuracy of artistic means, including rhetorical figures and literary topoi.

In order to provide more comprehensive view, the letters have been presented in the context of broad epistolographic tradition (reaching the ancient times) and the author indicates their rhetoric layer, as the rhetoric could be the tool to interpret and analyse properly the collection of *Indipetae*. The role of letters in internal and external communications of the Society of Jesus is also underlined, as over the centuries, the Society used the letters as a tool in informational and propaganda campaigns. To facilitate the correlation of the analysed texts with the events that took place in Europe and East Asia at that time, the author presents also historical background of the Jesuit activities in the Far East and the figures of important missionaries, i.e. Francis Xavier and Matteo Ricci.

Letters of Polish Jesuits (including those written by Andrzej Rudomina, Jan Mikołaj Smogulecki, Michał Piotr Boym) are compared to answers of the Superior General sent from Rome (ARSI, Germ. 124 and 125) and with similar writings of Jesuits from Western Europe presented in the latest research carried out in Portugal, Germany, Belgium, France and Italy. This analyses results in a final conclusion that the idea of Jesuits to unify education and spiritual formation (confirmed by the content of *Litterae Indipetae*) created a group of missionaries operating between 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century, who were the first modern Europeans, declaring their Europeanism distinctly when confronted with the civilization of China. After reaching the Middle Kingdom, the missionaries forgot about their own nationalities and promoted European culture and science as a whole, to counterweight the achievements of the Chinese people and to make the European world attractive to their hosts. They were proving (as stated by Erik Zürcher) that Europe and China are “higher civilizations in the ocean of barbarism”. This common platform enabled the Jesuits to start a dialogue between East and West and to initiate a large, bidirectional transmission of information that opened the way to knowledge and better understanding of these two distant worlds.



**MONIKA MIAZEK-MĘCZYŃSKA**, adiunkt Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, neolatynistka, tłumaczka z języka łacińskiego. W swoich badaniach skupia się na XVI–XVIII-wiecznych tekstach łacińskich dotyczących misji jezuickich w Chinach, ze szczególnym uwzględnieniem twórczości i działalności polskich jezuitów. Zajmuje się także twórczością poetów epoki augustowskiej, poezją średniowieczną i renesansową oraz dialogiem międzykulturowym Wschodu z Zachodem na przestrzeni wieków.

Głównym celem przyświecającym powstaniu tych rozważań jest ukazanie polskich *Litterae Indipetae* jako kolekcji o zaskakującej różnorodności. Pierwsze wrażenie może być co prawda zgoła odmienne. Oto zbiór listów do jednego adresata – generała zakonu, na jeden temat, zbliżonych rozmiarem, pisanych przez ludzi o identycznej formacji duchowej i ścieżce edukacyjnej, powstałych na przestrzeni jednego stulecia. Bliższy ogląd treści listów prowadzi jednak do zupełnie innych wniosków. Mimo ewidentnych podobieństw formalnych każdy z tych listów opowiada indywidualną historię, każdy jest dowodem osobistej żarliwości religijnej i misyjnych tęsknot, stanowiących dla niektórych zaledwie jedną z potencjalnych dróg samorealizacji, natomiast dla innych – wszechogarniające pragnienie, któremu podporządkowali całe swoje życie. W tym kontekście lektura *Indipetae* zdaje się w doskonały sposób prowadzić do spełnienia postulatu postawionego badaczom listów epok minionych przez Jerzego Axera, który podkreślając konieczność intertekstualności badań epistolograficznych, zauważył, że mają one prowadzić nie tylko do odtworzenia faktów, „ale także świata nadziei, wyobrażeń i namiętności ludzi” danej epoki. Tych emocji, skrywanych niekiedy za retoryczną formułą pokory, kiedy indziej znów przez bogactwo retorycznych figur właśnie uwypuklonych, z pewnością w listach polskich jezuitów nie zabrakło.

(ze wstępu)

ISBN 978-83-232-2945-2  
ISSN 0554-8160

