

intorcettiana

semestrale di storia, lettere, arte, società
e di informazione culturale edito da



Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X

Anno II - N. 4 luglio-dicembre 2020

Codice Fiscale: 01131970863

Registrazione al Tribunale di Enna

No. 02 del 12/11/2018

Direzione e Redazione

Via Walther Leopold, 6

94015 Piazza Armerina

Telefono/Fax

0935681840

Indirizzo e-mail

portogallo@fondazioneintorcetta.info

Sede legale

Via Walther Leopold, 6

94015 Piazza Armerina

Direttore Responsabile

Giuseppe Accascina

Direttori Editoriali

Giuseppe Portogallo

Paolo Centonze

Segreteria di Redazione

Antonino Lo Nardo

Comitato Scientifico

Giuseppe Barone, Giorgio Casacchia,

Michele Fatica, Tiziana Lippiello, Thierry Meynard,

Adolfo Tamburello, Li Tiangang

Comitato di Redazione

Giuseppe Portogallo, Paolo Centonze, Antonino Lo Nardo,

Armando Alessandro Turturici, Giuseppe Accascina

Grafica e impaginazione

Antonella Granata

Stampa

Edizioni Lussografica

Via Luigi Greco 19-21 - 93100 Caltanissetta

dicembre 2020

Il materiale anche se non pubblicato non sarà restituito.

Gli autori sono i soli responsabili
della correttezza delle loro affermazioni.

La rivista adotta procedure di revisione a doppio cieco
di tutti i contributi scientifici, garantendo l'autonomia dei revisori
rispetto agli organi della rivista e l'assenza di conflitti di interessi.

© Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta

Piazza Armerina

Tutti i diritti sono riservati e non è permessa la riproduzione

Costo a numero

€ 10,00

Abbonamento annuale

€ 20,00

In copertina

3 novembre 2016 - Hangzhou - Cerimonia di scopertura del busto
in pietra di Prospero Intorcetta S.J. nel cimitero gesuitico

Sommario

2

Editoriale

di Giuseppe Portogallo

4

Sant'Ignazio e la Teologia della Visione. Immagini e invenzioni iconografiche nelle fondazioni romane

di Francesca Paola Massara

8

Hanno contribuito a questo numero

10

I gesuiti europei in Cina e il loro atteggiamento nei confronti dei libri e delle biblioteche cinesi (Sei e Settecento)

di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)

30

Una breve risposta alle controversie su Shangdi, Tianshen e Linghun, a cura di Niccolò Longobardo (1565-1654)

di Thierry Meynard e Daniel Canaris
(traduttore Antonino Lo Nardo)

34

P. Ludovico Buglio S.J. (1606-1682) Parte seconda

di Antonino Lo Nardo

38

Gli scritti cinesi di Giulio Aleni (Parte seconda)

di Huizhong Lu

44

Musicisti gesuiti siciliani

di Antonino Lo Nardo

56

Il carisma educativo di S. Ignazio di Loyola e dei Padri gesuiti

di Francesco Beneduce S.I.

60

Un architetto militare del XVII secolo: il gesuita siciliano P. Giacomo Masò (1626-1674)

di Antonino Lo Nardo

72

La stampa a caratteri mobili in Cina

di Carlo Pastena

80

Segnalazioni bibliografiche

a cura di Antonino Lo Nardo

di Giuseppe Portogallo

2

Nulla impedirà al sole di
sorgere ancora, nemmeno
la notte più buia. Perché oltre la
nera cortina della notte
c'è un'alba che ci aspetta,

Khalil Gibran

Cari Amici Intorcettiani,

Eccoci al N. 4 della nostra rivista. Grazie alla perseveranza (e all'affetto, diremmo) di tanti di voi che non ci hanno fatto mancare i loro contributi, oggi potete sfogliare questo numero. E questo nonostante la pandemia continui - attualmente - a flagellare il mondo, creando incertezza e preoccupazione in tutti noi. Con cristiana fiducia, facciamo, però, nostro, l'augurio di Papa Francesco che: «Passata la crisi sanitaria, la peggiore reazione sarebbe quella di cadere ancora di più in un febbrile consumismo e in nuove forme di auto-protezione egoistica. Voglia il Cielo che alla fine non ci siano più "gli altri", ma solo un "noi". (Fratelli tutti, n. 35).

* * *

La Prof.ssa Francesca Paola Masara in questo numero ci presenta: *Sant'Ignazio e la Teologia della Visione. Immagini e invenzioni iconografiche nelle fondazioni romane.*

L'articolo del Prof. Noël Golvers *I gesuiti europei in Cina e il loro atteggiamento nei confronti dei libri e delle biblioteche cinesi (Sei e Settecento)*, (traduzione di Antonino Lo Nardo) ha lo scopo di indagare sull'accesso dei gesuiti ai libri cinesi, le loro ubicazioni e il modo in cui essi li adoperarono.

Il Prof. Thierry Meynard, nella prefazione tratta dal volume *Una breve*

risposta alle controversie su Shangdi, Tianshen e Linghun, a cura di Niccolò Longobardo (1565-1654) di Thierry Meynard e Danile Canaris (traduzione di Antonino Lo Nardo), ci descrive come in ogni dialogo interculturale, il processo di traduzione svolga un ruolo cruciale nella comprensione dei concetti e delle idee chiave dell'altra cultura. L'identificazione di analogie avrebbe potuto facilitare la diffusione del cristianesimo tra i cinesi i quali avrebbero visto che la loro cultura tradizionale non era ignorata o contraddetta, bensì arricchita da questa nuova religione.

Il dr. Antonino Lo Nardo, instancabile compagno di viaggio, aggiunge un nuovo tassello alla conoscenza di un altro importate gesuita siciliano: P. Ludovico Buglio S.J. da Mineo (CT) col suo: *P. Ludovico Buglio S.J. (1606-1682) II*, trascrivendo e commentando due lettere indirizzate da Buglio al confratello P. Giuseppe Castelnuovo che, come manoscritti originali, sono conservate presso la Sezione "Fondi Antichi" della Biblioteca Centrale della Regione Siciliana a Palermo.

La Prof.ssa Huizhong Lu del Centro Studi Aleni di Brescia continua a farci conoscere P. Giulio Aleni S.J. con: *Gli scritti cinesi di Giulio Aleni parte seconda.*

In questo numero il dr. Antonino Lo Nardo getta uno spiraglio di luce sul rapporto della Compagnia di Gesù con la musica sacra e non. Rapporto



che nel corso degli anni ha subito una interessante evoluzione: *Musicisti gesuiti siciliani*.

Padre Francesco Beneduce S.J. con *Il carisma educativo di S. Ignazio di Loyola e dei Padri gesuiti* mostra come dalla rilettura dell'importanza degli studi nella vita di Ignazio, nasce l'idea di una formazione integrata nell'opera educativa dei Gesuiti. L'esperienza

spirituale e gli studi possono e devono procedere insieme.

Il caro dr. Antonino Lo Nardo ci presenta un altro gesuita siciliano P. Giacomo Masò (1626-1674) esperto nell'arte delle fortificazioni e/o dell'architettura militare nel suo contributo: *Un architetto militare del XVII secolo: il gesuita siciliano P. Giacomo Masò (1626-1674)*

Il dr. Carlo Pastena ci introduce all'origine della stampa a caratteri mobili nel suo: *La stampa a caratteri mobili in Cina*.

Concludiamo il nostro N. 4 con le segnalazioni bibliografiche curate dal nostro dr. Antonino Lo Nardo.



Torre di Belém -Lisbona

La torre di Belém fu fatta costruire nel Cinquecento su iniziativa di re Giovanni II, che progettò un sistema di difesa per la foce del fiume Tago. I lavori di costruzione della torre iniziarono nel 1515 e alla morte di Giovanni II furono portati avanti dal re Manuel I; vennero completati nel 1521. Il progetto è dell'architetto militare Francisco de Arruda e da Diogo de Boitaca. All'epoca in cui venne costruita la torre era situata in mezzo alla corrente del fiume, mentre oggi si trova a poca distanza dalla riva del Tago. Questo spostamento è dovuto secondo alcuni a una deviazione del fiume avvenuta in seguito al devastante terremoto del 1755, mentre altri sostengono che sia una conseguenza del progressivo spostamento verso sud del litorale.



Sant'Ignazio e la Teologia della Visione.

Immagini e invenzioni iconografiche nelle fondazioni romane

di Francesca Paola Massara

4

Nonostante l'apparente scarsità nei testi di Sant'Ignazio di espliciti riferimenti alle rappresentazioni figurative, la ricerca artistica e architettonica diventa in breve tempo un elemento costitutivo delle attività dell'Ordine. L'immagine e lo spazio di cui si dispone negli ambienti sacri diventa, infatti, luogo privilegiato di relazione tra Dio e l'uomo di fede.

All'artista si richiedeva di rappresentare efficacemente le contemplazioni proposte negli *Esercizi Spirituali*; infatti, per Sant'Ignazio l'immagine è fondamentale per il coinvolgimento globale dell'esercitante.

Gli *Esercizi* propongono la contemplazione delle diverse scene evangeliche: servendosi dell'immaginazione e dell'"affettività profonda", all'esercitante si propone di attuare la "composizione di luogo", ossia la ricostruzione mentale degli scenari dei Vangeli, entrandovi lui stesso, figurandosi i luoghi, i personaggi, le relazioni fra di loro, le azioni, i pensieri, i sentimenti di ciascun attore. Un efficace esempio è nel primo preambolo della II settimana:

Il settimana: /91/ 1° preambolo: "Il primo preambolo consiste nella composizione visiva del luogo; qui sarà vedere con la vista immaginativa sinagoghe, città e castelli dove Cristo Nostro Signore andava predicando."

La "vista immaginativa" è costituita dall'attività mentale che forma immagini interiori bibliche, secondo la propria storia personale.

Uno dei più efficaci commentatori degli *Esercizi* afferma che essi non sono altro che un cammino mistagogico dell'occhio interiore nella conoscenza interna della vita di Cristo, affinché l'esercitante metta ordine a sua volta nella propria vita, spirituale e temporale, e la orienti a Dio.

Molti filosofi e pensatori conside-

rano il "mondo" un deserto religioso; Ignazio invece è convinto che il mondo è pieno dello Spirito di Dio e che il Signore risorto lo ha riconquistato a sé. La Luce rivela Dio incessantemente all'opera come Creatore e Salvatore: non è un caso che il tema della luce sia tanto articolato negli spazi dei Gesuiti e negli affreschi delle grandi raffigurazioni degli edifici di culto commissionati dalla Compagnia. Essa, sin dalle origini, è stata in contatto con gli ambienti artistici più rilevanti del tempo (da Michelangelo a Rubens al Bernini) e in generale era solita valorizzare e coinvolgere gli artisti più rappresentativi del territorio dove operava; alcune delle più importanti fondazioni romane si avvalgono, infatti dei più famosi protagonisti operanti nel campo dell'arte e delle composizioni architettoniche tra il XVI ed il XVII secolo.

La Chiesa del Gesù a Roma

La Chiesa del Santissimo Nome di Gesù all'Argentina venne edificata per volontà dello stesso fondatore Sant'Ignazio, che però non la vide mai realizzata. La finanzia il cardinale Alessandro Farnese tra il 1568 ed il 1584, con la collaborazione degli architetti Jacopo Barozzi, "il Vignola" e poi Giacomo della Porta; si optò per uno schema basilicale, a unica navata, con volta a botte.

La larga navata centrale, con pulpito laterale per *lectiones* e *sermões*, viene strutturata per la migliore resa acustica, mentre il grande altare maggiore si sovrappone, sviluppandolo in ampiezza per una più solenne celebrazione dell'Eucarestia.

La Chiesa del Gesù interpreta brillantemente l'architettura e l'arte della Controriforma, rilevando già nella struttura e nella decorazione quell'aspetto pastorale, missionario ed educativo che stava

a cuore al Papa Paolo III non meno che al fondatore Sant'Ignazio.

È non solo il monumento simbolo del barocco romano, ma anche dell'epifania del Nome di Gesù, secondo la visione della Compagnia. Qui vengono ripensati anche i ruoli dei partiti decorativi: l'affresco con il *Trionfo del Nome di Gesù* si apre sulla volta della navata centrale, mentre tradizionalmente un'immagine tanto pregnante avrebbe trovato collocazione nell'area presbiterale; la visione divina è concepita come anticipazione della pienezza della vita futura e si sceglie di porla lungo la navata, spazio usualmente percorso dal cammino del fedele peregrinante. Il nome di Gesù è al centro, anzi, è il centro che conferisce senso a tutte le cose. Il Dio della storia continua ad essere presente nell'oggi.

È indicativo il fatto che nella navata centrale della chiesa del Gesù, quest'ultimo non compaia affatto, affidando tutta la forza comunicativa al solo Nome.

Nella cupola, poi, la colomba dello Spirito Santo scende verso l'ostensorio sorretto da S. Francesco Borgia; il riferimento eucaristico continua nell'abside, dove si trova l'agnello mistico. Il cammino di fede va seguito anche attraverso le cappelle, che continuano ad indirizzare agli *Esercizi*.

La pittura del Gesù è stata definita "pittura di luce": il Baciccio, artista e stratega di questo complesso apparato decorativo, si astiene dal rappresentare Dio, ma di fatto la Sua luce pervade ogni cosa ("*ego sum lux mundi*"), poiché Egli sostanzia ogni realtà vivente.

Il pittore genovese Giovan Battista Gaulli, detto "il Baciccio" (o "Baciccio", Genova 1639-Roma 1709), allievo del Bernini, affresca la Chiesa del Gesù realizzando, di fatto, il capolavoro della sua vita. All'influsso del grande maestro egli deve l'arte dei lacunari dorati



intorcettiana

e della disposizione delle figure, mentre l'iconografia dei cieli aperti richiama il monumentale squarcio in cui si staglia il "Trionfo della Provvidenza" realizzato da Pietro da Cortona tra il 1632 ed il 1639 a Palazzo Barberini a Roma.

Il Baciccia imposta una visione simile sull'intera navata centrale del Gesù, in un fantasmagorico trompe-l'oeil.

Se dal punto di vista tecnico, stilistico e iconografico è possibile riconoscere tali illustri ascendenti all'opera dell'artista, sotto il rispetto teologico ed esegetico l'affresco è puntuale traduzione in immagine della predicazione e dei temi oratori del Padre Giampaolo Oliva, anch'egli genovese, Padre Generale dei Gesuiti dal 1664 al 1681, predicatore nel Palazzo Apostolico, fine conoscitore della Bibbia e autore di molti volumi, tra cui i *Sermoni*, opere pastorali e omiletiche.

Si tratta di un programma decorativo organico e unitario, una "gigantesca predica figurata, eseguita dalla mano del pittore che «dipingendo comenta Evangelii» [...]".

Il grande tema identificato è quello della salvezza, declinata attraverso i tre grandi tempi della Storia: passato (navata), presente (cupola) e futuro (abside): la Chiesa, presenza sempre attuale nel mondo, si interpone tra il trionfo pasquale di Cristo, evento antico ma sempre nuovo, e l'Agnello escatologico, fine ultimo del destino dell'uomo.

In particolare, gli studiosi evidenziano la presenza di un itinerario architettonico "a terra", indicato dalla sequenza delle cappelle e orientato iconograficamente ai Misteri cristologici, ed un itinerario pittorico "in alto", un viaggio verso la luce, che guida il cristiano alla sequela di Cristo, verso la salvezza e la Vita eterna.

Gli affreschi mostrano, secondo i *Sermones* di P. Oliva ed in accordo con gli orientamenti tridentini, una Chiesa eucaristica, pasquale ed escatologica.

Nella navata centrale, la *Gloria di Gesù* è individuata in una sorgente di luce abbagliante che nasce da un cartiglio formato dalle lettere *IHS*, il cui fulgore allontana le oscurità del male e tutti i figli delle tenebre, che fuggono stretti in una sorta di piramide rovesciata.

Attorno all'emblema di Cristo si inginocchiano Santi, angeli, re (compresi i Magi), la personificazione della Chiesa e del casato dei Farnese; ai margini, in



1



2



3

stucco sopra le finestre, le personificazioni delle terre di missione.

Suggestioni teologiche e liturgiche hanno identificato in questa prospettiva iconografica uno scenario di Quarantore, esercizio di devozione all'Eucarestia

Fig. 1 - Chiesa del Gesù a Roma, volta affrescata da Giovan Battista Gaulli, il "Baciccia"

Fig. 2 - Chiesa del Gesù a Roma, cupola affrescata

Fig. 3 - Chiesa del Gesù a Roma, volta e lunette della navata (part.)



propugnato e sostenuto dalla Compagnia.

Il “trionfo della luce” nella navata è un esempio di simbiosi tra accettazione e rifiuto della superficie, tra pittura fortemente prospettica e stucchi a rilievo, che fuoriescono dalla cornice per invadere lo spazio con forte aggettato tridimensionale, provocando di fatto l’irrompere del cielo sulla terra. La spiritualità ignaziana esprime così il suo nucleo fondativo, il cristocentrismo degli *Esercizi*.

La cupola è iconograficamente costituita da tre cerchi, secondo un movimento circolatorio che parte dalla lanterna, su cui è raffigurato lo Spirito Santo, attraversa le figure dei santi Ignazio e Pietro, Saverio e Paolo, per concentrarsi sulla figura di S. Francesco Borgia, che eleva l’ostensorio, vero baricentro teologico del dipinto.

La Chiesa militante e quella celeste sono descritte nella “composizione di luogo” (*ES, II preludio*), focalizzando il cammino del Popolo di Dio sull’Eu-

carestia. La venerazione per i “principi degli apostoli” Pietro e Paolo si estende al coinvolgimento di tutti i battezzati nell’evangelizzazione e nella testimonianza, elementi basilari del carisma della Compagnia.

L’abside è animata dalla Gloria dell’Agnello mistico, al centro di una liturgia celeste, ispirata al racconto dell’Apocalisse.

Il messaggio teologico di P. Oliva, mediato dalla creativa interpretazione artistica del Gaulli, pone al centro la luce salvifica di Cristo che passa per la mediazione della Chiesa con i sacramenti. La liturgia nella “comunione dei Santi” è richiamata ancora negli *Esercizi*, con il suggerimento di figurarsi davanti alla corte celeste che intercede per noi. Ancora una volta, la “*compositio loci*” è guida preziosa all’itinerario spirituale dell’esercitante.

La Chiesa di Sant’Ignazio a Roma

La Chiesa di Sant’Ignazio viene eretta nell’area del Collegio Romano, tra il 1625 ed il 1695, animata dagli immensi affreschi di Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709).

Nella navata centrale si trova l’affresco con l’allegoria dell’*Opera missionaria della Compagnia di Gesù o Trionfo di Sant’Ignazio*, celebrativa della straordinaria opera della Compagnia nel mondo e realizzata da Andrea Pozzo, fratello gesuita (molti artisti e architetti erano appartenenti alla Compagnia).

La Trinità si colloca in uno spazio prospetticamente impostato, popolato da angeli, santi e personificazioni; lo squarcio che sfonda il soffitto si apre quasi come il palcoscenico di un teatro, per permettere la visione della dimensione ultraterrena. L’architettura simula uno spazio reale, ad indicare che non si tratta di un luogo immaginario, ma di un reale contatto con lo spazio storico.

Il fulcro della rappresentazione è Sant’Ignazio, da cui irradia una luce che si estende ai confini della volta come la sua opera evangelizzatrice si allarga agli estremi confini della terra, rappresentata dalle personificazioni dei continenti di missione.

L’affresco sembra attraversato da sei fasci di luce, il primo dei quali parte dal costato di Cristo e giunge al cuore di

6



4



6



5



7



intorcettiana

Ignazio; da qui si rifrange in cinque direzioni, sui quattro continenti e infine, in basso, su un grande specchio recante la scritta IHS e sorretto da un angelo.

Qui la teologia dell'immagine è tutt'uno con l'audace e vertiginoso illusionismo prospettico, che immagina un'architettura monumentale complessa ed elaborata destinata ad espandersi *ad infinitum*.

Raffigurazioni di questo tipo sono state assimilate alla complessità degli apparati effimeri commissionati dai Ge-

al Quirinale disegna uno spazio accurato, prezioso e raccolto, per proporre a tutti la priorità dei valori spirituali [...]".

Conclusioni

I parametri iconologici ignaziani filtrati dagli *Esercizi Spirituali*, in significativa simbiosi con i caratteri propri del Barocco, formano le coordinate di una vera e propria "teologia della visione" in cui le immagini si presentano come

Fig. 4 - Chiesa del Gesù a Roma, volta affrescata (part.)

Fig. 5 - Chiesa del Gesù a Roma, lunetta affrescata sulla volta (part.)

Fig. 6 - Chiesa del Gesù a Roma, altare del transetto con Pala d'altare di Andrea Pozzo, raffigurante Sant'Ignazio che riceve il vessillo da Cristo (fine sec. XVII)

Fig. 7 - Chiesa del Gesù a Roma, gruppo scultoreo con il trionfo della Vera Fede che sconfigge le menzogne degli eretici e scismatici (J.P. Théodon, 1646-1713)

Fig. 8 - Chiesa di Sant'Ignazio a Roma, volta affrescata da Andrea Pozzo

Fig. 9 - Chiesa di Sant'Ignazio a Roma, volta affrescata da Andrea Pozzo (part.)



8

suiti per le celebrazioni delle Quarantore e talvolta davvero sorprendenti per fasto e creatività.

Le opere di Baciccia e Pozzo sono stati identificate come "il più grande affresco dell'Europa barocca", non solo per le dimensioni, ma anche per il tono eroico e coinvolgente.

A proposito delle fondazioni romane, è stato osservato che: "*Il tempio farnesiano del Gesù esalta la memoria storica del carisma ignaziano, ma risente della fastosità pomposa dei cardinali protettori [...]; il tempio ludovisiano di S. Ignazio esprime meglio la linearità sobria e semplice dell'architettura gesuitica [...]; il tempio pamphiliano di S. Andrea*

"epifanie", secondo i parametri di una scena reale, per affermare che la presenza del divino non è da collocare in un evanescente ed inattuabile mondo ultraterreno, ma nello svolgersi concreto della nostra esistenza umana.

La Compagnia di Gesù opera una vera rivoluzione del linguaggio visivo per rendere possibile l'incontro reale tra Dio e l'uomo; Sant'Ignazio, nei suoi *Esercizi*, così medita: "*ES /23/ L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore e per salvare, in questo modo, la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato*".



9



Hanno contribuito a questo numero



P. Francesco Beneduce

È nato a Grumo Nevano (Napoli), il 16.07.1956. Dopo aver conseguito il Baccalaureato presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale nel giugno del 1980, nello stesso anno entra nella Compagnia di Gesù, ed è stato ordinato sacerdote a Napoli il 22.06.1985.

Laureato in filosofia all'Università di Roma -Tor Vergata, dopo la licenza in teologia morale alla PUG (Pontificia Università Gregoriana), ha frequentato i corsi per la licenza in teologia catechetica e pastorale di Lumen Vitae a Bruxelles (Università di Lovanio). Concluso il Terz'anno di probazione a Madras (India) nel 1992, ha pronunciato gli Ultimi Voti il 3.12.1994.

Ha lavorato dal 1987 al Segretariato nazionale del MEG (Movimento Eucaristico Giovanile - Roma).

Dal settembre 1997 è stato Rettore dell'Istituto Massimo di Roma. Il 12 giugno 2001 il P. Generale lo ha nominato Viceprovinciale per l'Italia Meridionale, servizio che ha svolto fino al 2 ottobre 2005.

Dall'ottobre 2004 al 2010 svolge il compito di Delegato del P. Provinciale per i Collegi. Nello stesso periodo, dal 2006 al 2009 è stato Rettore dell'Istituto Pontano di Napoli; e dal settembre 2009 al settembre 2014 è stato Rettore dell'Istituto Gonzaga - CEI (Centro Educativo Ignaziano) di Palermo.

Dal settembre 2014 è Rettore del Pontificio Seminario Campano Interregionale di Napoli - Posillipo.



Daniel Canaris

Si è addottorato nel 2017 all'Università di Sydney con una tesi sull'immagine della Cina nel pensiero di Giambattista Vico. Una versione rivista della sua tesi di dottorato sarà pubblicata nel giugno 2020 come parte della collana Oxford University Studies of the Enlightenment. Attualmente prosegue le sue ricerche in qualità di ricercatore postdottorale presso Sun Yat-Sen University, Canton.

La sua ricerca si concentra sullo scambio intellettuale e culturale fra la Cina e l'Europa durante la prima età moderna, mettendo accento particolare sulle opere di Michele Ruggieri e Niccolò Longobardo. Altre sue scritture sono state pubblicate in riviste scientifiche come Intellectual History Review, Modern Language Notes, Erudition and the Republic of Letters, e Frontiers of Philosophy in China.



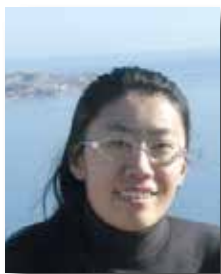
Gianfranco Cretti

Coordinatore del Centro Studi Giulio Aleni presso la Fondazione Civiltà Bresciana. Pensionato, esperto in automazione industriale, laureatosi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel 1971, chiamato da mons. Antonio Fappani a coordinare il Centro fin dalla sua costituzione nel 2009, cura la pubblicazione dell'Opera Omnia aleniana e il sito web www.centroaleni.it



Noël Golvers

Senior Researcher alla Ferdinand Verbiest Foundation dell'Università Cattolica di Leuven. Ha studiato sin dalla metà degli anni '80 i testi latini, portoghesi, italiani, ecc., sulla missione dei gesuiti in Cina, in particolar modo quelli relativi al primo periodo Qing, a cominciare dall'attività astronomica di F. Verbiest. È autore di innumerevoli contributi su altri aspetti - principalmente culturali - della missione dei gesuiti nello stesso periodo, con particolare riferimento alla storia della scienza e della cultura del libro, e le reti di comunicazioni tra Europa e Cina.



Huizhong Lu

Docente di lingua cinese presso il Liceo Linguistico Luzzago di Brescia, già docente a contratto di lingua e cultura cinese presso l'Università Cattolica di Milano e Brescia, e l'Università degli Studi di Brescia. Dopo la laurea specialistica in lingue orientali a Ca' Foscari di Venezia, ha conseguito il Dottorato di ricerca in Scienze Linguistiche e Letterarie presso l'Università Cattolica di Milano con una tesi sulla terminologia cinese: Studi di Terminologia cinese: Approcci diacronici e sviluppi applicativi contemporanei. Autrice di varie pubblicazioni, ha curato la traduzione italiana di alcune opere di Giulio Aleni



Francesca Paola Massara

È docente di Archeologia Cristiana ed Arte ed Iconografia Cristiana presso la Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia "S. Giovanni Ev." di Palermo, dove dal 2009 ricopre anche il ruolo di Direttore della Biblioteca. È Direttore del Museo Diocesano di Mazara del Vallo dal 2008. Si è specializzata presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana a Roma e ha conseguito il Dottorato in Storia dell'Arte Medievale, Moderna e Contemporanea presso la Facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Palermo, dove ha al suo attivo collaborazioni didattiche e scientifiche con la Cattedra di Storia dell'Arte Medievale e Bizantina e attività di ricerca con la Cattedra di Archeologia Cristiana. Tra le sue pubblicazioni, saggi e contributi di archeologia e iconografia cristiana e medievale, nonché studi specifici relativi all'arte della Compagnia di Gesù ed alle sue scelte iconologiche e simboliche



Antonino Lo Nardo

Dirigente bancario ora in pensione, ha lavorato per molto tempo all'estero (Londra, New York, Chicago, Madrid, Parigi) dove ha avuto occasione di approfondire le sue ricerche sulla storia della Compagnia di Gesù. Per una recente pubblicazione - a carattere enciclopedico - della Facoltà Teologica di Sicilia ha redatto le voci di più di 350 gesuiti siciliani. È socio sostenitore e componente del Comitato Strategico della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.



Thierry Meynard S.J.

Attualmente è professore presso il dipartimento di filosofia dell'Università Sun Yat-Sen, Guangzhou, in Cina, dove insegna filosofia occidentale e latino classico. È vicedirettore dell'Archivio per l'introduzione della conoscenza occidentale all'università Sun Yat-Sen. Ha studiato filosofia e teologia al Centre Sèvres di Parigi e alla Fugen University di Taiwan. Nel 2003, ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università di Pechino, presentando una tesi sul pensatore moderno Linag Shuming. Dal 2003 al 2006, ha insegnato filosofia alla Fordham University di New York. Dal 2006 è membro del Macau Ricci Institute. È autore di numerose pubblicazioni.



Carlo Pastena

Negli ultimi vent'anni ha lavorato presso la Biblioteca centrale della Regione siciliana ricoprendo numerosi incarichi. Nel corso degli ultimi anni ha pubblicato numerosi studi su diversi argomenti: Bibliografia; Catalogazione; Conservazione; Storia della scrittura. (Introduzione alla storia della scrittura, dal protosumerico ai giorni nostri). Insieme ad A. M. Guccia ha inoltre pubblicato una Introduzione al mondo e alla cultura ebraica, e una Introduzione alla storia e cultura dell'antico Egitto.

I gesuiti europei in Cina e il loro atteggiamento nei confronti dei libri e delle biblioteche cinesi (Sei e Settecento)*

di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)

10

Abstract

After my 3 volumes on 'Libraries of Western Learning' (Leuven: F. Verbiest Institute, 2012 - 2013 - 2015), I felt the need to restore the balance, and to focus on the Chinese books the Jesuits in China collected and used (apart from those books they collected for sending to Europe to build up the 'national collections' of Siniica). In this note, I overview - relying on various, mostly Western evidence, taken mostly directly from the original (manuscript or printed) sources: (1) the 'whereabouts' of the 'meeting(of the Jesuits with Chinese books, both inside their own residences and outside it, during visits to private / public libraries, through exchange of books, etc.; (2) the 'method' of their working with these books, manifested in: material signs inside books; the draft of lists of excerpts; the references, quotations and comments they made; the translations to European languages; the work instruments they used; the evidence for a real 'intercultural reading' and the particular 'polemic' context. All in all, their use of Chinese texts looks very similar to the philological methods they learned to apply in (Late)Humanistic European culture.

Un'attiva e razionale comunicazione e circolazione delle conoscenze tra i gesuiti europei in Cina e i letterati cinesi era possibile nella misura in cui i primi padroneggiavano e avevano accesso alla cinese *guanhuà*, e una buona conoscenza dell'ampia eredità letteraria cinese; un'esperienza maturata nel contesto di riferimento intellettuale cinese era la 'conditio sine qua non' per l'accettazione sociale e il prestigio degli stessi gesuiti, e per il progetto stesso della missione¹. Perciò, poichè la cultura cinese dava molta importanza al libro stampato, era fondamentale la loro conoscenza di li-

bri cinesi, dai classici confuciani fino alla storia, filosofia & saggezza cinese, le 'belles lettres' e la letteratura tecnologica. La conoscenza sia della lingua (parlata e scritta, incluso lettura e scrittura di caratteri) sia della letteratura - uno studio che nel caso dei gesuiti iniziava soltanto a circa 35 anni di età² - era acquisita attraverso un duro studio che più d'uno considerava 'noioso' e tollerabile soltanto a causa della strumentalità insostituibile per la missione. In questo contributo il nostro scopo è, perciò, quello di indagare sull'accesso dei gesuiti ai libri cinesi e le loro ubicazioni, e il modo in cui essi li adoperarono, dalla semplice lettura, all'annotazione, traduzione, ecc., come fonte principale per la conoscenza della cultura, religione ecc. cinese³. Questo, quando si incrociava con i libri occidentali disponibili nel contesto delle strutture gesuitiche, accanto alla raccolta cinese, rappresentava uno degli esempi più espliciti dell'interazione tra eruditi occidentali e cinesi, attraverso cui si realizzava un vero scambio di conoscenze.

1. Libri cinesi e gesuiti: i luoghi

Le biblioteche gesuitiche in Cina - almeno quelle più grandi - erano 'doppie', con libri cinesi e occidentali affiancati - o di fronte gli uni agli altri nella stessa stanza o, in caso di un gran numero di libri, in due biblioteche parallele. In altri casi libri cinesi e occidentali erano scambiati/prestati come dono tra lettori cinesi e occidentali; ciò poteva avvenire nel corso di visite reciproche alle biblioteche, cioè visite di letterati cinesi alle raccolte gesuitiche, per le quali esistono alcune prove chiare, come ho recentemente indicato⁴. Qui si potrebbero aggiungere poche informazioni

su gesuiti che visitavano biblioteche cinesi al di fuori del contesto del collegio. Mentre questi casi parlano della presenza di questi libri e garantiscono una certa loro forma di circolazione, la vera sfida sarà, comunque, dimostrare che fossero anche effettivamente letti e consultati, in qualche maniera. A parte i libri (e mss.⁵) cinesi della pre-1949 Beitang (Pechino), questa dimostrazione dovrebbe fare affidamento: (a) o su indicazioni materiali, come segni di lettura su testi cinesi, che in seguito arrivarono nelle raccolte europee (ARSI; BAV; BVE, ecc.), o segni cinesi su testi occidentali, o (b) su indicazioni testuali esterne, come riferimenti interlinguistici, citazioni, commenti, ecc.

1.1. Libri cinesi all'interno delle strutture gesuite

La disponibilità di libri cinesi nel contesto di un collegio o di una residenza gesuita è testimoniata nelle nostre fonti occidentali già fin dal principio, cioè a partire dalla biblioteca nella stanza personale di Matteo Ricci nella residenza di Pechino, dove libri europei e cinesi erano gli uni di fronte agli altri, come egli descriveva in dettaglio nella sua lettera del 17 febbraio 1609 a João Alvares:

*"Questi (libri) sono il migliore ornamento della mia camera, dove vengono a vederci i principali di questa corte e conseguentemente di tutto il regno, stando da una parte gli scrinij de' libri cinesi, e dall'altra de' nostri, che dall'oro e splendore esterno ben dichiarano la differentia che vi è tra gli uni e gli altri"*⁶.

Si potrebbero accostare a questo alcuni altri esempi, che appaiono - tuttavia - sempre come semplici 'istantanee'



all'interno di una tradizione frammentaria: si veda la seguente panoramica topografica temporanea:

- A **Macao**, la presenza di libri cinesi - o piuttosto di una biblioteca cinese - nel *Colégio Madre de Deus* era una condizione necessaria per i programmi didattici locali, tra cui i corsi di cinese organizzati per i missionari gesuiti appena arrivati⁷. Già Luis F. Barreto indicava i molti libri cinesi citati da Alessandro Valignano (residente a Macao nel corso di parecchi passaggi tra il 1582 e il 1606), e la presenza / circolazione di libri cinesi a Macao sin dalla fine del XVI secolo come base di un programma di traduzione⁸. Una prova documentaria *diretta*, comunque, di tale 'biblioteca cinese' è difficile da trovare, se non in un riferimento a un particolare '*mestre dos livros Chinos*' nel catalogo del 1617-1618 del Collegio⁹: incaricato era a quel tempo Sabatino de Uris, S.J. (1575-1620), che era ritornato da Pechino a causa di una persecuzione anti cristiana: la creazione (?) di questa funzione - in questa occasione o già prima, come controparte di un bibliotecario per la raccolta di libri occidentali - farebbe supporre normalmente una notevole raccolta di libri e manoscritti cinesi. La sola categoria di libri cinesi, che si evince chiaramente dalle nostre fonti occidentali su Macao appartiene al settore 'medico-farmacologico', cosa che dimostra la posizione della 'botica' nel *Colégio Madre de Deus* come 'punto d'incontro tra la tradizione medica occidentale e quella cinese'¹⁰. Matteo Ricci effettivamente in una lettera del 13 febbraio 1583 da Macao si riferisce alla presenza di 'libri di botanica', paragonabili ai 'Dioscorides' occidentali, e perciò certamente a copie del cinese *bencao*, per applicazioni mediche:

"Sono tanto destri nella medicina che ne'denti pongono ferro. Tutto fanno con herbe suavemente; non usano sogna; hanno libri, che noi teniamo in casa, d'herbe, maggiori e più bene pinte, come i nostri Dioscoridi e libri di tutte le cose, impressi in grande numero (...)"¹¹

Si può facilmente immaginare la presenza e l'uso di questi *bencao*, insieme a testi di botanica medica 'occidentale', tra questi Cristovão da Costa,

Tractado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales (...), di cui François De Rougemont - nel corso del suo soggiorno nel 1658 a Macao - consultò una copia¹². L'incrocio delle due tradizioni 'affiora' nel libro recentemente scoperto di note mediche di François De Rougemont, composto, da varie fonti (incluso cinesi) e da differenti mani, a Macao. Per altri tipi di testi cinesi consultati da Francesco Saverio Filippucci a Macao¹³ durante il suo soggiorno in loco come Provinciale nel 1680-1683 e citati nei suoi ms. *Præludium* e *Sagitta Retorta*, si veda *infra*.

- Nell'antico collegio di **Nanchino**, gli inventari redatti in occasione della persecuzione del 1616 citano una serie di 62 volumi cinesi, inclusa una serie di testi tradizionali cinesi, vale a dire classici confuciani, altre opere classiche, storia, lingua e letteratura, manuali ed enciclopedie e varie: si vedano l'elenco e l'identificazione di A. Dudink, il quale tratta anche la questione dell'effettiva consultazione di questi libri, e l'origine di questa selezione, che dovrebbe essere probabilmente ricondotta al convertito Philippus, uno '*xiuca*' ("baccalaureato"), che diede alla raccolta il profilo di una biblioteca di scuola tardo-Ming¹⁴.

- Libri e manoscritti cinesi erano chiaramente pure disponibili nella residenza di **Canton**, anche quando i gesuiti vi rimasero 'detenuti' tra il 1665-1671, e dove svilupparono notevoli attività scritturali ed editoriali: si vedano i riferimenti nei ms. prodotti in questo periodo in tale situazione, e che sono ora conservati a Roma, BVE Fondo Gesuitico (FoGes.). Vi sono citati, tra l'altro, quelli:

-- di Francesco Brancati (FoGes. 1250/5): il dizionario *Cu Guei*, cioè *Zihui* di Mei Yingzuo ca. 1615: in I, p. 13 (cf. anche *infra* sub 2.5); id., II, p. 69: '*Legite Dictionaria Sinica & Sinico-Lusitanica*'; successivi riferimenti alle pp. 70; 80; 197;

-- di Prospero Intorcetta (FoGes. 1326), p. 21/22; 65-138; 187: "*in expositione (?) libri Chumyum et in Tabula Chronologica*", il primo si riferisce al suo bilingue *Sinarum Scientia Politico-Moralis*;

-- di Jacques Lefauve (FoGes. 1250/3), p. 112: "*incidi in librum, ab*

Emerito Praetore civico & doctore Sinico, cui nomen Ho elaboratum..."¹⁵; se l'uso del verbo '*incidere*' è intenzionale, suggerisce che vi fosse una raccolta piuttosto vasta di testi cinesi sul posto, che rese possibile trovare per caso un testo inaspettato e ancora trascurato);

-- di Giandomenico Gabiani nel suo *Incrementa Sinicae Ecclesiae* (Vienna, 1673; l'autore aveva a portata di mano nel corso della redazione del suo ms. a Canton (terminato nel 1667) una copia di non meglio specificati "Annali cinesi", da cui riporta un consistente paragrafo in merito al Regno dell'Imperatore *Quam Vy ti*, cioè *Guangwu di* (25-59 CE) della dinastia orientale Han:

"*Noverit pius lector Sinicos Annales, quos apud me habeo, aperte asserere septimo anno regnantis Quam vu ti Imperatoris familiae Han in fine tertiae lunae conspectam fuisse in Sinis inusitatam plane Eclipsim, quae, ut refert historicus, & debitum tempus praecupavit, & tam longo duravit spatio ut Imperator, commotis eo prodigio, vetuerit ne in posterum in supplicibus libellis sibi offerendis amplius apponeretur magnifica illa appellatio Xim, quae 'sanctum', seu etiam 'praecellentissimum' significat, et quâ Sinenses populi Imperatorem suum venerari solent, Etc.*"¹⁶ /l' lettore devoto dovrebbe sapere che gli Annali cinesi, che ho qui a portata di mano, chiaramente riportano che, nel 7° anno dell'imperatore Guang Wudi della dinastia Han (32 p.C.), alla fine del terzo mese, si osservò in Cina una stranissima eclisse che - come riporta lo scrittore storico - occupò il tempo necessario, e prese così tanto spazio che l'imperatore, impressionato da questo presagio, proibì di usare nel futuro, nelle commemorazioni che gli fossero offerti, quello splendido epiteto 'Xim' [*sheng*] che significa 'Santo' o anche 'molto prezioso', con cui il popolo cinese venera il suo imperatore'.

Altrove nel suo ampio testo Gabiani fa riferimento alla circolazione di copie del *Pi xie lun*, 1658 (p. 117)¹⁷ e del *Tian xue chuan gai*, 1663 (p. 144; 164; 176, ecc.)¹⁸, su cui cf. *infra*.

Una decade dopo, la residenza gesuitica portoghese a Canton fu teatro delle dotte attività di Francesco Saverio



Filippucci († 1692 Macao) - certamente uno dei più dotati ‘filologi’ gesuiti e *connoisseurs* del cinese - che lavorò intensamente su testi cinesi, che aveva evidentemente direttamente consultato, scegliendone alcuni passaggi; egli era anche consultato da altri gesuiti su problemi di terminologia cinese, come si può vedere, per esempio, nella corrispondenza di F. Verbiest.

Anche nel XVIII secolo - quando Cyr de Contancin era Superiore della residenza gesuitica francese (fin dal 1725 ca.) - cercò di fondare una piccola (aggiornata) biblioteca occidentale, come un “*meuble qui restera après moi*”¹⁹ - i padri locali godevano la reputazione di aver letto anche molti libri cinesi: si veda il giudizio di Antoine Gaubil da Pechino nella sua lettera del 5 novembre 1730 a Etienne Souciet (in merito alla fornitura di libri cinesi per la biblioteca gesuitica del Collège de Clermont / Louis-le-Grand a Parigi):

“*je crois que cela (= bibliothèque chinoise) ornera votre bibliothèque et ne nous fera que du bien. Dans tout ce que je vous ay envoye vous avez vu que j’ay eu soin de donner idée des livres chinois, et des auteurs qui m’ont été connus. D’autres Pères, surtout de Canton, peuvent encore mieux contribuer à cet essay de bibliothèque, car ils ont lu bien des livres, et en particulier ceux qui ont fait comme des critiques des ouvrages et des auteurs chinois*” (R. Simon, p. 271). (‘credo che questa [= biblioteca cinese] arricchirà la vostra biblioteca e non ci farà che del bene. In tutto ciò che vi ho inviato avete visto che ho avuto cura di dare un’idea dei libri cinesi, e degli autori che ho conosciuto. **Altri Padri, soprattutto da Canton**, possono meglio contribuire a questo tentativo di biblioteca, **in quanto hanno letto abbastanza libri, e in particolare quelli che hanno fatto delle critiche ad opere e autori cinesi**’).

Secondo lo stesso passaggio, uno di questi testi ‘auto-critici’ era intitolato **Ouen hien toun cao**, cioè l’enciclopedia *Song Wenxian tongkao* (a° 1308): “Storia generale di istituzioni ed esame di documenti e studi” composto da Ma Duanlin (1245-1322), e ristampato nel 1747 (cioè dopo che questa lettera era

stata scritta)²⁰.

- Per quanto riguarda Pechino: negli anni che seguirono alla morte di Ricci, nel complesso dello **Xitang** - ossia il collegio del *padroado* o collegio portoghese, fin dal 1700 ca. chiamato anche Nantang - la presenza di una raccolta di libri **cinesi** è incontestabile, nonostante io abbia trovato finora soltanto una sola testimonianza certa e piuttosto tarda. Si tratta di una testimonianza oculare di Gemelli Careri (1651-1725) durante la sua breve visita a Pechino (tra il 6 e il 22 novembre 1695), tra altri luoghi anche al collegio portoghese. Non soltanto aveva visto il “*cubiculum*” di Grimaldi, pieno di preziosi strumenti matematici, ma anche la biblioteca del collegio, che egli descrive come ‘buona’, cioè ben fornita con libri europei e cinesi:

“*Tengono [sc. i padri Portoghesi] in Pekin una buona libreria di libri cinesi & Europei, nella quale vidi un mappamondo in lingua cinese, ma in forma quadrata, stimando questa nozione, che la lor Cina sia nel mezzo e gli altri regni quasi isole intorno.*”²¹

Questo frammento sembra suggerire che sia i libri occidentali sia quelli cinesi fossero tenuti nella stessa biblioteca, a meno che si legga come una stilistica abbreviazione per: “*una buona libreria di libri cinesi e (una buona libreria di libri) Europei”. Dalla testimonianza di Gemelli si apprende che questa ‘libreria’ conteneva anche *cimelia* cinesi, come un mappamondo cinese, che presentava il mondo in forma quadrata. Ciò non dovrebbe meravigliare, in quanto anche le biblioteche europee, compreso quelle gesuitiche, contenevano tali cimeli, incluso globi, mappe, strumenti e statue.

È superfluo dire, che i testi cinesi citati dagli autori gesuiti, viventi nella Xitang / Nantang, a cominciare da F. Verbiest (cf. *infra*) devono essere stati sugli scaffali della locale biblioteca.

- Nella **Beitang**, la residenza francese: A complemento della ‘biblioteca europea’ anche la residenza francese, chiamata Beitang aveva una raccolta di **libri cinesi**, specialmente in vista dei particolari argomenti di ricerca dei gesuiti francesi che si focalizzavano su crono-

logia, storia dell’astronomia, musica cinese, ecc. L’esistenza di una biblioteca cinese separata, in un locale distaccato all’interno della struttura - già indice di una raccolta di grande dimensione - è riportata da Antoine Gaubil, uno dei più illustri abitanti della residenza francese (tra il 1723 e il 1759) e un profondo fruitore della biblioteca, in due occasioni:

- la visita dell’inviato russo Sawa alla struttura Beitang nel 1727: “*M. Sava (...) visita l’église, les bibliothèques chinoise et européenne, etc.*”²² (‘M. Sava ha visitato la chiesa, le **biblioteche cinese e quella europea**, ecc.’).

- il terremoto del settembre 1730, su cui riferisce il 10 ottobre 1730: “*Aujourd’hui je me suis enhardi à visiter ma chambre, et les bibliothèques chinoise et européenne, avec le cabinet de mathématique. Mon 1/4 de cercle est perdu, mais le grand est conserve (...) et les livres chinois et européens; nous avons perdu tout le reste.*”²³ (‘Oggi mi sono spinto a visitare la mia camera, e le biblioteche cinese e quella europea, con il gabinetto di matematica. Il mio 1/4 di cerchio è perduto, ma il grande si è salvato (...) e **i libri cinesi e europei**; abbiamo perduto tutto il resto’).

A questa prova si dovrebbero aggiungere i titoli dei libri cinesi della biblioteca personale di Jean-François **Foucquet** (residente nella Beitang tra il 1711 e il 1720), che seconde le regole comuni della gestione delle biblioteche gesuitiche²⁴, (ri)tornarono alla biblioteca della residenza dopo che egli lasciò Pechino nel 1720, sebbene ciò sia diventato l’oggetto di una pesante disputa con il Superiore della Beitang di allora, D’Entrecolles. La raccolta cinese di Foucquet era calcolata in 1.000 o 1.100 volumi (*ce*), come sia il loro ‘proprietario’ sia D’Entrecolles segnalavano;²⁵ un iniziato come Joachim Bouvet li considerava un vero tesoro.²⁶ Egli portò in Europa la parte più grande e più rilevante dei volumi, mentre questa partenza (prematura e movimentata) fu l’occasione per fare un inventario della sua biblioteca²⁷.

Testimonianze sul Beitang per il periodo successivo potrebbero essere ricavate dalla corrispondenza di **Gaubil**, più



precisamente sulla base degli indici dei libri cinesi menzionati, nell'edizione di Renée Simon (Genève: Droz, 1970, pp. 919-921), che includono principalmente libri sui classici e sulla cronologia - astronomia, incluso alcuni dizionari di riferimento²⁸. È ancora dubbio se questi indici coprano il suo intero patrimonio di letture cinesi, e fino a che punto i suoi molti altri trattati diano una visione più completa delle sue reali letture. Questa panoramica dovrebbe essere estesa agli scritti dei suoi molti successori, fino a Cibot (cf. *infra*), Joseph-Marie Amiot († 1793), ecc.

In questo contesto, è bene, credo, supporre che la maggior parte dei libri cinesi che gli scrittori gesuiti citano o a cui fanno riferimento senza fornire una collocazione esplicita fossero in verità *di loro privata proprietà*, ed erano fisicamente a portata di mano, sia nella loro biblioteca personale sia in quella della residenza, o in quella di un'altra residenza gesuitica, con consultazione in loco, o prestito temporaneo. Ciò pone la questione sul modo in cui questi libri venissero acquisiti.

1.2. L'acquisizione

I modi in cui questi libri - compilati da cristiani o da nativi cinesi - venivano acquisiti possono essere stati vari, ma purtroppo questo aspetto è molto raramente trattato esplicitamente. Che questi libri fossero almeno parzialmente **acquistati** nelle locali librerie può apparire chiaro, ed è confermato già al tempo di M. Ricci, e successivamente ripetuto nel caso di Foucquet. Per quanto riguarda il primo, si veda il suo commento nelle *F(onti) R(icciane) N 252*:

“A questo si aggiungeva vedere che i Padri sempre tenevano qualche buon letterato delle lettere cinesi in casa et imparavano con grande diligentia di giorno e di notte, studiando le loro lettere, et a questo fine **avevano comprato molti de' loro libri**, de' quali avevano anco empito tutto lo studio”²⁹.

Si dovrebbero distinguere libri acquistati per le biblioteche generali dei collegi (residenze), e quelli acquistati da singoli gesuiti.

Per quanto riguarda il **Nantang** (Pe-

chino), disponiamo, quasi per fortuna, di una indicazione dell'ammontare di denaro speso per questi volumi cinesi, grazie all'annuale budget per il 1730 dello stesso collegio, che fa parte di una ampia serie di documenti relativi alle finanze dei gesuiti portoghesi a Pechino (*“Fundi Collegii Pekinensis tam in agris et hortis, quam in domibus anno Dom(i)ni 1730”*)³⁰. Si apprende da questi documenti che il reddito annuo da interesse (*“annui redditus”*) era 3.368 (taels); di questa somma (*“summa relata”*), 81 (taels) erano spese per la chiesa, 42 per battezzare bambini abbandonati, 36 in elemosine, 24 nella biblioteca, e 850 in vari articoli per singole persone (*“particulares”*), risultanti in un totale di 1.636 (taels). Quindi la somma spesa nella biblioteca rappresentava soltanto l'1,4% del budget di quell'anno. Questa percentuale era notevolmente simile all'1,5% che ho calcolato per la Beitang (cf. *infra*) sulla base dei dati per il 1717. Presumo che questa cifra sia stata spesa solo nell'acquisizione di libri cinesi, in considerazione della valuta cinese, e poiché i procuratori a Lisbona, Macao o Canton, e non lo stesso collegio pagavano per i libri occidentali.

Per la residenza francese di **Beitang** i libri cinesi venivano acquistati con fondi provenienti dal budget annuale della residenza, e da un particolare *“revenu de la bibliothèque”*. Il budget annuale della residenza per l'anno 1717 è conservato in un documento intitolato: *“Compte de la Maison de Peking pour l'année de Camhi 56 [cioè] 1717”* e elenca le spese per i vari aspetti della vita della residenza stessa:³¹

Receu

1° Du louage des terres 1673 t. 0 m. 8f (s?)

2° Du louage des boutiques en caches et argent 1748, t. 1.0

3° Pour le bois de l'année 55³² 52, 00

4° Pour la depense du R(évérénd) P(ère) Castorano 71

Somme totale 3698.6.5

Depensé

1° En argent pour l'usage ordinaire 1698.2.0

2° En caches estimées 1000.0
[caches = deniers chinois]

3° Pour les gratifications 559.2.0

4° Pour des livres achetés du revenu de la Bibliothèque 59.00

5° En reparations de boutique 39.50

6° Pour frais faits à Canton jusqu'au commencement de 1717 217.0.0

7° Pour accomoder le village de Leu Yuen 157.0.0

8° Pour le Tombeau du Frere Rhodes, ajouté 10.0.0

9° Pour Vam Tao Hoa 20.0.0

[c'est le nom d'un mandarin auquel on fit present de cette somme]

10° Pour quelques voyages de nos Peres 39.70

Somme totale: 3790.6.0.

Ainsi plus dépensé que receu: 102.9.5

Parce qu'on n'avoit pas placé les fonds qui avoient esté remboursés, les fonds de cette année se trouvent monter de 25618.2.0

Les fonds des particuliers y sont compris, ils montent à 3895.0.0

Presque pendant toute la dite année, il y a eu dans nôtre maison neuf à dix religieux en contant le P(ère) Castorano, 40 domestiques soit Sian congs [secrétaires chinois],³³ soit valets et un grand nombre de chevaux.

Qualunque possa essere il reale valore di queste somme, è chiaro che - in quel particolare anno - la parte dedicata all'acquisizione di libri fu soltanto 59 su 3.790 t(aels) o a malapena 1,5%, che è straordinariamente analoga alla nostra conclusione per quanto riguarda la Nantang nel 1730, dove la spesa relativa alla biblioteca rappresenta una proporzione simile del budget, cioè 1,4%. Sessanta anni dopo, nel 1778, quando François Bourgeois preparò il budget della stessa residenza francese - ora dopo la soppressione della Compagnia - questa allocazione fu significativamente ridotta dall'1,5% a un misero 0,7%.³⁴

Tra le singole acquisizioni, sappiamo - da un'osservazione di D'Entrecolles - che Jean-François Foucquet, che visse nel Beitang nella 2ª decade del XVIII secolo, accumulò la sua raccolta cinese di circa 1.000 o 1.100 'volumi' spendendo



quasi tutta la sua “*pensio annua*”³⁵ privata per comprare libri, che ricercava a Pechino e nei dintorni; alcuni cataloghi e registrazioni contabili che sopravvivono sono conservati nella BAV, su cui si veda N. Standaert, citato *supra*. Dallo stesso contributo di N. Standaert si scoprono alcuni altri ‘*catalogues de fonds*’ / cataloghi di librerie cinesi dai quali Foucquet selezionava/ordinava i suoi libri, e le sue registrazioni contabili, che indicano quali prezzi pagava per quali volumi.

Per acquisire libri cinesi i gesuiti erano perciò dipendenti dal mercato del libro cinese e dalla possibilità di accedervi, il che poteva meglio verificarsi nelle grandi città. Da un’osservazione di Jean de Fontaney nella sua lettera del 28 aprile 1704 all’assistente francese Guibert a Roma, apprendiamo anche che il facile accesso al mercato del libro cinese era stato un argomento per l’Imperatore, per cui aveva concesso ai gesuiti francesi una residenza aggiuntiva a Nanchino:

“(…) *qu’il (l’Empereur) leur (Jesuits français) a permis expressement aux Pères français de s’établir sur les ports pour retirer tous les secours qu’ils attendent d’Europe. Qu’il leur a permis en particulier d’avoir une autre maison a Nankin pour y instruire les nouveaux qui viennent, parce que c’est la ville où l’on parle mieux Chinois, et où l’on trouve plus de livres (i.e. Chinois)*”.³⁶ (… che l’imperatore ha permesso espressamente ai Padri francesi di stabilirsi nei porti per ritirare tutti i rifornimenti che aspettano dall’Europa. Che ha permesso loro di avere un’altra residenza a Nanchino per istruire i nuovi che vengono, perché è la città dove si parla meglio cinese, e si trovano più libri [cioè cinesi]).

Che fossero disponibili in (alcuni di) queste librerie anche testi cristiani cinesi, e testi la cui ‘editio princeps’ risaliva già ad un secolo prima, lo sappiamo da una serie di riferimenti dalla corrispondenza di Antoine Thomas, il quale cita la presenza di testi di Ricci alla fine del XVII secolo/ inizi del XVIII nelle librerie a Pechino (cf. i testi in JA 149, *passim*).

Anche al di fuori di Pechino e Nanchino, l’argomentazione del facile accesso agli stampatori e ai librai locali avrà giocato un ruolo importante per i gesuiti nella costituzione di parecchie altre residenze in quelle che erano ritenute ‘città dei libri’, come Suzhou, Hangzhou, ecc.³⁷

‘*Achepter*’ (i.e. “*acheter*”): ‘comprare, acquistare’ è un verbo che anche Antoine Gaubil usa, per esempio in relazione all’acquisizione di libri cinesi con ‘critiche’ ad altri libri cinesi:

“(…) *car ils ont lus bien des livres, et en particulier ceux qui ont fait comme des critiques des ouvrages et des auteurs chinois. Un de ces livres par exemple est le Ouen hien toun cao. J’ai cette année achepté plusieurs autres livres de cette espèce et la chose n’est pas si difficile que le pretend un de nos P(ères) d’ici, à qui j’ay communiqué mon dessein.*”³⁸ (… perché essi [cioè i gesuiti a Canton] hanno ben letto dei libri, e in particolare quelli che criticano opere e autori cinesi. Uno di questi libri è il **Ouen hien toun cao. Ho comprato quest’anno** parecchi altri libri di questo tipo e la cosa non è così difficile come pretende uno dei nostri P(adri) di qui, a cui ho comunicato il mio disegno).

Usa lo stesso verbo *achepter* anche, quando riferisce sui suoi tentativi di ‘comprare’ una copia di un ‘Pentateuco’ ebreo a Kaifeng (p. 53)³⁹, libri sulla storia cinese (p. 276) e altri ‘curiosi’ (p. 518).

All’interno di un contesto polemico, copie di scritti anti-cristiani erano anche acquistate **per essere ‘distrutte’**, o **ritirate** dalla pubblica circolazione. Si veda un’annotazione nel libro dei conti di De Rougemont, nel novembre 1674 (Changshu): “*Redemi tres libros perniciosos: 0-0-6-0*” / ‘Ho riscattato tre libri nocivi: 0,060 tael’ (ed. pp. 453-454). Con la stessa intenzione, i gesuiti tentarono di ‘accaparrarsi’ quante più copie possibili del *Budeyi* di Yang Guangxian, allo scopo di neutralizzare i suoi effetti negativi.⁴⁰

Parlare di acquisto significa anche parlare di **prezzi dei libri**: all’interno delle fonti gesuitiche occidentali, soltanto molto raramente sono citati i

prezzi delle pubblicazioni cinesi. In aggiunta ad alcune valutazioni generali, come il commento di Ricci sul ‘prezzo dei libri ridicolmente basso’ nel tardo XVI secolo⁴¹, costituiscono delle eccezioni specialmente i prezzi dei libri citati nel Libro dei Conti di De Rougemont⁴² e le liste di J-F. Foucquet⁴³.

A volte libri occidentali venivano anche **scambiati** con libri cinesi. Foucquet ricevette una copia del **Cou ven yuen kien** (cioè **Guwen yuanjian**, una raccolta del 1685 di testi di prosa cinese dal periodo delle ‘Primavere e Autunni’ [722-481 a.C.] fino alla dinastia Song [960-1279]⁴⁴) in cambio di una copia di Charles Reyneau, *Analyse démontrée, ou la Methode de résoudre les problèmes des mathématiques, et d’apprendre facilement ces sciences* (...), Paris: J. Quillau, 1708, 2 vols., in-4° ecc.⁴⁵

Infine, libri potevano essere anche acquisiti tramite **trascrizione** manuale (in latino: “*describere*”); questa non era una pratica rara nel tardo periodo Qing, così come nel contemporaneo mondo del libro europeo, dove copie manoscritte circolavano parallelamente alle edizioni a stampa (‘pubblicazioni da scrivano’)⁴⁶. Si vedano, per esempio, due registrazioni del libro dei conti De Rougemont, che indicano come egli avesse pagato la carta e lo stipendio del copista del suo *Ven xi pien*, cioè **Wen shi bian** (stampato tra il 1672-1675).⁴⁷

1.3. Libri cinesi consultati al di fuori del circuito gesuitico

Nella intensa cultura letteraria e libraria in Cina erano centrali le molte **biblioteche** pubbliche e private,⁴⁸ circostanza ben nota ai gesuiti e segnalata come indicazione di un alto livello culturale; ciò era già stato evidenziato da Alessandro Valignano (1539-1606), che vale la pena citare ‘in extenso’⁴⁹:

“(…) *Y tienen otros libros de historias y de verso y de otras mil diversidades, que es cosa maravillosa ver la multitud de librerías que hay por las ciudades de la China; porque como los principales son todos dados á las letras, no hazen sino componer libros cada día; y tienen libros muy curiosos, que tratan muy en particular de todas las cosas de la Chi-*



na, y de todas las minas, mercadurías y otras cosas, que hay en cada lugar della, y hasta de la diversidad de los animales, de las aves, de los peces, de los árboles, de las fructas, de las hiervas y (127) de otras mil menudencias, con las virtudes que todas ellas tienen, que es cosa muy para ver; y yo tuve muchos dellos en las manos, viendo sus figuras como las pintan, y haziendo que me declarassen muchas cosas, que tengo por escripto traducidas por buenos interpretes, ecc.” / Trad. ‘Ed hanno altri libri di storia e di versi e di altre mille diversità, che è una cosa meravigliosa vedere la moltitudine di biblioteche che ci sono per le città della Cina; poichè come le persone principali sono tutti dedicate alle lettere, non fanno altro che comporre libri ogni giorno; ed hanno libri molto curiosi, che trattano molto in dettaglio di tutte le cose della Cina, e di tutte le miniere, mercanzie ed altre cose, che ci sono in ogni luogo della (Cina), e finanche della diversità degli animali, degli uccelli, dei pesci, degli alberi, dei frutti, delle erbe e (127) di altri mille dettagli, con le virtù che tutti hanno, che è cosa da vedere: e io ho tenuto in mano molti di essi (cioè libri), guardando le figure come dipingono le figure, e facendo in modo che mi chiarissero molte cose, che ho avuto tradotte per scritto da buoni interpreti, ecc.’).

Anche Alvaro Semedo, parlando della tecnica di stampa xilografica nel suo *Imperio de la China* (1642) paragona le città cinesi, per quanto riguardo l'attività editoriale, con Anversa e Venezia:

“(…) los libros, se quedan siempre vivos en las proprias oficinas de que salen, para poderse estampar, sin nuevo dispendio de composicion, todas las vezes que se necessitare dello. Estas oficinas son tantas, que hacen parecer a Anvers qualquier ciudad: pero en la bondad no igualan a la de Venecia” / Trad.: ‘i libri rimangono sempre nelle officine dove sono stati editi per poter essere ristampati senza nuove spese di composizione, ogni volta che sarà necessario. Queste officine sono tante, che fanno sembrare qualsiasi città come Anversa; però guardando alla qualità (delle stampe) non è uguale a quella (la stampa) di Venezia’. (p. 17).

La grande produzione e riproduzione facile di libri stampati portava

alla presenza di molte biblioteche, sia private sia pubbliche. Questa situazione non cambiò all'inizio Qing, e troviamo perciò la stessa valutazione - in breve - nella lettera circolare a stampa di F. Verbiest del 1678 ai gesuiti in Europa: “Nam de omni re, praesertim morali, plurimos habent libros, et copiosas passim ostentant bibliothecas” / ‘Perchè su quasi ogni argomento - specialmente ‘moralità’ - hanno moltissimi libri, e qua e là fanno sfoggio di biblioteche molto ben fornite’⁵⁰. È possibile che questo ‘ostentare’ - una derivazione iterativa latina del più neutrale “ostendere”, riferendosi perciò a frequenti o vantate messe in mostra -, si verificasse nel corso di visite private dei gesuiti a mandarini e eruditi, a cominciare dalle biblioteche di eminenti letterati cristiani, come Xu Guangxi (1562-1633), Yang Tingyun (1562-1627), Li Zhizhao (1565-1630) ecc., nello stesso modo in cui quest’ultimi visitavano le residenze dei gesuiti, inclusa la biblioteca.⁵¹ Anche il lungo e dettagliato passaggio di Valignano suggerisce che i molti libri (illustrati) che ‘avevano a portata di mano’ non si trovavano necessariamente nelle loro raccolte cinesi, ma anche in quelle di privati bibliofili cinesi. Tuttavia, a quanto mi risulta nelle fonti occidentali non vi è nessun riferimento esplicito a queste ultime, e l’atteggiamento generale nel rendere accessibile le biblioteche private ad altri visitatori, tanto più se ‘stranieri’, sembra essere stata piuttosto negativa⁵².

Anche famose **biblioteche storiche o monastiche**⁵³ erano note ai gesuiti, e M. Martini, nel suo *Novus Atlas Sinensis* (1655) cita alcune di esse a caso, come ‘curiosità’ da visitare, come accadeva a molte biblioteche in Europa, che erano visitate nel ‘giro’ di viaggiatori europei. Martini fa riferimento precisamente a due di queste biblioteche con annessi *Musæa*, una combinazione molto ben conosciuta anche nell’Europa contemporanea.

La prima riguarda una biblioteca nella provincia di Shanxi, nella ‘*urbs Fuen cheu*’ [Fenzhou], nella ‘*civitas major Sin*’ [Xin Zhou]:

“In his (montibus) Chochang [Zhuozhang He] fluminis scaturigo est. Fana sunt nobiliora tria, ex iis unum nobilissimum, multumque olim ab ipsis regibus

frequentatum ad australem civitatis partem **Venchung** [Wenzhong] dictum, in quo **ingens adservatur bibliotheca ac Musaeum regium**, in quo multi ex vetustioribus regibus litteris ac studiis dedere operam” (p. 42)⁵⁴ / ‘In queste montagne c’è la foce del fiume Zhuozhang. Ci sono tre templi piuttosto insigni, uno di essi molto nobile e nel passato frequentato molto spesso dai re, vicino alla parte meridionale della città di Wenzhong, dove si conserva una ampia biblioteca e un Museo imperiale, in cui molti fra i re più antichi si dedicavano alle lettere e agli studi’.

Martini cita una seconda biblioteca (monastica) nella Provincia di Suchuen [Sichuan], ‘*Urbs Chunking*’ [Chongqing]:

“**Ho** [He] civitas proximum habet montem Lungmuen [Longmen], in quo idolorum magnificentissimum fuit fanum cum addita bibliotheca, quae constitit triginta millibus Sinensium librorum; dicta est **Si yuli** [Su Ruli] bibliotheca, illam enim inchoavit praefectus ita dictus” (p. 69)⁵⁵ / ‘Nelle vicinanze della città di He c’è una montagna, chiamato Longmen, in cui c’era un magnifico tempio di idoli, cui era annessa una biblioteca, che consisteva di 30.000 libri cinesi; la biblioteca è chiamata ‘Su Ruli’, come il Prefetto che l’aveva fondata’.

In nessuno di questi due casi⁵⁶, comunque, la descrizione contiene elementi che ci possano fare supporre che Martini abbia anche esaminato (men che meno usato) i volumi di queste biblioteche, ed esse vengono citate soltanto come parte delle curiosità ‘turistiche’ nell’area descritta.

Ad ogni modo, esistono riferimenti limitati e certi relativi a ricerche nelle biblioteche di monasteri cinesi. Troviamo ad esempio citata la ricerca nel 1722 (?) di una bibbia ebraica o ‘Pentateuco’, ed altri libri ebrei correlati in un tempio a Pechino e a Kaifeng: cf. A. Gaubil, p. 53; 55; 74; 78; 599⁵⁷.

Un caso eccezionale è costituito dalle biblioteche del Palazzo, fondate da Kangxi, specialmente la sala **Wuying-dian** (“**Ou Yn Tien**”), dove studiosi e dignitari cinesi e gesuiti erano ricevuti per dotte discussioni⁵⁸.



Più certi sono i riferimenti alle *biblioteche istituzionali o pubbliche*. Tra loro, F. Verbiest fa riferimento in alcuni dei suoi lavori occidentali a particolari testi conservati al di fuori della struttura della Xitang, cioè:

(a) nella *Bibliotheca Sinicae Astronomiae Restauratae*, una abbreviazione di **Bibliotheca Sinica Astronomiae (Europææ in Sina) restauratae*, cioè la biblioteca dell'Accademia occidentale, vicino la Xitang, la cosiddetta *Liju*, dove Verbiest aveva anche un impegno di insegnamento curricolare⁵⁹; vi si conservava una raccolta dei suoi 'Memoriali al Trono' (*Zoushu*); i circa 110 juan di testi cinesi tradotti, che costituivano la *Chongzhen lishu* e la *Xiyang xinfa lishu* (cioè l'Enciclopedia astronomica di A. Schall, e le sue edizioni successive).⁶⁰ Si può inoltre presumere che - in vista dell'insegnamento - fosse tenuta là anche una serie di libri occidentali sull'astronomia, incluso in primo luogo le *Tabulae* astronomiche;

(b) la *Bibliotheca Tribunalis Mathematicæ* (JA 49-V-19, f° 523 ss.), cioè la biblioteca del *Qintianjian*, con una vasta raccolta di libri cinesi pubblicati sul calendario e su problemi di osservazione, di cui parecchi provenienti dall'antichità cinese, come Verbiest conferma.⁶¹ Almeno uno di questi libri non specificati riceve un titolo, cioè: "*Declaratio originalis rerum ad calendarium spectantium*" [i.e. 'Spiegazione dell'origine delle cose che sono relative al calendario'], si può identificare come *Li shi ming yuan* di Cao Zhen'gui (1280-1367; pubblicato nel 1276, cioè 400 [non 450] anni prima dei tempi di Verbiest).⁶² Uno di questi argomenti aveva a che fare con l'*'electio dierum'* (*pu zhu*)⁶³, discusso pure in un altro titolo citato e consultato da Jacques Lefauve in loco, e conosciuto anche come *P'u zhu kiai xin* [**pu zhu jie shen*: 'Spiegazione di Dio nel calendario astrologico'], all'apparenza uno tra i libri più antichi e riconosciuti, la cui autorità Lefauve evidenzia contro gli scritti di 'indovini' più recenti ("*[h]arioli*")⁶⁴. A questa biblioteca possono essere appartenuti anche parecchi libri su argomenti relativi al calendario cinese, incluso eclissi usati / citati dai successori di Verbiest, come Antoine Thomas, Filippo Grimaldi ecc. Se anche i francesi, tra loro in primo

luogo Antoine Gaubil avessero accesso a questa biblioteca, non si può dire;⁶⁵

(c) gli *Archivia plurium Tribunalium Pekinensium*, dove le memorie di Schall ovviamente erano depositate per i loro contenuti; tra questi archivi ministeriali il più interessante era l'*Archivum Tribunalis *Astronomiæ* dove Schall trovò una copia di un libro particolare che spiegava i riti nel corso dell'osservazione di un'eclisse, con tutta probabilità lo stesso del precitato *Li shi mingyuan*:

"Verum iam a 400 annis mandarinus quidam *huius tribunalis astronomus* [i.e. Cao Zhen'gui: cf. infra] scripsit librum eruditum, in quo specificat haec omnia et assignat causam et proportionem, quam talis vel talis character significat. Atque *hunc unicum librum manuscriptum* (!) *P(ater) Adamus in archivio Tribunalis invenit*, et ex illo supradictos characteres (i.e. '*kia tse*') explicuit in Apologia, quam iam a multis annis pro calendario Sinico scripsit"⁶⁶ / 'Già 450 anni fa un certo mandarino (i.e. funzionario) di questo Ufficio Astronomico scrisse un libro erudito, in cui specifica tutte queste cose e vi attribuisce ragione e proporzione, indicata da questo o quel carattere. Padre Adam Schall trovò nell'archivio dell'Ufficio solo questo libro manoscritto, e da esso trasse la spiegazione dei caratteri sopradetti nella sua Apologia del Calendario, che ha scritto già da molti anni'.

Qui erano anche conservati gli antichi libri di geomanzia, i quali erano ancora materiale obbligatorio per i membri in carico della sezione geomantica all'interno della sezione *Lou keke* dell'Ufficio Astronomico,⁶⁷ che erano obbligati a citarli e ripeterli, come anche J. Lefauve, f° 3r. conferma.⁶⁸

Al di fuori di Pechino - Verbiest fa riferimento ai locali '*ku li*' ('archivi')⁶⁹, più precisamente a *Jining zhou* (Shandong), come il luogo dove libri (cinesi) di un missionario deceduto, cioè il domenicano Domingo Coronado († 1665) erano conservati: Verbiest scrisse una lettera al magistrato locale per chiedere il permesso per i 'suoi' missionari di 'consultare' questi libri, e - in vista di questa consultazione - comprare una casa sul posto; apprendiamo ciò

dalla reazione di De San Pascual, nella sua lettera del 4 marzo 1681, in JS 145, f° 128:

"Tengo noticia que en el *k'u li* de aquella ciudad aun ai un caxon de libros, que fueron de dicho Padre. El amparo de V(uestra) P(aternidad) que imploro esta en alguna carta para el *chi cheu*⁷⁰, o otro algun *favor mediante el qual* pueda yo visitar le, y con el fundamento del caxon de libros que esta en el *k'u li* darle noticia de alli antes aver avido yglesia, y que quiero comprar casa para tener en que morar las veses que alli fuere. Parece que este camino ba (i.e. va) bien fundado, poniendo el S(enho)r su mano y in *humanis* el auxilio de V(uestra) P(aternidad),⁷¹ a quien el S(enho)r sabra galardonar esta gracia, que yo espero, con la gracia del merito que en esto el mismo Señor comunicará a V(estra) P(aternidad), cuia vida el S(enho)r g(uard)⁷² etc.

Erano ovviamente anche libri cinesi quelli che intendeva Verbiest quando si riferisce alla ricerca di libri di matematica in Cina come pretesto per i missionari gesuiti di girare in lungo e in largo per la campagna cinese: si veda la sua lettera del 23 giugno 1685 a Filippucci:

"O que peço he 1º q(ue) V(ossa) R(e-verência) diga ao S(enho)r Argolicense q(ue) guardê o dit[t]o su piao em secreto, para q(ue) os outros vicarios e provicarios⁷² não me pidão o mesmo e o negotio se faça mais suspeito, quando *tantos Europaeos com pretexto de buscar livros de mathematica andão correndo polla China*"⁷³.

Un altro esempio, che mostra come i gesuiti nelle città minori del paese fossero 'circondati' da libri cinesi e altre attività connesse ai libri è dato da François de Rougemont:⁷⁴ nel suo Libro dei Conti troviamo molti riferimenti alla 'produzione' ("*imprimendis*") di copie di testi cristiani cinesi. Alcune copie comprate furono: il catechetico *Zhu zhi qun zheng* (ed. p. 247)⁷⁵; l'apologetico *Yue zheng* di Ludovico Buglio (p. 452-3)⁷⁶, il tecnico, cioè idrostatico *Taixi shuifa* di Sabatino de Ursis (p. 460). Anche quando Giambattista Gabiani riferisce dell'inizio dei 'processi di Pechino' (1665) - sulla base di relazioni orali e scritte dei gesuiti presenti



al processo, e successivamente nella detenzione di Canton - e sulla preparazione dei singoli gesuiti nel lasciare la loro base missionaria - libri, per la maggior parte cinesi ma anche occidentali - erano presenti ovunque, e dovettero essere nascosti, o sarebbero stati requisiti⁷⁷.

2. Biblioteche cinesi nelle residenze dei gesuiti; il lavoro coi libri

Il lavoro diretto con testi cinesi - anche quando nel tempo un corpus di strumenti di lettura prese consistenza ed era certamente a disposizione in ogni biblioteca/collegio gesuitico - non era facile, e questo non solo per ragioni puramente linguistiche, come sentiamo da qualche rara osservazione di studiosi gesuiti:

F. Verbiest - trattando principalmente libri tecnici, nonchè testi riguardanti i calendari ecc. - lamentava la mancanza di una struttura 'logica' e di ragionamento negli scritti: si veda la sua osservazione in una lettera a Filippucci del 7 gennaio 1684:

«Em quanto a explicação do *p'u chu* comum, V(oss)a R(everenci)a saiba que no Tribunal da *Mathematica* nam tem livro deposto, que trata daquellas couzas com a ordem e consequências, ou com hum enfiada de rezão a modo Europeo⁷⁸, mais os livros falão de cá e de lá como a costumão os Chinas in todos quasi os livros, p(or) via de sententias avessas e sem discurso emfiado. E os mandarins do Tribunal, que cada dia vem e lem estas couzas do *Kalendario*, uzam daquellas como às c[h]egas, e nem sabem dar rezam nenhuma⁷⁹».

Riferisce che un'altra presunta carenza ha a che fare con la **mancanza di disegni**,⁸⁰ certamente un ostacolo per comprendere le spiegazioni, che egli incontrava nelle sue pubblicazioni tecniche, aggiungendo un intero 'Liber Organicus' o 'libro degli strumenti', come supporto per la lettura del suo *Yixiang zhi*. Per questa opinione, si veda il seguente passaggio tratto dal manoscritto dell'*Astronomiae Mechanica* (1676):

“in libris antiquis mathematicorum,

qui aliquando in hoc Tribunali fuerunt, nullum reperio eorum [i.e. instrumentorum] fieri mentionem, neque vel minimam adumbrationem” / ‘tuttavia nei vecchi libri dei matematici che una volta lavoravano in questo Ufficio (Astronomico) non ne ho trovato uno che vi (ossia a questi strumenti) facesse alcun riferimento, né che presentasse il benchè minimo disegno’.⁸¹

Altre lamentele avevano a che fare con una mancanza di **strumenti di ricerca** ('*finding devices*') nei libri cinesi, come indici, sommari, ecc., al contrario di ciò che avveniva nei contemporanei libri europei -, ciò già dal Medioevo: cosa che rendeva ovviamente un processo complesso, noioso e impegnativo una semplice consultazione o lo scorrere rapidamente grandi volumi di testo, cercando una parola o un nome particolare. Questa lagnanza è espressa da Cibot, in una lettera da Pechino, del 5 novembre 1769 (giunta a Parigi il 10 luglio 1770) dopo che il suo corrispondente a Parigi, Gabriel Brotier aveva chiesto alcune informazioni botaniche da libri cinesi:

“Du reste les livres chinois **ne sont pas susceptibles des tables** qui vous épargnent tant de travail. Il faut **dévorer l'ennui de parcourir plusieurs volumes pour trouver deux ou trois endroits qu'on cherche**. Ajoutez à cela que notre bibliothèque est très mal assortie et n'a rien de complet”.⁸² / ‘Del resto i libri cinesi non sono soggetti ad avere tavole che vi risparmiino tanto lavoro. Bisogna sopportare la noia di sfogliare parecchi volumi per trovare i due o tre punti che si cercano. Aggiungete a ciò che la nostra biblioteca è male assortita e non ha nulla di completo’.

Questa è con tutta probabilità la ragione per cui il 'Doctor Leo', cioè **Li Zhi zao** (1565-1630) - nelle prime decadi del 17° secolo - selezionò i libri cinesi, che egli considerava abbastanza importanti da essere letti dai gesuiti; ecco cosa ci riferisce in merito Alvaro Semedo: “Puis il leur montrait comment étudier, en **répertorient les livres qui leur seraient le plus utiles**”./ trad.: ‘dopo mostrava loro come studiare, inventariando i libri che sarebbero stati loro più utili’.⁸³

Ritornando a Cibot: lo stesso autore esprime un serio '*tædium*' nel lavorare diffusamente con testi cinesi, nella sua lettera del 22 ottobre 1767 a Gabriel Brotier, gesuita bibliotecario a Parigi:⁸⁴

*Comme j'ai bien de la besogne devant moi et peu de loisir, en attendant votre réponse je me contenterai de **rassembler les matériaux que je trouverai sur mon chemin**; moi, qui croyois avoir tourné le dos aux sciences en venant en Chine, je me trouve force pour l'intérêt de notre mission de **suer sur des livres où chaque mot me crie que toutes les sciences ne sont que vanité***”.

Confronta questa a un'altra espressione dello stesso autore allo stesso destinatario, il 5 novembre 1769⁸⁵:

*Je lis les livres chinois comme un **laboureur pousse sa charrue, mais il le faut**; nous avons des amis qui nous jettent des planches, dans le naufrage de la Compagnie, nous ne pouvons leur témoigner notre gratitude et notre sensibilité qu'en nous occupant des misères scientifiques qui les amusent*”.

Questo lavopro coi libri cinesi non necessariamente doveva avvenire in isolamento; almeno da un riferimento - ancorché da un ambiente particolare (ossia la detenzione a Canton) - percepiamo che vi fosse una sorta di 'gruppo' che lavorava con studiosi cinesi con una diversa formazione filosofica, che aveva il compito di sfogliare incessantemente libri, necessariamente o almeno in primo luogo libri cinesi; allo stesso tempo, è una rara esplicita testimonianza dei problemi pratici relativi all'uso di dizionari cinesi e alla traduzione da una lingua all'altra. Può non essere una sorpresa che si trovi questo passaggio nell'apologia di Jacques Lefauve:

*Nobis tandem aliquando, unâ cum V(estris) P(aternitatibus) **indefessâ librorum pervolutione [ms.: et creberimâ⁸⁶] litteratorum cuiuslibet ordinis ac religionis consuetudine** concessum est rerum penetralia ingredi, et minutissima quaeque rimando dignoscere, peregrinos mores a patriis, privatorum quorundam abusus a sanis et communibus institutis, in publica potioris saltem partis professione etiamnum perstantibus*



discernere. Scimus quae voces in vocabulariis Europaeo-Sinici strictius usurpatae sint, quae vero latius, defectu proprii vocabuli Sinico respondentis, in rebus quae vel supra Sinarum captum posita, vel procul a nostro loquendi modo dissimilatae sunt, etc.” / “Infine ci fu permesso, assieme alle Vostre Patermità, nel corso di un infaticabile sfogliare (*“pervolutione”*) di libri e contatti molto frequenti con letterati di ogni ordine o religione (*“jiao”*, ossia Confuciani, Taoisti o Budisti), di penetrare nel cuore ‘profondo’ delle cose e riconoscere indagando i più piccoli (dettagli), distinguere le maniere (i.e. espressioni) straniere da quelle native, l’abuso (di parole) di alcune persone private da sane e comuni pratiche, eppure persistenti nella dichiarazione pubblica almeno nella parte più importante. Sappiamo quali termini sono usati nei vocabolari europei-cinesi in senso più stretto, quali in senso più ampio, per mancanza di una parola (europea) adatta a rispondere a quella cinese, in cose che sono situate o al di sopra dell’intelligenza dei cinesi, o sono distanti dal nostro modo di parlare”.⁸⁷

A volte si possono trovare nelle fonti altri riferimenti a dibattiti cinesi-europei su un libro cinese (in parallelo con quelli con l’Imperatore e con gli studiosi su libri occidentali): si veda, ad esempio il paragrafo successivo citato dalla corrispondenza di Foucquet, più precisamente dalla sua lettera da Pechino al Generale del 30 ottobre 1716:

“Cum ante aliquot menses eruditus ille Christianus (= ?) **vetustissimi libri fragmentum ad me afferens, quo disertè traditur verba libri canonici Chu King⁸⁸ esse verba credenda et digna fide, illumque ipsum esse librum Chang ti, id est Supremi Imperatoris sive Dei, cum, inquam, librum hunc ostendens ipsemet ex eo statim intulit, doctrinam huius libri canonici a Deo esse profectam, etc.**”⁸⁹ / ‘Qualche mese fa questo Cristiano erudito (= ?) mi portò un frammento di un vecchissimo libro, nel quale è spiegato in modo chiaro che le parole del libro canonico Shujing sono credibili e affidabili, e che questo libro fosse il libro (dello) Shangdi, ossia del Imperatore Supremo oppure Dio; quando mostrai questo libro, lui immediatamente concluse che la dottrina di questo stesso libro canonico

era “partita da Dio”.

Ritornando ora allo studio del testo stesso, vorrei riassumere le loro ‘buone pratiche’ (*“good practices”*) in questo campo, che mostrano alcune caratteristiche, che potrebbero essere confrontate a parallele osservazioni nella loro attività con testi occidentali.⁹⁰

2.1. Segni materiali di lettura

I segni maggiormente rivelatori di un uso manuale del libro consistono in indicazioni materiali, come sottolineature, segni particolari che esprimono la sorpresa, l’interesse o l’indignazione del lettore o aiutano a risalire a un passaggio che potrebbe essere particolarmente rilevante in futuro, riferimenti incrociati e annotazioni a margine o interlineari. Malgrado il fatto che la pratica di scrivere nei libri fosse fortemente limitata dai regolamenti nelle biblioteche occidentali, non sempre i lettori rispettavano questo codice, e certamente non lo fecero nelle loro copie personali, anche quando dovevano poi restituirle ad una biblioteca di una residenza pubblica o generale.

Che questa pratica esistesse anche con testi cinesi all’interno dell’ambiente gesuita lo si sa da alcune testimonianze e indicazioni in volumi conservati. Tra queste testimonianze, la più notevole è l’esplicita - ma condizionata - autorizzazione di D’Entrecolles a Jean-François Foucquet, con lettera del 15 marzo 1709, a scrivere annotazioni su suoi libri cinesi:

“Je vous permets tres volontiers de faire vos notes à la marge des livres, ou dans les endroits qui vous conviendront // (P^o414) le mieux; faites que ces notes soient lisibles pour les autres, et cela généralement sur tous vos livres chinois”.⁹¹ / ‘vi permetto molto volentieri di fare le vostre annotazioni al margine dei libri, o nel punto che meglio vi conviene; fate in modo che queste note siano leggibili dagli altri, e ciò generalmente su tutti i vostri libri cinesi’.

Indicazioni simili si possono a volte anche trovare su copie di testi conservati nella Beitang (alcuni di essi adesso scomparsi). Esse erano fatte in relazione ad un’attività di traduzione: si veda la copia della *Dialectica* di Aristotele dai

Commentarii Conimbricenses (Verhaeren, *Catalogue*, n. 1356) e la traduzione *Mingli tan*;⁹² indicazioni simili sulla copia del *De Re Metallica* di Agricola, portato in Cina da Nicolas Trigault e Johann Terrentius (Verhaeren, n. 730) furono apparentemente fatte in correlazione diretta con la traduzione cinese⁹³ (recentemente scoperta); indicazioni a matita nella copia di Andrea Pozzo sembrano corrispondere al testo della traduzione cinese.⁹⁴

Segni simili sono anche rivelatori del modo in cui i gesuiti leggevano testi cinesi: introducendo punteggiatura, inserendo ‘foglietti’ (*“paper slips”*), aggiungendo ‘inter lineas’ o ‘in margine’ la traduzione latina (italiana, olandese, ecc.) di una parola, ciò non necessariamente in relazione al processo ‘di apprendimento’, ma anche alla pratica di lettura: mi riferisco a parecchie copie di testi cinesi utilizzati intensamente da Francesco Brancati e ampiamente annotati dallo stesso gesuita, se non provvisti di traduzioni; a singole parole diffuse nelle parti cinesi del libro dei conti di François de Rougemont e tanti altri testi, con simili segni di un’attenta lettura.⁹⁵

2.2. Produzione di liste di estratti, ecc.

Da una lettura concentrata e mirata derivavano molte liste di passi scelti ed estratti, illustranti una particolare idea o l’esatto (o vari) significato di un particolare termine; questa prassi ci ricorda le procedure di lettura raccomandate ai gesuiti per la loro lettura di libri occidentali⁹⁶; queste liste erano soggette a circolare in seguito anche fuori dalla loro originale situazione, ad essere copiate ecc. Gli esempi che seguono sono sufficienti a dimostrare l’importanza di questa pratica di lettura.

Prospero Intorcetta (1625-1696) selezionò una serie di ‘**portenta**’ naturali presi da ‘*litterae publicae*’ pubblicate nella Città Corte, molto probabilmente da identificarsi come giornali cinesi, nella *Compendiosa narratione*, p. 38 ss. (cf. *infra*).

Francesco Brancati (1607-1671) raccolse a Canton **17 note da dizionari e testi cinesi**, che furono usati da Prospero Intorcetta nel suo *Testimonium de Cultu Sinensi*, datum anno 1668, Paris,



1700, pp. 65-138; si veda la fine di questo lungo passaggio (p. 138):

“(…).*Hactenus R(everendus) P(ater) Franciscus Brancatus; cuius septemdecim notas si accurate legere voluerimus, in iis profecto inveniemus fundamenta et rationes, quibus fere omnia dubia, quae circa ritus Confucianos et defunctorum contra praedecessores nostros insurrexerunt hodieque contra nos insurgent, facili negotio resolvamus*” / ‘Fin qui Rev(erendo) P(adre) Francesco Brancati; se vogliamo leggere accuratamente le sue 17 ‘note’, vi troveremo certamente fondamenti e ragioni, con cui potremo facilmente risolvere tutti i dubbi che sono stati sollevati sui riti di Confucio e per i defunti contro i nostri predecessori (gesuiti), e oggi contro di noi’.

Adam Schall von Bell (1592-1666) gettava uno sguardo tra i **calendari cinesi**, ecc.: fu sulla sua lista, che Dominique Cassini e Jean de Fontaney si basarono nel corso dei preparativi per la ‘missione’ dei gesuiti francesi.⁹⁷

Jean Valat (1614-1696) inviò una **selezione di passaggi da libri cinesi**, per provare il significato neutrale di alcuni caratteri cinesi: cf. F. Verbiest, in una lettera del 28 marzo 1686 al Superiore Filippucci⁹⁸:

“*Eu aqui fez copiar <...> os papeis e livros kiao [jiao]*⁹⁹. Somente reparo sobre a mudança das letras sobre as taboinhas¹⁰⁰, sobre aquellas **xyn guei**¹⁰¹ por q(ue) os nossos p(adre)s antigos, como pouco antes nos tinha escrito o P(adre) Gabiani (por amor que o Bazilitano¹⁰² em Kiam Nim¹⁰³ quiz fazer a mesma mudança, ma[i]s a deixou de fazer, persuadido do P(adre) Gabiani) estes dous Padres antigos deixarão estas e outras de **xyn guey**), e o P(adre) V(ice) Provincial P(adre) Juan Valat, sendo avizado da mudança que o Bazilitano intentava, **mandou huma carta con 10 ou 12 exemplos tirados dos livros Sinicos**, demonstrando que a letra Sinica **xyn** não só significa ‘espírito’ etca.; tem 10 ou 12 discursos o applicoens [in]differentes etca. V(ossa) R(everência) diz com muita razão que <...> afferado a o q(ue) os padres antigos nos deixa<rão...> que t(am)bem neste ponto se pode <...>

co(m) os mesmos¹⁰⁴.

Kilian Stumpf (1655-1720): la sua apologia intitolata *Tractatus contra ‘Historiam Cultus (Sinensium)’ Pekino submissus 1701*” (ms. in ARSI: FoGes. 724/6) contiene un’interessantissima **lista comparativa di Proverbia** cinesi (presentati solo in trascrizione), offrendo per ognuno una particolare espressione in tre versioni socio-linguistiche: “plebs” - “literati” - “Libri Classici”¹⁰⁵. Il testo contiene inoltre dei passaggi presi dai libri *Hu kim sive ex Commentario Xam xu ta çiven*, cioè *Shujing* e i commentari intitolati *Shangshu daquan*; *Xi kim sive ex commentariis Kien pen xi ki(m)*, cioè *Shijing* o il suo commentario dell’Accademia Imperiale, *Jian ben Shijing*¹⁰⁶, e *Xi kim ta çiven*, cioè *Shijing daquan*. Un testo cinese scritto a mano è allegato al testo ms latino a p. 23, con il titolo: “*Textus aliqui eorum, qui vulgo athei habentur, et hinc Latine versi sunt*”. Tali liste, come i già citati ‘proverbia’, provano che l’autore avesse accesso ad un ampio spettro della tradizione linguistica cinese, che sfruttò all’interno nel contesto della sua apologia contro Charmot. La sua apologia è anche interessante, in quanto prende a prestito - allo steso modo dei testi di Filippucci - simultaneamente da fonti cinesi ed occidentali, queste ultime rappresentate da Daniele Bartoli, Athanasius Kircher, Niccolò Longobardo, Giovanni Maffei, Alvaro Semedo, e Tommaso d’Aquino: una combinazione di riferimenti/citazioni occidentali e cinesi come espressione di un doppio - e simultaneo - uso di biblioteche occidentali e cinesi a portata di mano, in questo caso nel Beitang, probabilmente completato con testi che egli consultò nel collegio Nantang¹⁰⁷.

Qui si dovrebbe aggiungere la raccolta **Summarium Novorum Authenticorum Testimoniorum tam Europæorum quam Sinensium, novissime e China allatorum** (...), Roma, 1703, un repertorio o testo di riferimento con frammenti tradotti da opere classiche cinesi.

Di incerto periodo è l’anonima lista, intitolata “*Extracta ex libris Sinicis*”, che ho trovato in ARSI, FoGes. 723/10. È con tutta probabilità una copia, fatta a Roma e fornisce una intera serie di passaggi da testi cinesi, con un riferimento

piuttosto provvisorio al tomo (volume) o capitolo, che è una chiara indicazione che i riferimenti furono presi direttamente da una copia a portata di mano. Le opere usate come fonti sono:

> il Rituale **Ta mim hoei tien**: tomi 86; 87 (per la definizione “**xin**”); 91 e 96; = *Daming huidian*: ‘Istituti del Grande Ming’, ossia raccolte di documenti che espongono il modo di operare dei principali organi di governo, le loro procedure amministrative, ecc.¹⁰⁸

> **Xi kim**, tomi **Cheu çum** e **Siao ya**; capitolo **Yu kum**; **Xam çum** = **Shijing** (‘Libro delle Odi’), capitoli **Zhou gong** e **Xiao ya**, **Yu gong** e un titolo fino ad ora non riconosciuto;

> **Ven hien tum kao**, tomi 94 e 96; = il già citato Song **Wenxian tongkao**, una ‘Analisi comprensiva di Letteratura’; usata anche da A. Gaubil¹⁰⁹; cf. **Qun shu kao** citato da Verbiest;

> **Su xu mum yu**, tomo **Chum yum (yin?)**; cioè uno dei quattro Libri (“*Si-shu*”), più precisamente **Sishu mengyin**, di Cai Qing (1453-1508)¹¹⁰; il libro *Zhongyong*;

> Dr. **Kiu**, autore di **Kum miao li yo kao**, tomi 2 (p. 53), 3 e 4; = Qu Jiushi (1546-1617), **Kongmiao liyue kao**, 1609: ‘Memoriale dei Riti e delle Cerimonie’;

> (Confucio), **Li ki**, cap. 5; 9; 10; 11; 13; 24; 30; = **Liji**: ‘Il Libro dei Riti’;

> **Y li**, tom. 8, cioè **Yili**, uno dei tre libri di rituali confuciani (sanli 三禮);

> Mencio, tom. 12; lib. 1 cap. 4.

> Dott. **Lieu**, autore di **Simli ta çiven**, tom. 121, p. 16; 21, cioè apparentemente **Xingli daquan** (1415), una specie di sintesi delle conoscenze neo-confuciane, per la maggior parte attribuita a Hu Guang¹¹¹.

Un valore addizionale hanno le liste di Fouquet, che fece - come tecnica lavorativa - **liste comparative** di estratti da autori cinesi ed occidentali compilati in un “*cahier*”, in due colonne, concernenti la teodicea / “*l’existence de Dieu*”, in cui “*sentimens*” di Fénelon erano giustapposti/confrontati con estratti cinesi: “*Ce parallel mérite d’être perfectionné; sans le livre de Mr. Fénelon, ie ne puis finir ce que i’ai commence*”¹¹²/ ‘questo parallelismo merita di essere perfezionato; senza il libro del Sig. Fénelon, non potrei finire ciò che ho cominciato’.



De Prémare elencò una serie di riferimenti all'opera di **Liu Ning** (1625-1715), che a suo parere confermava le sue convinzioni figuriste: per le liste, si vedano "*Selecta quædam vestigia præcipuorum Christianæ Religionis Dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*" (BnF Ms. fr. 2230); "*Antiqua traditionis selecta vestigia ex Sinarum monumentis eruta*" (ASJP, Fonds Brotier vol. 121 e 103¹¹³) e "*Vestigia nonnulla ex Sinicis monumentis accurate eruta et in Europam missa*" (BM Nimes, ms. 531)¹¹⁴.

Questo genere di liste era ben noto alla tradizione europea, e era chiamato '*florilegia*' o '*adversaria*', a seconda se l'autore di queste note fosse una persona esterna (un segretario, un assistente, o un '*amanuensis*' / trascrittore) o il lettore stesso; d'altro canto, anche nella tradizione letteraria cinese tali precedenti erano prodotti, circolanti sotto la dizione '*lei shu*': 'Enciclopedia' (v.s.)¹¹⁵. Dalla ricerca di Wu Huiyi apprendiamo che alcune produzioni (manoscritte) gesuite sembrano riflettere l'uso di questa tipologia di materiali.

In aggiunta, liste simili di massime confuciane sono ancora nella Biblioteca dell'Università di Leida¹¹⁶, là pervenute non da fonti gesuitiche, ma da Batavia e dalla comunità locale cinese.

2.3. Riferimenti testuali, citazioni, commenti, ecc.

La situazione più facile da interpretare si verifica quando libri/titoli di libri cinesi sono esplicitamente citati o riportati in scritti occidentali (per la maggior parte in latino), inseriti in caratteri scritti a mano o romanizzati. Nelle versioni a stampa, i caratteri vengono omessi - per ovvie ragioni tecniche - o sostituiti da puntini (**); invece, l'inserimento del frammento in versione romanizzata era un caso di intertestualità interlinguistica: la citazione (accompagnata o meno da un completo apparato numerico di riferimento) rimane un elemento estraneo nel contesto del linguaggio occidentale in quanto nessuna interconnessione sintattica era possibile.¹¹⁷

2.4. Traduzioni

Tradurre è certamente il modo più completo e approfondito di leggere un testo, poiché il processo di lettura è più lento, il significato di ogni parola viene considerato con concentrazione e ponderato costantemente sia nella fonte, sia nella lingua di destinazione in quel particolare contesto. In aggiunta, gli studi sopra citati (v. 2.2. e 2.3) erano a volte anche passi preparativi per una traduzione di testi particolari. Traduzioni occidentali nel senso proprio della parola da opere cinesi (libri; testi; documenti) non sono molto numerose e fino alla metà del XVIII secolo sono tutte realizzate da autori gesuiti: i testi che venivano scelti per essere trasmessi in Europa erano tutti nel campo della cartografia,¹¹⁸ della medicina e farmacologia (da Michael Boym a Pierre-Martial Cibot)¹¹⁹, i Classici¹²⁰, '*arts et métiers*' (Dentrecolles, tra gli altri; cf. Wu Huiyi), i Riti cinesi e altri usi nel genere militare e coreografico (Amiot); testi strettamente letterari solo raramente suscitavano qualche attenzione (poesie; una tragedia ...).¹²¹

Cosa fu tradotto tra i titoli cinesi e perché, nonché quali furono i metodi usati, sono questioni che meritano una trattazione separata: si veda il capitolo sui gesuiti - traduttori tra Europa e Cina.

2.5. L'applicazione di sussidi per i testi cinesi

Per una corretta comprensione di testi complessi (tecnici o filosofici), specialmente quelli composti da eruditi (ossia autori con una più profonda e estesa conoscenza della tradizione letteraria), e nel corso della traduzione o composizione di testi originali, certamente sorsero molti problemi lessicali e idiomatici; questo induceva a prendere in prestito alcuni termini stranieri, ma per la maggior parte a sostituire il termine cinese con una parola già esistente nella lingua di destinazione (per lo più latino), la quale acquisiva così un 'nuovo' valore semantico¹²². Tuttavia per la scelta del termine più adeguato possibile nella lingua di destinazione l'autore doveva avere una profonda conoscenza della lingua d'origine; per questo motivo egli necessitava del supporto (a) dei 'letterati-convertiti' cinesi¹²³, e (b) di strumenti linguistici.

Per quanto riguarda quest'ultima categoria: dalle prove a mia disposizione, vi fu - al di fuori delle grammatiche - solo un tentativo di fare un lavoro lessicale uniforme e 'collettivo', che era destinato ad essere stampato ma fallì: secondo una rara informazione trovata nella corrispondenza di Ferdinand Verbiest, di questo lavoro fu incaricato Christian Herdtrich - uno del gruppo dei traduttori del *Confucius Sinarum Philosophus* - ed era quasi ultimato in forma manoscritta nel 1684, quando l'autore morì:

"*P(ater) Christianus (i.e. Herdtrich) (...) in idiomate et litteris Sinicis egrægie erat versatus. Quâpropter omnes V(ice-)Provinciae moderatores vocabularii Sinici revisendi et emendandi curam Patri commiserant; iamque novum vocabularium Latino-Sinicum Pater pr(a)elo paratum habebat, quod brevi tamquam opus posthumum in lucem prodibit*" / "Padre Christian Herdtrich (...) era ben esperto in lingua e caratteri cinesi. Perciò tutti i moderatori della Vice-Provincia (cinese) avevano affidato la revisione e la correzione del vocabolario cinese al padre, e già era pronto per la stampa il nuovo vocabolario latino-sinico, che uscirà fra poco come un'opera postuma".¹²⁴

Da questo testo, si evince che Herdtrich partì da preesistenti dizionari latino-cinese - visto che partiva dal latino utilizzò in primo luogo opere realizzate da gesuiti in cinese - e la sua procedura fu quella di 'rivedere e correggere' ("*emendandi*") questo (o questi) modello(i). Non ho nessuna informazione su ciò che accadde al manoscritto, che apparentemente non fu mai stampato: secondo Louis Pfister, era stato annunciato da Couplet nel 1682 (ossia due anni prima della citata testimonianza da Verbiest) come imminente¹²⁵; questo potrebbe confermare il riferimento di Verbiest, ma non è stato possibile verificarlo¹²⁶. A questo contesto appartiene inoltre il titolo cinese *Wen zi kao* ["Ricerca sui caratteri"].

Gli altri strumenti dovrebbero essere distinti in dizionari monolingua cinesi, e strumenti bilingue:

a. Strumenti lessicali cinesi per la-



voro personale, o lavoro all'interno della locale comunità gesuitica. Esempi sono:

Cu guei, cioè **çu guei** = **Zihui**, citato, per es., a Canton da Francesco Brancati (cf. *supra*);

Hai pien, cioè **Hai pian**: tradotto come "Oceano": con 60.000 caratteri, ridotti per comodità degli occidentali a 6.000¹²⁷;

Eulh-ya, cioè **Erya**, uno dei tredici classici 3° sec. a.C.: Mathews, 275): "qui date de plusieurs siècles avant l'incendie des livres"¹²⁸.

Chim çu tum, i.e. **Zhengzi tong**, un dizionario cinese con 33.549 entrate (1662)¹²⁹.

b. **'Vocabolari' sino-europei e europei-cinesi** e strumenti di traduzione, liste di parole tradotte o vocabolari formali o informali, prodotti da singoli missionari gesuiti. Si può fare riferimento ai dizionari compilati da Matteo Ricci ("Calepinum Europæo-Sinicum"); Nicolas Trigault ("Vocabularium Sinicum"); Alvaro Semedo ("duplex [cioè portoghese-cinese e viceversa] dictionarium longe exactissimum"); Gaspar Ferreira; Manuel Dias; Gabriel de Magalhães; Antonio Diaz ("Diccionario de lengua Mandarina"); Julien-Placide Hervieu (Lat.-Sin.); Dominique Parrenin ("Petri Daneti Lexicon Latinum-Sinice"); Florian Bahr ("Deutsch-Chinesisch"); Luigi Cipolla¹³⁰.

Nello studio del corpus cinese, si preferivano dizionari compilati da madrelingua cinesi, mentre gli elenchi di parole prodotti dai missionari erano riservati per leggere le proprie produzioni, questo secondo le parole di Augustin von Hallerstein¹³¹:

"Chinese dictionaries, which give translation of Chinese words into Latin, or in any other European language, are very rare and deficient. None of them has been perfect enough to merit printing and to justify the necessary expenditure. Those which we were using in the first years after our arrival, were either left by our predecessors, or we composed them ourselves with infinite effort. However, even those were not particularly useful, except in the first two or three years, for reading and understanding some easy books on Christian doctrine, which were composed by our Fathers. In order to read more

difficult Chinese books and particularly their classics, we are using Chinese dictionaries which explain their characters in Chinese language, but in a simple way, similar to Latin dictionaries of Stephens, Nizolius etc." /trad.: 'Dizionari cinesi, che forniscono la traduzione di parole cinesi in latino o in qualsiasi altra lingua europea, sono molto rari e incompleti. Nessuno di essi si è dimostrato così perfetto da meritare di essere stampato e giustificare le spese necessarie. Quelli che utilizzavamo nei primi anni dopo il nostro arrivo (in Cina), erano o lasciati dai nostri predecessori, o composti da noi stessi. Comunque, anche quelli non erano particolarmente utili, salvo nei primi due o tre anni, per leggere e comprendere alcuni semplici libri sulla dottrina cristiana, che erano composti dai nostri Padri. **Per leggere libri cinesi più difficili e particolarmente i loro classici, stiamo usando dizionari cinesi che spiegano i loro caratteri in lingua cinese, ma in una maniera semplice**, simile ai dizionari latini di Stephens [i.e. il francese Robert Estienne], Nizolius ecc.'.

2.6. *Lettura incrociata: libri cinesi e occidentali messi fianco a fianco e confrontati*

Questo utilizzo dei dizionari, sia monolingua che bilingue, è soltanto un esempio del trattamento dei testi da parte dei gesuiti in un contesto interlinguistico. Abbiamo già incontrato altri esempi di **lettura comparativa**, per esempio nel caso di Jan-François Fouquet, il quale compilava liste contrastive di opinioni sull'esistenza di Dio, giustapponendo in due colonne citazioni cinesi e altre, prese dall'autore francese De Fénélon.

Ciò accadeva anche in vista della **identificazione** di dati (termini, ecc.) da una tradizione con le loro controparti nell'altra, per esempio nel campo della **botanica** e della **'materia medica'**, quando era necessario identificare le piante (per la maggior parte medicinali) cinesi con piante note nella tradizione europea, in questo caso rappresentata da Plinio, Dioscoride Pedacio e Mattioli e il suo commentatore¹³². Che in questo campo della botanica cinese l'autorità di Plinio fosse ancora forte nel XVIII secolo lo si apprende da P.-M. Cibot,

nella sua lettera del 5 novembre 1769 a Gabriel Brotier: "J'ai eû occasion cette année de consulter Pline (nous avons ici les deux éditions du p(ère) Hardouin) sur quelques plantes **et je les ai trouvées décrites très exactement, mais défigurées dans nos botanistes modernes qui prétendent bien les mieux connoître** (...).¹³³

Nella seconda metà del XVIII secolo, Amiot confrontò¹³⁴ la preparazione cinese di particolari medicamenti con quella europea, rappresentata nella *Pharmacopea Tubalense chimico-galenica. Parte 1^a-2^a*, Lisboa Occidental: A de Sousa da Silva, 1735; *Parte Terceira*, Lisboa: J. da Silva da Natividade, 1751 (pubblicata da Mauricio da Costa), il più eminente farmacologo del Portogallo del XVIII secolo.

Un confronto simile e sistematico di fonti europee e cinesi accadeva anche nel campo della **storiografia**, come è stato abbondantemente dimostrato da N. Standaert¹³⁵. Più sorprendente potrebbe essere il fatto che, secondo Cibot e i suoi colleghi parecchi passaggi da testi cinesi si dimostrarono adatti per la spiegazione di **passaggi biblici**, che erano rimasti non spiegati dall'esegesi tradizionale europea:

*Les anciens livres chinois, les moeurs, les usages, les lois etc. de cette ancienne nation expliquent aussi bien des endroits des divines écritures que les commentateurs européens entendent que médiocrement et souvent point du tout. A cette occasion, mon Révérend Père, je vous ferai la confidence d'un projet (...). Il y a 2 ou 3 ans que, frappe du jour que répandent les livres, moeurs etc. des Chinois sur bien des textes qui bien m'avoient autrefois embarrassé et sur lesquels je n'avais trouvé que des phrases dans les meilleurs commentaires, je conçus qu'on pourrait rendre un vrai service à la religion en rassemblant avec méthode tout ce que l'on peut tirer de la Chine pour faciliter l'intelligence des Livres Saints (...).*¹³⁶ / "Gli antichi libri cinesi, i costumi, gli usi, le leggi, ecc. di questa antica nazione spiegano molto bene dei passaggi delle scritture divine che i commentari europei comprendono soltanto mediocrement e a volte non del tutto. In questa occasione, mio



Rev. Padre, vi faccio la confidenza di un progetto (...). Sono 2 o 3 anni che, colpito dalla luce che diffondono i libri, i costumi ecc. dei cinesi su alcuni testi che mi avevano altre volte imbarazzato e sui quali non avevo trovato che poche frasi nei migliori commentari (europei), ho concepito che si potrebbe rendere un vero servizio alla religione raccogliendo con metodo tutto ciò che si può ottenere dalla Cina per facilitare la comprensione dei Libri sacri (...).

Di conseguenza, testi cinesi venivano anche consultati per l'ermeneutica di classici europei, come **Omero** e **Platone**:

*Attendez-vous à voir un de nos lettrés du Collège Imperial [a Pechino] vous envoyer une dissertation pour expliquer Homère et Platon d'après Confucius*¹³⁷. / 'aspettatevi di vedere uno dei nostri letterati del Collegio Imperiale inviarvi una dissertazione per spiegare Omero e Platone secondo Confucio'.

Classici cinesi decisivi per l'ermeneutica di classici europei e la Bibbia: questo sembra il punto finale di una cultura di intertestualità interculturale (e, in Cina, *ipso facto*, interlinguistica); allo stesso tempo, mostra la grande volontà degli eruditi gesuiti di 'appropriarsi' anche delle tradizioni cinesi, cercando di integrarle all'interno della prospettiva delle tradizioni europee e bibliche.

2.7. Contesti polemici

La maggior parte degli esempi di indagini linguistiche/terminologiche - di cui si trova traccia nelle liste preparatorie di estratti e dizionari - non erano semplicemente ispirati da preoccupazioni filologiche, ma avevano scopi **esegetici** e **polemici**. In effetti, ricercare il significato 'originale' di un termine nei testi classici (cinesi) era una pratica necessaria (sebbene limitata ad alcuni specialisti) e mirava a contrapporsi a criticismi esterni (incluso gesuiti ecc.), dimostrando con materiale nativo che particolari **termini** (come "**pu zhu**" / Lat. '*electio dierum*', i.e. 'scelta' di giorni propizi / non propizi) o **pratiche** (per esempio bruciare denaro per il defunto, ecc.) - invece di essere un ostacolo per

la conversione - non avevano all'origine nessun significato superstizioso. Grazie alla stessa 'tecnica' di ripristino, essi difendevano anche alcune **posizioni** gesuitiche all'interno della società cinese, come la presidenza ("*Præfectura*") dell'Ufficio Astronomico (*Qintianjian*) a Pechino: antichi testi specializzati come quelli citati da Verbiest - che si riferiscono a un '*Declaratio originalis rerum ad calendarium spectantium*', ossia al **Li shi ming yuan** di Cao Zhen'gui (1280-1367) pubblicato nel 1276 - dimostrerebbero che anche un aspetto come l'*'electio dierum*' nell'almanacco non aveva originariamente significato superstizioso.

Scrivere un'apologia richiedeva perciò da parte dello '*scriptor*' polemist gesuita una lettura molto attenta dell'invettiva e dei suoi riferimenti (espliciti o impliciti) o, nel caso in cui l'avversario ('*adversarius*') usasse testi autorevoli cinesi per corroborare i suoi attacchi, la necessità di verificarli meticolosamente, comparando le 'citazioni' con una **copia a stampa autentica**: queste supposte citazioni testuali da parte degli scrittori anti-gesuiti venivano in effetti abbreviate, non raramente intenzionalmente, o venivano citate arbitrariamente, troncate o manipolate in altro modo; perciò il ritorno ai testi base nella loro forma 'originale' era spesso un'utile, anzi obbligatoria tecnica di confutazione. In questo contesto si parla fino ai primi del XVIII secolo in Cina del 'metodo di F. Verbiest': questa è almeno l'opinione di un autore sconosciuto del 1708, che difendeva lo **Sheng jing zhi jie** di Manuel Diaz, contro i suoi critici:

"Eandem methodum, quam in Explicatione Propositionum Patris Verbiest hinc observabo: 1. Litteris Sinicis apponam singulas propositiones, prout sunt in libro impresso; 2° versionem uniuscuiusque propositionis; 3° eas a censuris immunis probabo" / 'Osserverò qui lo stesso metodo di Padre Verbiest nella sua 'spiegazione delle proposizioni'¹³⁸: I. aggiungerò ai caratteri cinesi la proposizione individuale, nello stesso modo nel quale compaiono nel libro a stampa; II. (aggiungerò) la traduzione di ogni singola proposizione; III proverò che (queste proposizioni) sono scevre da censura¹³⁹.

Secondo una convinzione ampiamente diffusa - che aveva le sue radici nei metodi filologici classici occidentali - la più **pura** forma di un testo doveva trovarsi nella versione **più antica** del testo, o la copia più antica rintracciabile: questa era, per esempio, la convinzione di Philippe Couplet, nel caso dei testi confuciani. Perciò, in casi critici varie copie venivano raffrontate l'una con l'altra, allo scopo di 'ripristinare' la versione o il significato originale, o di distinguere tra vari titoli omonimi. Tra i molti esempi disponibili, faccio riferimento a un passaggio in una lettera da Andrea Lubelli del febbraio 1685 a F. Verbiest, riguardo a differenti versioni dello stesso passaggio in due copie del **Ta ke ven**, cioè **Dake wen**:

*"Tambem escreve o P(adre) João Yri-goyen que o S(e)nhor Bispo Basilitano¹⁴⁰ lhe tem apontado 2 lugares no libro **ta ke ven**¹⁴¹, os quaes envio nesso papel aqui acrecentado. Eu busquei aqui n(o) **livro original do mesmo Chu vi chum**¹⁴², e não achei nada que com<....>. Cuido q(ue) o Senhor Basilitano haveria visto outro **Ta ke ven**, que hum Sun (?) hui¹⁴³ de Kiam Sy teve correcto erradamente, que tinha muitos erros, e abrio taboas¹⁴⁴. O P(adre) Andre Lubelli mandou emendal-os por hum letrado em Su cheu¹⁴⁵, o qual tambem nam acertou no emendar, e assim o P(adre) Lubelli então ordenou q(ue) se guardasse e observasse o antigo ex[s]emplar original do **Chu vi chum**, de sorte q(ue) estos erros não estam em livros <.....> aprobados, o qual avizarà deste ao Illustris(sim)o Basilitano, que <.....> ter ordens de Roma de borrar estes lugares »¹⁴⁶.*

È per lo stesso scopo che liste di passaggi furono redatte (come nel caso già citato di Jean Vallat e altri Padri come Francesco Saverio Filippucci, autorità riconosciuta) e consultati.

Infine, un altro metodo di certificazione / confutazione consisteva nel **tradurre** un particolare passaggio, allo scopo di 'fissare' non soltanto la forma corretta di un testo, ma anche una certa comprensione / interpretazione dello stesso, accompagnata dagli argomenti per confermare che questi passaggi - quando letti in quel modo - erano definitivamente scevri da motivi di



criticismo. Questi testi che confluirono nella grande compilazione di Jean-Baptiste Du Halde (1736; 1727) dopo essere stati accuratamente filtrati, furono tradotti per confutare, nel miglior modo possibile, l'opinione che i cinesi fossero 'ateisti', come alcuni filosofi francesi come Eusèbe Renaudot (1646-1720) e Nicolas Malebranche (1638 - 1715) avevano sostenuto, ciò anche in vista delle discussioni sulla 'questione dei Riti' nel corso delle vigenti sessioni della *Congregatio de Propaganda Fide* a Roma.¹⁴⁷

Le situazioni qui descritte presupponavano una intensa interazione tra il lettore gesuita e il testo cinese sul suo tavolo, un confronto, che fu a volte vissuto come difficile e noioso: si veda la sopracitata osservazione di Cibot. Ma questo fu anche l'impegno di Ludovico Buglio contro il *Budeyi* (1664) di Yang Guangxian, confutato nel suo *Budeyibian* (1665), e contro il suo *Pi xie lun* (1658), confutato dal *Tian xue chuan'gai* di Buglio (1663). Non c'è differenza tra questa confutazione di un testo cinese, e la confutazione da parte di Kilian Stumpf della *Historia Cultûs Sinensium* (...), Colonia, s.n., 1700, 2 vol., in-8° di Nicolas Charnot nel suo ms. *Tractatus contra Historiam cultus (Sinensium), Pekino submissus 1701*, che non fu in effetti mai pubblicato.¹⁴⁸ La tecnica di confutazione dei gesuiti in Cina con testi cinesi corrisponde perciò esattamente alla pratica corrente delle tradizioni polemiste occidentali dell'epoca, ben nota e padroneggiata dagli 'scriptores' gesuiti. Questa stessa esperienza professionale portò numerosi gesuiti a citare da testi cinesi con riferimenti numerici più o meno precisi a volume, capitolo e/o pagina, indicati nel testo in modi differenti.

Conclusioni

Dopo il loro arrivo in Cina, i gesuiti europei - 'alumni' dei collegi gesuiti europei e profondamente impregnati dei contenuti e dei principi dell'educazione tardo-umanistica fornita all'interno della 'ratio studiorum' (1599) - vissero per decenni in un contesto culturale completamente differente, in cui 'educazione', 'apprendimento' e 'cultura del libro' erano praticamente i soli aspetti

riconoscibili. Questo riconoscimento fu espresso in una serie di trasposizioni lessicali - occasionali o stabili - rappresentanti allo stesso tempo una specie di 'appropriazione', come l'applicazione sistematica di vocaboli dal programma di educazione umanistica contemporanea al corrispondente curriculum cinese ('*literatus*, *baccalaureus*, *doctor*..), la 'romanizzazione' di parole per i corpi istituzionali cinesi (*Tribunal*; *Praefectus*, etc.), il confronto di Confucio con Seneca, e, in generale, in confronto della colta Cina con il '*Musæum*' dell'ellenistica Alessandria, l'assoluto apogeo delle biblioteche greco-romane.¹⁴⁹

Dalle prove raccolte e qui presentate in selezione appare chiaro che, almeno nelle residenze/collegi principali, così come in situazioni critiche (conferenza di Canton, 1665-71), gli studiosi gesuiti erano ben equipaggiati con libri cinesi, in volumi individuali o parte di raccolte parallele. Le stesse prove li mostrano occupati a maneggiare ("pervolvere", ecc.) questi testi, pagare per acquistare nuove copie, trascrivere altri, restaurarli, ecc. La presenza di libri cinesi direttamente a portata di mano - all'interno delle aree gesuitiche e probabilmente fino ad un certo punto in altre raccolte 'esterne' cinesi, istituzionali e private - facilitava, quando necessario, una ampia lettura e consultazione, che in alcuni casi favorì la nascita di veri e propri scrittori 'professionist' / "scriptores" (Buglio; Verbiest; Filippucci; Stumpf). Ciò avvenne malgrado l'irritazione ("l'ennui"; "taedium") occasionale attribuita da vari lettori alla mancanza di indici, di illustrazioni appropriate e di una struttura logica nei libri cinesi. Il lavoro dei gesuiti con libri cinesi consisteva in differenti attività: dall'annotazione, alla selezione di brani scelti, dalla preparazione di liste di esempi, alla traduzione (in molti gradi di precisione e completamento rispetto al testo originale), ecc. Tutto questo dimostra una lettura attiva di questi libri, in un ampio spettro di campi, con l'ausilio di assistenti di (assistenti e) sussidi di lettura, come dizionari per la traduzione. In quanto tale, non emerge nessuna differenza significativa nelle loro pratiche filologiche con i libri cinesi, incluso il raffronto reciproco tra copie o edizioni differenti, la ricerca di una lettura autentica, la discussione di parole antiche o tecniche

sulla base di dizionari o liste di passaggi selezionati, il controllo dell'esatta formulazione delle citazioni, ecc. In un contesto polemico con scrittori anti-cristiani o anti-gesuiti essi venivano provocati e dovevano 'smascherare' false versioni di testi e false opinioni sparse in tutta l'Europa, nonché a difendere particolari idee. In tal modo gli 'scriptores' gesuiti dimostrarono verso i testi cinesi la stessa meticolosità, o, in altri termini, rispetto e senso di accuratezza per la forma e il significato, che avevano appreso e praticato nella tradizione controversista occidentale.

In queste operazioni i testi occidentali e cinesi e libri, nonché i libri a stampa venivano utilizzati *simultaneamente*, in una prospettiva interculturale vera e propria: nel preparare liste comparative di opinioni occidentali e cinesi (Fouquet); nell'usare testi cinesi per chiarire autori biblici e classici occidentali (Cibot); nel cercare di identificare piante e medicine cinesi con le loro controparti europee, consultando per esempio Plinio e Mattioli, e confrontandoli con materiali cinesi e - in generale - usando una *intertestualità bilingue*, come nel caso di Filippucci e Stumpf, con Kircher ecc. nello stesso contesto come Confucio. Questo costituisce la prova perfetta di come entrambe le tradizioni filologiche, sovrapponendosi l'un l'altra, venivano composte e incrociate a vicenda, in primo luogo nel corso delle loro attività di studio (polemisti, ecc.) all'interno delle biblioteche gesuitiche, che erano in verità il terreno, e a volte il vero e proprio *campo di battaglia* di questo scambio di conoscenze occidentali e cinesi.

NOTE

* Sono debitore ad Ad Dudink e Nicolas Standaert (KULeuven), a Wu Huiyi (Needham Institute), per i loro commenti sulla prima versione di questo contributo, e a Luisa Paternico (Univ. di Napoli) per i tanti suggerimenti.

¹ Secondo un'autovalutazione e una graduatoria nell'ambito della Vice Provincia cinese - di cui esistono soltanto alcune testimonianze, come pure per caso alcuni documenti - il



livello di padronanza della lingua cinese era piuttosto eterogeneo, da un livello di 'esperto' ad uno di 'cattiva / imperfetta' padronanza: si veda, per esempio, la graduatoria compilata da Julien-Placide Hervieu, in JS 184, ^o 20r.

² L'età media dei gesuiti al loro primo arrivo in Cina era di circa 30 anni; l'età di 40 anni era considerata, sia dai gesuiti sia dai francescani, come l'età ultima per *iniziare* lo studio del cinese. Sulle circostanze in cui i gesuiti studiavano il cinese, si veda il cap. 7 ("Learning the Language of Birds") in Liam Matthew Brockey, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge - London), 2007, pp. 243-286. Il contributo più recente, che si occupa dello studio dei gesuiti del cinese è quello di Ronnie Po-Chia Hsia, 'Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1580-1760', in: Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Zupanov (cur.), *Mission d'évangélisation et circulation de savoirs XVIe - XVIIIe siècle* (Madrid: Casa de Velasquez, 2011), pp. 211-229.

³ A quanto mi risulta, una sintesi sistematica dell'efficiente lavoro dei gesuiti con libri e letteratura cinese - al di là di casi individuali - è ancora carente. Per testi cinesi e loro modelli europei, cfr. H. Bernard-Maitre, 'Les adaptations chinoises d'ouvrages européens: bibliographie chronologique', in: *Monumenta Serica*, 10, 1945, pp. 1-57; 309-388; 19, 1960, pp. 349-383; per testi cinesi e un 'census' mondiale delle loro copie, cfr. A. Dudink & N. Standaert, *Chinese Christian Texts (CCT) database* (online); le più ampie raccolte di testi cinesi in Europa sono 'eredi' di raccolte composte da gesuiti in Cina e portate in Europa: esse sono ora a Roma (ARSI [catalogate da A. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue: Japonica Sinica I-IV*, Armonk, N.Y. M.E. Sharpe, 2002]); BAV (cat. P. Pelliot - Takata, Tokyo 1995; Yu Dong 1996); Biblioteca Casanatense; BVE (catalogate da M. Battaglini) e CPF (catalogate da A. Dudink [in preparazione]), e a Parigi (catalogate da Courant).

⁴ *Libraries of Western Learning*, vol. 3, p. 550 ss.; *The Library*, 2015, pp. 429-445 (con una traduzione italiana online, fatta da Antonino Lo Nardo [Fondazione Intorcetta]). Da un testo nella *Relatio* di A. Schall si potrebbe essere indotti a ritenere che Schall abbia fatto una specie di 'inventario' cinese dei libri di matematica occidentale che portò - con Trigault & Terrentius - dall'Europa a Pechino nel 1625 e che avrebbe classificato e archiviato nella biblioteca Xitang, tutto ciò proprio per facilitare questa consultazione interculturale. Il passaggio è a p. 137 dell'edizione di P. Bornet: "Non multo post, quando scilicet in aula Regia **librorum mathematicorum catalogus**

quem feceram, eorum praecipue quos cum P(atre) Nicola Trigaultio unâ cum instrumentis mathematicis ex Europâ attuleram, visus est (...) / 'Non molto dopo, quando nel Palazzo videro il catalogo che avevo fatto dei libri di matematica, specialmente di quelli che io e Padre Trigault avevamo portato - assieme agli strumenti matematici - dall'Europa (...)'. Dalla situazione si evince che il Palazzo era l'obiettivo pubblico (o almeno ricevette una copia), cosa che necessariamente implica che l'inventario fosse redatto in cinese.

⁵ Che ovviamente non tutti provengono dalle raccolte pre-soppressione dei gesuiti (1776)! Su libri cinesi nella 'nuova' (post-1860) Beitang, cfr.: H. Verhaeren, 'La bibliothèque Chinoise du Pé-t'ang', in: *Monumenta Serica*, IV, 1939, pp. 622-626; H. Bernard-Maitre, in Verhaeren, *Catalogue de la bibliothèque du Pé-t'ang*, Peking, 1949 (ristampa 1969), p. XXXIII; Fang Hoa, in: *Fang Hao liushi ziding-gao*, Taipei, 1969, vol. II, pp. 1833-1847 (spec. pp. 1846-7; Feng Zanzhang, 'Beiping Beitang tushuguan zhanbian shanben shumu [Catalogue provisoire des livres rares et anciens de la bibliothèque de Pé-t'ang, Pékin]', in: *Bulletin of the Institutum St. Thomae*, vol. II (1, 2, 3), pp. 63-72; 152-161; 231-236 (355 libri); Ad Dudink, 'The Chinese Christian Books of the former Beitang Library', in: *SWCRJ* XXVI, 2004, pp. 46-59. Secondo P. Thierry, in: *Monumenta Serica*, 4, 1939-40, p. 608 avevano nel 19° secolo un catalogo separato: "*Libri Sinenses in Bibliotheca existentes Catalogum habent separatum*" (= ??).

⁶ *Lettere*, p. 522: l'"ornament" richiama l'"ornatus" e la "décoration" nella descrizione delle biblioteche occidentali (cioè latino e francese rispettivamente) in Cina (rammentando che queste biblioteche erano non sole banche dati di sapere occidentale, ma anche strumenti di prestigio), mentre gli "scrini" corrispondono agli "armaria" nelle descrizioni latine. Confermato in *Fonti Ricciane* (d'ora in poi: FR), I, N 325: "Ma quello che più notorno fu vedere la camera del P(adre) Matteo tutta piena de libri europei e cinesi".

⁷ Ancorché Liam Brockey, *Journey to the East*, pp. 243 ss. abbia dimostrato che il più avanzato insegnamento della lingua avvenisse all'interno della Cina vera e propria.

⁸ L. F. Barreto, *Macau. Poder e saber*, p. 317 e 328, riferendosi all'*Historia del principio y progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales (1542-1641)*, ed. J. Wicki, Rome, 1944, cap. 27, p. 240 (non: 140) di A. Valignano, un passaggio che, infatti, parla soltanto in termini generali di libri cinesi che egli 'avevano a portata di mano' ("y yo tuve muchos dellos [= libros] en las manos, viendo sus figuras como las pintan, y haziendo que me declarassen muchas cosas, que tengo por escripto traducidas

por buenos interpretes, etc.").

⁹ Joseph Schütte, *Monumenta Historica Japoniae. Textus Catalogorum Japoniae 1553-1664*, Roma, 1975, pp. 781-784.

¹⁰ Si veda per questo reciproco 'scambio' tra tradizioni mediche (o farmaceutiche): C.R. Boxer, 'A Note on the interaction of Portuguese and Chinese medicine at Macao and Peking (16th-18th centuries)', in: *Obra completa de Charles R. Boxer, vol. 1, Estudos para a Historia de Macau. Séculos XVI a XVIII*, Lisboa: Fundação Oriente, 1991, pp. 155-165, in particolar modo p. 164.

¹¹ Il testo di Ricci è in Tacchi-Venturi, *Opere storiche*, vol. 2 (1913), p. 30 e in *Lettere*, p. 48. *Dioscoridi*: vale a dire erbari o raccolte che illustravano le piante medicinali e le loro virtù, così riferiti dal nome del famoso medico e naturalista greco Pedanio Dioscoride (I sec. d.C.).

¹² "Est hîc herba moluca (sic) nomine, ex cuius usu singolare levamen huius mali senserunt aliqui. Agit de illa Christophorus Acosta qui librum edidit 'Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales' etc. (in margine: "Cap. 52, pag. 327")"; riporta il rimedio particolare ivi citato nella sua lettera del 23 dicembre 1658 a J. Bollandus, per curare il suo mal di fegato (Bruxelles, KBR, Ms. 4096, ^o 1; cfr. H. Bosmans, 'Correspondance de F. De Rougemont', p. 32).

¹³ Uno studio del testo e dei contenuti è in preparazione da parte di Oana Baboi (Toronto University). Il *receituário*, pubblicato da A. Maria Amaro è meramente '(Indo-)Portoghese'. Taccuini simili con ricette mediche (occidentali) e cinesi furono composti nel contesto della missione anche successivamente: cfr. il taccuino di Foucquet in BAV, Borgia Latino, 523; ^o 170.

¹⁴ A. Dudink, 'The inventories of the Jesuit House at Nanking, made up during the persecution of 1616-1617 (...)', in: F. Masini (ed.), *Proceedings of the conference held in Roma, Oct. 25-27, 1993*, Roma: BIHSI, vol. XLIX, 1996, p. 143 ss.

¹⁵ L'identità di questo autore 'Ho' (cioè PY He?) non è ancora chiara: forse si tratta di He Qiaoyuan (1558-1632), autore di *Ke wang Fengzhou xiansheng jiacang tongkao gangjian pangxun* ("Marginali istruzioni al contorno e specchio tenuti nella Casa di Wang (Shizhen), una sottospecie di scritto storico: N. Standaert, *Interweaving*, p. 65).

¹⁶ Gabiani, *Incrementa Sinicae Ecclesiae Oppugnata*, 1673 (ms. Kal. ottobre 1667), p. 151.

¹⁷ "Libri itaque titulus inscribitur **Pi sie lun**, hoc est, 'pravorum dogmatum confutatio'. Dividitur deinde liber tres in partes. In earum Imâ negat illico Atheorum pessimus doctor in tota rerum natura existere Deum Caeli, ac rerum omnium Conditorum, Moderatoremque,



supremum atque omni carens principio Principium. Etc.”

¹⁸ P. 144 : “*Accidit etiam per idem fere tempus, ut nostri homines in Aula, sub nomine cuiusdam illustris Christiani ejusdemque mathematici inter Sinas eximii, cui sacrum nomen Johannes, agnomen Li, libellum quendam ediderunt, cui titulus Thien hio chuen cai, hoc est : ‘Cælestis Doctrinæ ab origine deducta promulgatio’. Ejus autem libri scopus erat, ostendere Divinam legem seu Christianam religionem non esse pravam aliquam sectam ab exteris hominibus recens in hoc regnum inductam (...), sed esse vere cælestem, atque ex omni parte communi mortalium bono et rectae rationi conformem doctrinam (...)*”. L'autore, Johannes Li si Li Zubai (?-1665), era Vice capo dell'Ufficio per l'Astronomia.

¹⁹ Si veda la sua lettera a Etienne Souciet dell'8 novembre 1730, conservata a Parigi, Obs., Biblioth., B 1.10 [150], 7.12.

²⁰ Cfr. Wilkinson, *Chinese History*, p. 811; una panoramica delle 28 sezioni in quest'ultima è in Wilkinson, pp. 524-525; assieme a **Tongdian** e **Tongzhi** di Zheng Qiao, questi tre, informalmente chiamati i **Santong**, sono caratterizzati da ‘un tocco editoriale individuale’, in cui si può probabilmente riconoscere l'aspetto ‘critico’ rivelato da Gaubil.

²¹ *Giro del mondo del Dottor D. Gio(vanni) Francesco Gemelli Careri, parte quarta: contenente le cose più ragguardevoli vedute nella Cina, in questa seconda edizione di molto accresciuta e ricorretta, et di nuove figure adornata*, Napoli, 1708, p. 123.

²² Gaubil, in : R. Simon, *Correspondance de Pékin*, p. 174.

²³ Gaubil, in : R. Simon, *Correspondance de Pékin*, p. 269.

²⁴ Cfr. *Libraries of Western Learning*, vol. 2, pp. 30-31.

²⁵ JS 180, f° 177v.: “*Oltre mille e più volumi cinesi che il P(adre) Foucquet fu costretto di lasciare in Pekino, già involti in tre kianpa, o siano balle accomodate alla Cinese, vi lascio ancora un armario ripieno di libri stampati ivi sopra la materia di Religione, di pietà e di preghiere, etc.*”; f° 178v.: “*Sinici (libri) vero ad mille circiter volumina in Europam reportari curarentur*”; etc.

²⁶ JS IV / 5, doc. 12, p. 1 (1° novembre 1720, in una lettera a J.J. Guibert, assistente francese a Roma): “*(...) ce père, que l'on a pressé d'une manière dure et étonnante, sans avoir l'égard qui paroist nécessaire (...) pour la commodité du transport de sa petite bibliothèque chinoise de livres chinois, qui est comme un véritable thresor, d'ou avec l'aide de N(ostre) S(eigneu)r il tirera de puissans secours pour le salut de cette mission désolée et pour la conversion des chinois (...)*”/trad. : ‘ (...) questo padre, che hanno sollecitato in maniera dura

e incredibile, senza avere il riguardo che sembrava necessario (...) per la comodità del trasporto della **sua piccola biblioteca cinese di libri cinesi, che è come un piccolo tesoro**, dalla quale con l'aiuto di N(ostro) S(ignore) trarrà dei validi aiuti per la salute di questa desolata missione e per la conversione dei cinesi (...)’.

²⁷ Per una lista di questi titoli, da tenere distinti dai libri cinesi che aveva raccolto per la biblioteca del Re francese, cfr. Nicolas Standaert, ‘Jean-François Foucquet's contribution to the establishment of Chinese book collections in European libraries’, in *Monumenta Serica*, 63.2, 2015, pp. 361-423 (per i libri cinesi propri di Foucquet specialmente fino a p. 399, e da p. 408 ss.); per la lista di Foucquet dei ‘*livres chinois que i'ai lus*’: cfr. BAV Borg. Latino f° 159 e le osservazioni di Wu Huiyi nella sua dissertazione dottorale (cfr. *infra*), p. 89 ss.

²⁸ Cfr. la lista in R. Simon, *Correspondance de Pékin*, pp. 919-921.

²⁹ *Fonti Ricciane*, I, p. 196.

³⁰ JS 134, f° 427.

³¹ Trovata in CPF *Indie Orientali. Cina dal 1720. Scritti riferiti nei Congressi*, vol. 19 (1727-1728), f. 312v. ecc. Si potrebbe confrontare questa ad un'altra fonte puramente analitica (e incompleta) come le *Rationes* / libro dei conti (con una serie di annotazioni di ricavi e spese) della missione di Changshu negli anni 1670, tenuto da F. De Rougemont [(cfr. N. Golvers, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-shu* (...), 1999, spec. cap. 7 (p. 553 ss.: ‘Le finanze della missione’)].

³² I.e. l'anno 55 del regno del Imperatore Kangxi, che corrisponde all'anno 1716 – 1717 del calendario occidentale romano.

³³ Cioè, **xianggong**.

³⁴ “*Etat de la maison des missionnaires français de Pékin*” al *Ministre de la Marine* a Parigi, pubblicato da Joseph Dehergne, ‘Les biens de la maison française de Pékin en 1776-1778’, in *Mon.Ser.*, 20, 1961, p. 249 ss.; si veda ora anche Frederik Vermote, *The Role of Urban Real Estate in Jesuit Finances and Networks between Europe and China, 1612-1778*, dissertazione dottorale inedita, Vancouver, 2013, pp. 197 ss.; 310 ss.

³⁵ JS 181, f° 210r. : “*Libros Sinicos Pekinum e provinciis veniens, non paucos attulit p(ate)r Foucquet. (...) Quilibet missionarius parce vivendo ex pensione annuae residuo libros sibi comparat, nec ullus hos proprie esse suos dicet, aut de iis pro libitu suo disponet. Quoniam P(ate)r Foucquet missionarius variis de causis perraro ad pagos excurreret (for the mission?) plures potuit sibi libros Sinicos, sicut fecit P(ate)r De Premare e residua pecunia emere, qui nullatenus, maxime hâc viâ comparati, possunt dici sui, etc.*” / ‘Il padre Foucquet, arrivando dalle provincie a Pechino, portò con se

molti libri. (...) Qualunque missionario, che viva in modo parco, compra per sè libri dalla sua pensione (i.e. retribuzione annua), ma nessuno di loro direbbe che questi libri siano i suoi, o disporrebbe di loro a modo proprio. Perché il Padre Foucquet, per varie ragioni, non faceva molte escursioni in campagna (i.e. per missioni nella regione), poteva comprare più libri, come faceva il Padre de Prémare, che ordinò di comprare libri dal denaro residuo, ma questi non possono non essere chiamati i ‘suoi’ libri, precisamente per questa ragione’.

³⁶ JS 168, p. 76r.

³⁷ Per una preliminare panoramica sul mercato del libro cinese nel tardo periodo Ming / inizio Qing, nel quale Hangzhou, Nanking e Suzhou erano in effetti luoghi centrali, cfr. A. Mc. Dermott, *A Social History of the Chinese Book: Book and Literati Culture in Late Imperial China*, Hong Kong, 2006, p. 197 ss. e *passim*. Al di fuori del libro dei conti di De Rougemont, non ho trovato fino ad ora alcun riferimento nelle fonti occidentali a contatti tra i gesuiti e gli stampatori cinesi, ancorchè questo potrebbe diventare un notevole punto di interesse: cfr. Intorcetta e Paulus (si veda cap. ‘I primi caratteri’); per i contatti (diretti o indiretti) dei gesuiti con l'ambiente degli stampatori a Suzhou, si veda: Ellen Widmer, ‘The Huanduzhai of Hangzhou and Suzhou: A Study in Seventeenth-Century Publishing’, in: *HJAS*, 56.1, 1996, pp. 77 ss., specialmente p. 95.

³⁸ R. Simon, *Correspondance de Pékin*, p. 271.

³⁹ Cfr. per esempio, D. Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: the Jewish Community of Kaifeng*, pp. 146-147, e Wilkinson, pp. 602-603.

⁴⁰ H.T. Zurndorfer, ‘One Adam having driven us out of Paradise, another has driven us out of China (...)’, in: L. Blussé & H.T. Zurndorfer (cur.), *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of E. Zürcher*. Sinica Leidensia, n° 29, Leiden, 1993, p. 143.

⁴¹ Ricci, citato da McDermott, *Social History of the Chinese Book*, p. 23.

⁴² Cfr. *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-shu*, pp. 607-608.

⁴³ Per una lista dei prezzi di libri comprati a Hangzhou (ca. 1714): BAV, Borg. cin. 473 Appendice, e N. Standaert, in *Monumenta Serica*, 63, 2015, pp. 366-367; 371.

⁴⁴ N. Standaert, *Intercultural Weaving*, p. 234: usato anche da Bouvet.

⁴⁵ “*Sur le point ou i'étois de partir, un missionnaire me demanda un ouvrage en deux volumes in 4° intitulé ‘Analyse démontrée’*”: sic J.-F. Foucquet, in una lettera da Canton, 8 marzo 1721 a Hervieu, Superiore della missione francese (CPF, Indie orientali. Cina del 1720. SRC, 15, f° 386r.); per la copia di Fouc-



quet, cfr. Witek, *Foucquet*, p. 164, nota 44.

⁴⁶ Per la Cina, cfr. J. McDermott, *A Social History of the Chinese Book*, passim (cfr. Index pp. 289); per l'Europa, cfr. H. Love, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Oxford, 1993; F. Moureau (cur.), *De bonne main. La communication manuscrite au XVII^e siècle*, Paris, 1993; per il Portogallo: Fernando Bouza-Alvarez, 'Cultura escrita e historia do livro'. A circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII, in: *Leituras*, no. 9-10, Outono 2001-Primavera 2002, pp. 63-95. La circolazione parallela di copie manoscritte e versioni a stampa come parte della comunicazione scientifica nella prima Europa moderna è anche citata da Antonella Romano, in: J.W. O'Malley, etc. (cur.), *The Jesuits*, II, p. 364, con riferimento a Gorman, in *Académies et Sociétés savants en Europe, 1650-1800* (Paris, 2000), pp. 409-432.

⁴⁷ Cfr. il suo libro dei conti, p. 451, con riferimento al ms., p. 148: "*In papyr(um) pro describendis Ven xi pien 0-2-0-0*" and p. 141 (i.e. shortly later) "*In scriptorem Ven xi pien: 0-0-5-0*".

⁴⁸ Si vedano Tan Cho-yüan, *The Development of Chinese libraries under the Ch'ing dynasty, 1644 - 1911*, Shanghai, 1935; J. McDermott, *A Social History of the Chinese Book*, p. 273 ss.; Wilkinson, 2015, pp. 930-932.

⁴⁹ Si veda *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus primus, Sancti Francisci Xaverii Epistolae aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P(atre) Alexandro Valignano S.J. ex India Romam missa*, Madrid, 1899-1900, pp. 174-175.

⁵⁰ N. Golvers, *Letters of a Peking Jesuit. The correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623 - 1688) Revised and Expanded*, Leuven, 2017, p. 286.

⁵¹ Il manoscritto recentemente pubblicato *Baike xunshi dianjiao bing jiazhu*, pubblicato da Yu-Chung-lee e altri, in: *Jifeng yazhou yanjiu (Journal of Monsoon Asia Studies)*, 1.1, Oct. 2015, pp. 133-167 con l'articolo precedente (pp. 113-130) è un manuale tardo Ming per missionari con istruzioni per fare visita ai mandarini.

⁵² Così Joe McDermott, *A Social History of the Chinese Book*, pp. 134-170.

⁵³ Sulle biblioteche dei monasteri buddisti: Wilkinson 2015, pp. 929-930.

⁵⁴ G. Bertuccioli, *M. Martini Opera Omnia*, III. 1, p. 388 e p. 392 nota 16: "Wenzhong zici: il tempio era dedicato alla memoria di Wang Tong (583-616), conosciuto con il nome postumo di Wenzhongzi; M. Martini si basa qui su *Da Ming Yitong Zhi*, juan 21, f. 34v (p. 1420) e *Guangyu ji*, juan 4, f. 26v.

⁵⁵ G. Bertuccioli, *M. Martini Opera Omnia*, III. 1, p. 495 e p. 511 nota 28; su Su Ruli, Mar-

tini si basa sul *Guangyu ji*, juan 16, f. 19v.

⁵⁶ Con mia grande sorpresa, né questa biblioteca, né quella sopracitata di Wenzhong sono menzionate nelle gazzette locali ('gazetteers'), ossia dizionari geografici, pubblicazioni regionali.

⁵⁷ La rete d'informazione di Gaubil arrivava fino a **Lhasa**, dove egli cita la presenza di antichissimi e preziosi libri in molte lingue centro-asiatiche: "*A Lassa, on garde une infinité d'anciens livres; outre la langue savante, bien différente de celle du Tibet, on y a des livres en toute sorte d'anciennes langues de Tartarie, des Indes, de Perse, Transoxane et Khorassan, et de la manière dont on m'a parlé, je juge qu'il y a des exemplaires très anciens de la Bible en Hébreu, syriaque, etc. Si j'étois venu ici 3 ou 4 ans plutôt, vous sériés instruit sur tout cela, et je suis à la piste de la 1^{re} occasion favorable. J'ai fait plusieurs tentatives mais inutiles, et aujourd'hui des nouvelles recherches seroient dangereuses pour nous. Si nos ennemis d'Europe nous laissent en repos, et si à Rome et à Paris on les confond, alors nous pourrions faire quelque chose, et je crois pouvoir vous assurer que tout ira bien*" (R. Simon, A. Gaubil, *Correspondance de Pékin*, p. 234). / 'A Lhasa si conservano una infinità di libri antichi; oltre alla lingua colta, molto differente da quella del Tibet, ci sono libri in tutte le forme di lingue antiche di Tartaria, delle Indie, di Persia, Transoxiana e Khorassan, e da come me ne hanno parlato, ritengo che ci siano degli esemplari molto antichi della Bibbia in ebraico, siriano, ecc. Se fossi venuto qui tre o quattro anni prima, voi sareste informato di tutto ciò, e io sono alla ricerca della prima favorevole occasione. Ho fatto parecchi tentativi ma inutilmente, ed oggi nuove ricerche sarebbero pericolose per noi. Se i nostri nemici d'Europa ci lasciano in pace, e se a Roma e Parigi li si confonde, allora noi potremo fare qualche cosa, e credo di potervi assicurare che tutto andrà bene'.

⁵⁸ Cfr., tra l'altro, Witek, *Foucquet*, pp. 492-493.

⁵⁹ Cfr. per questo luogo il *Responsum Apologeticum* (n. 39bis) di Verbiest del 1681: "*Præterea illi ipsi libelli cum aliis multis, quos (fol. 19^o) pro rebus mathematicis P(ater) Adamus sæpe obtulit iam a multis annis impressi et in unum tomum congesti sunt, atque in Bibliotheca Sinicae Astronomiae Restauratae asservantur*". / 'Inoltre, queste stesse suppliche (da Adam Schall), con molte altre che Padre Adamus spesso aveva presentato (all'Impertore) per gli affari dell'Ufficio dell'Astronomia, già da molti anni sono stampate e rilegate in un solo volume, e sono conservate nella biblioteca dell'Ufficio dell'Astronomia Sinica restaurata'.

⁶⁰ Su cui si veda Henri Bernard, 'L'encyclopédie astronomique du Père Schall', in: *Monu-*

menta Serica, 3, 1938, pp. 441-527.

⁶¹ F. Verbiest nel manoscritto di *Astronomiae Mechanica* (1676): "*in libris antiquis mathematicorum, qui aliquando in hoc Tribunali fuerunt, nullum reperio eorum [i.e. instrumentorum] fieri mentionem, neque vel minimam adumbrationem*" / 'negli antichi libri dei matematici, che una volta lavoravano in questo Ufficio per l'Astronomia non ne ho trovato uno che vi (ossia agli strumenti) facesse riferimento, nè che presentasse il più minimo disegno'.

⁶² Cfr. lo stesso in JA 49-V-19, f. 523f. : "*Tomus ille Sinicus, qui liber constat iam a 450 annis compositus, et ex Bibliotheca Tribunalis Mathematicae desumptus, qui ex professione agit de dierum electione et de rebus ad calendarium spectantibus. Titulus autem illius tomi est 'Declaratio originalis rerum ad calendarium spectantium'*" / 'Questo tomo cinese, di cui è certo che fosse composto 450 anni fa, preso dalla biblioteca dell'Ufficio delle matematiche, tratta in modo professionale dalla 'selezione dei giorni (fausti / infausti)' e degli affari che riguardano il calendario. Il titolo di questo tomo è: 'Spiegazione dell'origine delle cose riguardanti il calendario'.

⁶³ Jacques Lefauve, nel suo manoscritto *Tractatus de Tribunali Mathematico Pekinensi compositus anno 1664* (ARSI: FoGes. 722/23), scritto dopo il suo soggiorno a Pechino nell'inverno del 1663/4: "*secunda pars (calendarii) p'u chu a Sinis vocitata (et quam nos deinceps claritatis causa 'electionis librum' nuncupabimus)*" / 'seconda parte (del calendario), dai cinesi chiamata 'pu zhu', che noi in seguito chiameremo per maggiore chiarezza 'il libro dell'elezione'.

⁶⁴ J. Lefauve, ibid., f. 8v^o (riguardante "electio") *de qua nulla mentio est in antiquioribus et maxime probatis libris praesertim Tribunalis [Astronomici], ex quibus eorum mentem indagare debemus, non ex aliquot (h) ariolorum scriptis vel dictis*" / '(l'elezione), di cui non si parla nei libri più vecchi e probatissimi, specialmente (quelli) nell'Ufficio Astronomico, da cui dobbiamo investigare il loro intento, e non dagli scritti o detti di qualche indovino'; cfr. ibid.: "*Tribunalis mandarini edito libro P'u chu kiai xin declarant ac probârunt verum finem non modo a se intentum sed a primis quoque institutoribus illarum electionum et rationi consentaneum non esse infallibilem illam con<n>exionem cum felicitate aut infortunio, sed bonum regimen imperii ac maiorum institutionem*" / 'Gli impiegati dell'Ufficio (Astronomico), nel libro pubblicato *Pu zhu jie shen, dichiarano e provano che il vero fine, non tanto quello inteso da loro ma quello dei primi istitutori di queste elezioni e conforme alla ragione (razionalità?) non era una infallibile connessione con la felicità o la



sfortuna, ma un buono regime dell'impero e delle istituzioni degli antenati'.

⁶⁵ I riferimenti al 'Tribunal d'astronomie' nella corrispondenza di Gaubil sono soltanto pochi, e la prova di visite a questo tribunale riguarda soltanto osservazioni e visite allo stesso 'Osservatorio': (a) p. 71 (commenti comuni con Kögler e Jacques sull'Osservatorio il 17 marzo 1725?); 310 (ostacoli per le osservazioni di Kögler); 576 (i successivi 'direttori' gesuitici, incl. Hallerstein); 643.

⁶⁶ *Correspondance de F. Verbiest*, p. 48; probabilmente lo stesso "Tomus ille Sinicus" citato nella nota 55: l'indicazione di 'manoscritto' di questo titolo a stampa potrebbe riferirsi a una copia di uno scrivano. L'autografa *Apologia* di A. Schall è conservata in ARSI, JS 143, f° 96r. - 147

⁶⁷ Cfr. A. Schall, *Historia Relatio*, p. 187 Bernet: "In tribunali mathematico (...) utraque classis libros maiorum iam ab aliquot milibus annorum factos habet, quos necessario sequi debet et secundum earum regulas pergere, adeo ut nec latum quidem unguem ab iis deviare aut de suo apponere audeat (...)". / 'Nel Tribunale delle matematiche (...) entrambe le sezioni contengono libri dei suoi predecessori, compilati qualche millennio fa, che è doveroso seguire e continuare seguendo regole particolari, tanto che non oserebbero deviare un pollice da loro oppure aggiungere (qualcosa) da sé'. Le due sezioni ('classes'), con i loro propri libri, sono la 'Sezione astronomica' *tianwen ke*, piena, tra l'altro, di *ling tai lang* and *jianhou*) e quella della 'geomanzia' ("*pu zhu*"); i libri, malgrado il loro carattere 'antiquato' erano ancora validi, e citati nelle relazioni periodiche all'imperatore. Fin dall'ingresso dei gesuiti nell'Ufficio, essi ebbero anche accesso a questi volumi, e li avevano 'studiato', come provano Schall, Lefauve e Verbiest. L'abrogazione della seconda classe da parte dei gesuiti iniziò già da Matteo Ricci: cfr. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci*, Random House, New York, 1953. Libro Uno, capitolo 9, pp. 84-85. Questo testo appare alle pp. 103-104 del Libro Uno del testo latino originale di Nicolas Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, Augsburg, 1615. In latino i geomanti erano chiamati 'geologi' (Ricci) o 'montilogi' (M. Martini, passim in NAS).

⁶⁸ FoGes. 722/23, f° 3r.: "Atque istarum classium una in libro illo electionum concinnando sic occupatur, ut non suum ad arbitrium praestet, sed tantum ex antiquorum libris in archivio (-iis) asservatis erutum proponat" / 'E di queste classi c'è una che si occupa della composizione di questo 'libro dei giorni' (in) fausti' ('di elezione'), in tal modo che non lo si componga secondo la propria volontà, ma lo si presenti soltanto come 'ricavato' da antichi

libri conservati nell'archivio'.

⁶⁹ Non in Wilkinson.

⁷⁰ Sottolineatura nel ms.; accompagnata dall'abbreviazione "N(otandum)" nel margine; è ufficialmente citato come uno *zhizhou*: Prefetto di 2° rango (Hucker, 965).

⁷¹ N, ossia N(otandum) nel margine, si riferisce ad una idea importante (e un punto al quale rispondere); il simbolo grafico a margine (così come la sottolineatura) sono stati aggiunti per ritrovare il passaggio velocemente.

⁷² B. de Gemoni (cfr. *infra*) e Mons. d'Argoli / Gregorio Lopez, e i pro-vicari Monss. Leblanc e Maigrot.

⁷³ JA 49-IV-63, f° 59v.

⁷⁴ N. Golvers, *The Account Book of F. De Rougemont* (...), cap. 5.1 (p. 439-465).

⁷⁵ Pubblicato da Adam Schall nel 1636: letteralmente: «La Messa di testimonianze delle Regole di Dio»: cfr. A. Dudink, in: R. Malek (cur.), *Western Learning and Christianity*, II, pp. 805-898: affiancato dal *De providentia numinis* di L. Lessius.

⁷⁶ Nel testo scritto come *Yochin*, ossia *Yochim*, l'abbreviazione di (*Tianzhu shengjiao*) *yuezheng*: 'Prove della religione ortodossa del Signore del Cielo'; 1a ed. 1669.

⁷⁷ G. Gabiani, *Incrementa Sinicae Ecclesiae*, Vienna, 1673, specialmente 'Pars secunda' (p. 112 ss.).

⁷⁸ Secondo una nota di Verbiest, pubbl. in: H. Josson e L. Willaert, *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623 - 1688) Directeur de l'Observatoire de Pékin*, Brussel, 1938, p. 564, nella biblioteca dell'Ufficio c'era almeno un libro disponibile che trattava "...ex professo...de dierum electione et de rebus ad calendarium Sini-cum spectantibus"; era intitolato *Declaratio originalis rerum ad calendarium spectantium*, ed era stato composto 400 o anche 450 anni prima; cfr. *supra*. Si veda la mia *Letters of a Peking Jesuit*, note 1545.

⁷⁹ JA 49-V-19, f° 473r.

⁸⁰ Contrary to Peter J. Golas, *Picturing Technology in China. From Earliest Times to the Nineteenth Century*, Hong Kong, 2015.

⁸¹ Ms. dell' *Astronomiae Mechanica*, fig. 43.

⁸² REO III, p. 262. Sugli 'indici' ecc. nei libri occidentali, cfr. Ann Blair, *Too much to know*, New Haven - London, 2010, pp. 137-144 and passim.

⁸³ A. Semedo, *Imperio* (p. 219 Duteil).

⁸⁴ REO III, p. 256.

⁸⁵ REO III, p. 264.

⁸⁶ L'edizione a stampa (Paris: Pepie, 1700), p. 457 ha l'assurda: "celeberrima".

⁸⁷ Jacques Lefauve, Ms. in BVE 1250/3, f° 244v.= nella stampa di Parigi (Pepié, 1700), p. 457.

⁸⁸ Cioè Shujing: 'Libro di documenti', per primo tradotto da A. Gaubil.

⁸⁹ FoGes. 723/8, p. 87.

⁹⁰ *Libraries of Western Learning*, vol. 3, pp. 493-528.

⁹¹ CPE, Cina-Ind. Orient. 15-I, f°413v-414 : "Extrait d'une lettre du P(ère) Dentrecolles au Père Foucquet de Nan tchang ».

⁹² H. Verhaeren, 'Aristotele en Chine', in BCP, 22, 1935, 427 (cfr. A. Dudink & N. Standaert, p. 22, n. 29).

⁹³ Pan Yixing, 'The Spread of Georgius Agricola's *De Re Metallica* in late Ming China', in: *T'oung Pao*, LXXVII, 1991, pp. 108-118, spec. p. 113.

⁹⁴ Elisabetta Corsi, in: *Mirabili disinganni. Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709). Pittore e architetto gesuita*, a cura di Richard Bösel & Lydia Salviucci Insolera, Roma, 2010; si veda ivi specialmente E. Corsi, 'La fortuna del trattato oltre i confini dell'Europa' (pp. 93-100), con a p. 99 un riferimento alla copia a Pechino, con un'analisi di alcune indicazioni fatte 'a matita' sulla fig. I 73, che sembrano in relazione alla produzione della traduzione *Hu-dong xianfa hua*.

⁹⁵ Si veda Francesco Brancati in ARSI, JS I, 10; F. de Rougemont in Bruxelles, KBR Ms. 9267 (see Ill. 2 nella mia edizione [François de Rougemont, *Missionary in Ch'ang-shu*, 1999], p. 768; abbondanti esempi a mano di François Noël e Francesco Saverio Filippucci in manoscritti cinesi romani sono riprodotti in N. Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy* (Rome, 2012), ecc. I testi occidentali gesuitici contengono - per ovvie ragioni - molto raramente prova del modo in cui i cinesi leggono. Una interessante eccezione è probabilmente un riferimento di F. Verbiest al funzionario cinese che lesse nel 1668 la sua descrizione preliminare di un fenomeno celeste, e aggiunse nel corso della sua lettura "circelli": "ita placuit ut, dum illud breviter et obscuriuscule more suo contraxit, non dubitaret, *circellis* *appictis*, prae aliis approbare" / '(Il mio testo) piaceva a lui in tal modo, che, riassumendo questo testo in breve e in modo abbastanza oscuro, come al solito, non dubitò ad approvarlo rispetto ad altri testi, dipingendo di lato piccoli circoli' (Letters of a Peking Jesuit, p. 171; si veda la mia nota in, *Almagest*, 5.1, 2014, pp. 33-51 specialmente p. 36); la preferenza del verbo raro "appingere" è certo intenzionale e riferisce all'uso di un pennello.

⁹⁶ *De ratione libros cum profectu legendi libellus* (Rome, 1613) di Francisco Sacchini e Jeremias Drexel, S.J., *Aurifodina artium et scientiarum omnium excerptendi sollertia omnibus litterarum amantibus monstrata*, Antwerp, 1638.

⁹⁷ I. Landry-Deron, 'Les mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685', in *Arch. Hist. Exact Sciences*, 55, 2001, p. 432, basandosi su Parigi : Obs.A-D.3-2, 3 ottobre 1684.



⁹⁸ JA 49-IV-63, f° 69v (?).

⁹⁹ = 'religione'; religioso.

¹⁰⁰ Le tavolette riguardanti il culto degli antenati.

¹⁰¹ In cinese *shen wei*: 'sede dell'anima', i caratteri sulle tavolette ancestrali: cfr., per esempio, C. von Collani, 'Charles Maigrot's Role', p. 153 [Devo questa spiegazione a Ad Dudink].

¹⁰² Cioè Gregorio Lopez. Riguardo queste e altre attività di censore del Vescovo, cfr. specialmente JS 163, ss. 326r-327v (Filippucci, il 20 febbraio 1686) e f° 329v (id., o 23 febbraio 1686).

¹⁰³ Cioè Kiang Ning = Nanchino.

¹⁰⁴ Sull' apprensivo rispetto dei gesuiti per l'autorità dei primi padri della missione, cfr. anche pp. 94-95.

¹⁰⁵ Ms, p. 15 e ss.

¹⁰⁶ Un'edizione accademica (A.D.).

¹⁰⁷ Su Stumpf – che risiedeva nel Beitang e che occasionalmente consultava la biblioteca del Nantang - cfr. Jean de Fontaney, in JS 166, f° 126v (Peking, 8 dicembre 1698): "*Les catechistes disent que pas un Pere de nostre maison (= Beitang) n'a pouvoir de confesser, excepté le P(ère) Kiliano Stumpf, et que ce Pere mesme ne se confesse point à nous, et va se confesser aux autres (= the Jesuits of the Portugese college) toutes les fois. Ce dernier point est veritable, et ie croy qu'on l'oblige a cela, mais il le fait avec tant de discretion que cela ne scauroit paroître: car a peine va-t-il une fois en deux mois aux autres églises (i.e. Nantang and Dongtang), et c'est toujours sous pretexte de fouiller dans leurs bibliotheques, ou il passe alors les heures entieres: de sorte que les catechistes ne peuvent scavoir un fait comme celui ci, ou au moins ne la peuvent debiter hardiment, etc.*"

¹⁰⁸ Wilkinson, p. 849 - 850.

¹⁰⁹ Vedi R. Simon, *Correspondance de Pékin*, p. 261; 528; 810; 811.

¹¹⁰ Usato anche da François Noël: N. Standaert, *Intercultural Weaving*, p. 308.

¹¹¹ Anche una delle fonti della *Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae* di Couplet (N. Standaert, EASTM 35, 2012, p. 44); su Longobardo e il suo testo: O. Landry-Deron, *La preuve par la Chine*, p. 88.

¹¹² CPF, CRS, Ind. Or. - Cina, 15, f° 396v; confermato da BAV, Borg.Lat., 565, f° 157)

¹¹³ Dalla biblioteca dell'ex Collège Louis-le-Grand: cfr. *Catalogus manuscriptorum codicum Collegii Claromontani*, n° 754.

¹¹⁴ Per Liu Ning (ca. 1625-ca. 1715) e i suoi studi di antiquariato, che includevano alcune interpretazioni cristiane, che furono fortunatamente assimilate da Prémare, cfr. K. Lundbaek, *Joseph de Prémare (1666-1736): Chinese Philology & Figurism*, Aarhus, 1991; N. Standaert (cur.), *Handbook of Christianity*, I, p. 435; cfr. N. Standaert, *Intercultural Weaving*, p. 253.

¹¹⁵ Si veda specialmente Wu Huiyi, in una comunicazione inedita durante il Workshop on 'Materiality' (Leuven, May 2014).

¹¹⁶ Cfr. Koos Kuiper, *Catalogue of Chinese and Sino-Western Manuscripts in the Central Library of Leiden University*, Leiden, 2005, pp. 68-69 (n. Acad. 223) e pp. 71-74 (n. Acad. 225).

¹¹⁷ Invece, un inserimento morfologico per parole o nomi individuali era realizzato in modi diversi, ossia tramite l'assimilazione di una parola cinese con una delle categorie morfologiche latine (p.es.: Guangdong > Canton > Canton, Cantonis come Chalcedon, -onis) o (b) tramite l'aggiunta di un suffisso latino: ad es. Kong Fuzhi > Confuci-us; Sunko Wang / Wam > Sungkowam-us; per altri esempi, v. N. Golvers, *Humanistica Lovaniensia*, XLIV, 1995, pp. 306 - 369.

¹¹⁸ N. Standaert (ed.), *Handbook*, I, p. 757s.

¹¹⁹ N. Standaert (ed.), *Handbook*, I, p. 795

¹²⁰ N. Standaert (ed.), *Handbook*, I, p. 895f.

¹²¹ Cfr. la generale *Bibliography of Western Translation of Chinese Work*, Taipei, 1975, e Lawrence Wang-chi Wong & Bernhard Führer, *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries* (Asian Translation Traditions Series 2, Hong Kong, 2015). Le traduzioni dal cinese al francese realizzate dai gesuiti francesi, in un primo periodo fino al 1708 ca. e poi di nuovo dal 1720 da Dentrecolles confluirono dopo qualche *toilette littéraire* (l'espressione è di A. Brou) nella grande raccolta (1735) di Jean-Baptiste Du Halde: si veda Isabelle Landry-Deron, *La preuve par la Chine. La "Description" de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, 2002, pp. 181-247, con alle pp. 193-247 un approfondito inventario di passaggi, frammenti e testi tradotti, e in particolar modo la dissertazione dottorale di Wu Huiyi, *Traduire la Chine au XVIIIe siècle. Les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687- ca. 1740)*, Paris - Florence, 2013, e 'Entre curiosité et utilité. Les traductions d'herbiers chinois' dans les 'Lettres édifiantes et curieuses' et dans la 'Description de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise', in : Pilar Gonzalez-Bernaldo & Liliane Hilaire Pérez (cur.), *Les savoirs-mondes: Mobilités et circulation des savoirs depuis le Moyen-Age*, Rennes, 2015, pp. 183-196.

¹²² Per un'analisi di tali problemi si veda il contributo in: F. Casalin (cur.), *Linguistic Exchanges between Europe, China and Japan*, Roma: Tiellemmedia Ed., 2008; Matthias Schemmel, 'Stevin in Chinese: Aspects of the Transformation of Early Modern European Science in its Transfer to China', in: H.J. Cook & Sven Dupré (cur.), *Translating knowledge in the Early Modern Low Countries*, Berlin, etc.:

LIT, 2013, pp. 369-385.

¹²³ Specialmente quelli che aveva imparato il *latino* dai gesuiti e che praticavano questa lingua: questi sono citati (a) a Pechino (per esempio come fonte di Nicolas Witsen ad Amsterdam; come allievi della scuola di latino di Dominique Parrenin), (b) a Hangzhou (come ex allievi dell'istruzione data da Prospero Intorcetta); (c) a Macao, come p.es. l'anonimo cinese che aiutò Heurnius a Batavia con il suo dizionario cinese, e che aveva imparato il latino a Macao (Koos Kuiper).

¹²⁴ H. Josson & L. Willaert (cur.), *Correspondance de F. Verbiest*, p. 475.

¹²⁵ L. Pfister, I, p. 366, senza citazione della fonte.

¹²⁶ Poiché Couplet fu durante l'intero anno 1682 a Batavia e lasciò la Cina nel dicembre 1681, la fonte di questa informazione può anche essere leggermente più antica.

¹²⁷ Cfr. Andreas Müller, *De Invento Sinico Epistolæ Amæbææ (s.l., [1672])*, passim; D.E. Mungello, *Curious Land*, 1989, p. 217.

¹²⁸ Cibot, in : *Mémoires*, IX, p. 438 ; 455.

¹²⁹ Una copia in tedesco fu labase del *Sylloge* di Chr. Mentzel: Cfr. Rolf Winau, 'Sylloge Minutiarum Lexici Latino-Sinico characteristici: Christian Menzel's kleines lateinisch-chinesisches Lexikon', in: *Nova Acta Leopoldina*, ca. 1980; in 1682, Ph. Couplet - nel corso del suo soggiorno a Batavia - propose di inviare una copia di questo dizionario a Theodoir Sas (Zas), 'ministro' protestante a Batavia, per i suoi leali servizi verso i gesuiti in Cina, come intermediario per la loro corrispondenza con/dall'Europa: JA 49-IV-63, f° 37r./v.

¹³⁰ Testimonianze più complete su questi documenti manoscritti saranno oggetto di un'altra trattazione. La documentazione completa (?) per entrambe le categorie di strumenti linguistici diffusi nelle biblioteche europee è stata raccolta da Cordier, III, col. 1588-1641; Suppl. V, col. 3906-3911 (P. Pelliot); altri riferimenti si trova in: L. Paternicò, *When the Europeans began to study Chinese* (Leuven Chinese Studies, XXIV), Leuven, 2013, p. 42 ss.

¹³¹ Augustin Hallerstein a Dr. Mortimer, pubblicata in: *Philosophical Transactions*, 47 (1751-52) in allegato; cfr. anche M. Saje, A. Hallerstein - Liu Songlin. *The multicultural legacy of Jesuit wisdom and piety at the Qing Dynasty Court*, 2009, p. 105.

¹³² **Piante** cinesi erano confrontate con piante note all'interno della tradizione umanistica-europea, emergenti nelle edizioni contemporanee di Plinio il Vecchio, Dioscoride Pedacio (al. Pedanius), e Pier Andrea Mattioli (1501-1577), il commentatore di quest'ultimo, tutte disponibili nelle residenze a Pechino in parecchie edizioni. Si vedano specialmente le lettere di D'Entrecolles pubblicate in traduzione tedesca in *N(eue) W(elt) B(ott)*: vol.



III, nr. 432, p. 26 (d'Entrecolles, a Du Halde da Pechino, 7 luglio 1727: fa riferimento a Mattioli, riguardo al “*sambucus palustris*”; cfr. LEC [1853], p. 545; citato dal *Dizionario*, vol. II, pp. 443-444, s.v. ‘sureau’); ibid., vol. IV, nr. 627, p. 59 (Mattioli, per quanto riguarda lo “*Schaum*”, cioè “*Milch-haar an der Blühe des Weiden-Baums*”; cinese “**se*”; “**tschin*”, “**nien*” o “**jung*”; cfr. LEC [1853], p. 718); ibid., vol. IV, nr. 679, p. 61 (per quanto riguarda “*das Kraut Osyris, Heydenpflanz oder Harn-kraut (...). Die Herrn Lemery und Bauhin machen von selben keine Meldung (...). Der Fürwitz trieb mich, auch die Dictionaria (sic) Artium & Scientiarum aufzuschlagen, welche mich in meinem Vorurtheil bekräftigten; massen (?) ich allda nichts anderes lase, als dass das Leimkraut, nach Meinung Matthioli, gleiche Blätter mit dem Flachs habe etc.*”; cfr. LEC [1853], p. 722); ibid., p. 63 ss. (Lémery, s.v. “*campher*”; cinese “**Tsching-nao*”; cfr. ibid.).

¹³³ Publ. da H. Cordier in REO, III, 1887, p. 262.

¹³⁴ BnF, Ms. Bréquigny, 5 (“*Mss. du Père Amiot*”), f° 306-308r.

¹³⁵ N. Standaert, *The intercultural Weaving of Historical Texts. Chinese and European Stories about Emperor Ku and his Concubines*, Leiden: Brill, 2016.

¹³⁶ Cibot, il 22 ottobre 1767 a Gabriel Brotier presso il Collège Louis-le-Grand : REO, III, p. 256.

¹³⁷ Id., ibid., p. 257.

¹³⁸ Testo sconosciuto di Ferdinand Verbiest.

¹³⁹ JA 49-V-26, f° 1v.

¹⁴⁰ Gregorio Lopez, OFM, cioè Luo Wenzao (1616-1691).

¹⁴¹ Libro cinese, intitolato **Da ke wen** : ‘Answers on Questions from a visitor’; author: Su Weicheng (Courtesy name di Zhu Zongyuan): cfr. Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des chinois*, p. 48: “*Ta ke vuen, c’est-à-dire ‘Dialogue sur les matières de nostre Sainte Loy’, imprimée à Ham cheu sous le nom d’un bon chrétien graduée qui s’appellait Chu vwei ching*”.

¹⁴² Cioè il nome dell’autore Su Weicheng.

¹⁴³ Apparentemente una personalità cinese, non identificata.

¹⁴⁴ Espressione che indica la stampa all’interno di una cornice di una tavoletta di legno, ossia incisione (in tavole xilografate).

¹⁴⁵ Cioè Suzhou, famoso centro di apprendimento e produzione di libri: J. P. McDermott, *A Social History of the Chinese Book*, passim, e.g. pp. 101 - 102, ecc.

¹⁴⁶ JA 49-IV-63, f° 459v.

¹⁴⁷ I. Landry-Deron, *La preuve par la Chine*, p. 181-192.

¹⁴⁸ ARSI, FondoGes. 724 / 5.

¹⁴⁹ Francesco Saverio Filippucci, nella sua *Praefatio alla Sagitta Retorta*, composta (o

almeno finita) a Macao, osserva nel 1683: “*Præterea sciendum est Sinense Regnum cujuscumque materiae libris supra omnem exterorum opinionem esse refertissimum, ita ut illius bibliothecae in numero librorum celebri illi Alexandrinæ sub Ptolemæis Regibus Bibliothecæ sæpe non cesserint*” / ‘Inoltre, si deve sapere che l’impero cinese è pieno di libri, su tutti i genere di argomenti, al di là dell’immaginazione di tutti gli stranieri, così che le sue biblioteche - in numero di libri - spesso non sono inferiori della famosa biblioteca di Alessandria sotto i re tolemaici’ (Ms. in BEV, FoGes. 1247/8, f° 322r.).



Una breve risposta alle controversie su Shangdi, Tianshen e Linghun, a cura di Niccolò Longobardo (1565-1654)

di Thierry Meynard e Daniel Canaris (traduttore Antonino Lo Nardo)

30

Prefazione tratta dal volume:

A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun, Written by Niccolò Longobardo (1565-1654), ed. Thierry Meynard e Daniel Canaris, in *Palgrave series in Comparative Global History* diretta da Manuel Pérez García (di prossima pubblicazione).

In ogni dialogo interculturale, il processo di traduzione svolge un ruolo cruciale nella comprensione dei concetti e delle idee chiave dell'altra cultura. Tale dialogo non avviene in un vuoto privo di interesse e motivazione. Quando i missionari cristiani avviarono le loro prime analisi sulle tradizioni intellettuali cinesi, non erano osservatori imparziali, ma desideravano accertare se nel pensiero cinese potessero essere trovati concetti equivalenti a quelli cristiani. Essi ritenevano che l'identificazione di analogie avrebbe potuto facilitare la diffusione del cristianesimo tra i cinesi i quali avrebbero visto che la loro cultura tradizionale non era ignorata o contraddetta, bensì arricchita da questa nuova religione.

Tale percorso è rischioso perché non è mai possibile trovare alcuna esatta corrispondenza concettuale tra due culture diverse. Infatti, quando Francesco Saverio arrivò per la prima volta in Giappone, gli fu consigliato - dal suo interprete - di tradurre il Dio cristiano come *Dainichi* 大日, che letteralmente si può tradurre come "Grande Sole", ma si è scoperto che questo non era altro che una divinità buddista, confondendo così gli interlocutori giapponesi. Dopo questo imbarazzo, i missionari gesuiti in Giappone divennero più cauti nelle traduzioni concettuali della dottrina cristiana, preferendo i prestiti fonetici.

Nonostante questi avvertimenti dal Giappone, i tre co-fondatori della missione cinese, Michele Ruggieri (1543-1607), Matteo Ricci (1552-1610) e Alessandro Valignano (1539-1606), continuarono a sviluppare una strategia di accomodamento culturale in Cina per rendere il cristianesimo più accessibile alla gente del posto. L'influente opera di Ricci in lingua cinese, *Il vero significato del "Signore del Cielo"* (*Tianzhu shiyi*, 1603), spiegava Dio, angelo e anima come equivalenti rispettivamente ai termini cinesi *Shangdi* 上帝, *tianshen* 天神 e *linghun* 靈魂. Ma Ricci non intendeva questa equivalenza come identità rigorosa o pura commensurabilità. Per esempio, il significato di Dio nel cristianesimo non è esaurito dal concetto cinese di *Shangdi* né, al contrario, il significato di *Shangdi* è esaurito dal concetto cristiano di Dio. Ricci espresse questa limitazione in termini di teologia del suo tempo: gli antichi cinesi, come i filosofi dell'antichità greco-romana, conoscevano per ragione naturale l'esistenza di *Shangdi*, e potevano anche venerargli il giusto culto, ma non necessariamente avevano accesso alla piena rivelazione dell'incarnazione di Dio in Gesù-Cristo. Solo con questa premessa l'assioma di Ricci può essere compreso correttamente: "Shangdi e Dio sono diversi solo nel nome" (上帝與天主, 特異以名也).¹

Dopo la morte di Ricci, il siciliano Niccolò Longobardo (1565-1654), divenne l'avversario più formidabile di questo metodo. Ironia della sorte, personalmente Ricci lo aveva scelto per succedergli come Superiore della missione di Cina, posizione che mantenne fino al 1622. Nel complesso, Longobardo trascorse oltre sei decenni in Cina, svolgendo lavoro missionario in Guangdong (Shaozhou), Pechino, Nanchino, Zejiang (Hangzhou) e infine Shandong

(Ji'nan). Durante il suo mandato di superiore, le sue capacità di gestione delle crisi furono messe alla prova quando per la prima volta nella dinastia Ming la Chiesa cattolica dovette affrontare un divieto ufficiale. Uno dei suoi contributi più significativi fu quello di inviare il gesuita fiammingo Nicolas Trigault (1577-1628) in Europa come procuratore per raccogliere fondi e reclutare personale per la missione di Cina. Trigault elevò con successo il profilo della missione cinese in Europa pubblicando i diari di Ricci in una traduzione latina e assicurando alla missione cinese l'indipendenza - come Vice-provincia - dalla provincia giapponese. Tornò in Cina con una grande biblioteca di libri occidentali, che servì come base per i missionari e i cristiani cinesi per tradurre in cinese molte opere di matematica, astronomia, filosofia e teologia.

A causa della sua opposizione alla politica di accomodamento di Ricci, Longobardo è rimasto una figura piuttosto controversa nella storiografia gesuita e, potremmo anche dire, una voce repressa. Di sicuro, non fu il primo a dubitare del tentativo di Ricci di armonizzare l'antico confucianesimo con il cristianesimo. I gesuiti in Giappone e Cina avevano già iniziato a indagare sulla questione, e una grande quantità di lettere e relazioni furono scritte a favore o contro i termini cinesi. La relazione di Longobardo si differenzia perché fu discussa dai Gesuiti in una speciale riunione tenutasi dal dicembre 1627 al gennaio 1628 a Jiading, nella provincia di Zhejiang. Oggi esiste solo la prima parte di questa relazione, che mostra chiaramente la confutazione sistematica di Longobardo della lettura del confucianesimo di Ricci. La posizione di Longobardo ottenne un certo successo alla riunione, che decise di interrompere



intorcettiana

l'uso di *Shangdi* per designare Dio, ma alla fine i gesuiti si trincerarono dietro la posizione di Ricci per paura che l'abbandono delle sue definizioni avrebbe potuto comprometterne l'eredità. La situazione divenne ancora più complicata nel 1630 con l'arrivo in Cina dei domenicani e dei francescani, che iniziarono a manifestare opposizione alla tolleranza dei gesuiti alle pratiche rituali confuciane nelle comunità cristiane cinesi. Al fine di proteggere i gesuiti da ulteriori critiche, nel 1645 il vice-provinciale della Cina, Francisco Furtao (1589-1653) ordinò di bruciare la relazione di Longobardo.

Fortunatamente, il trattato di Longobardo sopravvisse alla distruzione grazie agli sforzi dei missionari domenicani e francescani. Un manoscritto portoghese originale a mano di Longobardo è ancora esistente, così come una traduzione manoscritta in latino (1661) di Antonio a Santa Maria Caballero (1602-1669), ma né i manoscritti portoghesi né latini sono mai stati pubblicati, fino alla presente edizione. Piuttosto, la relazione di Longobardo divenne nota attraverso tre traduzioni stampate in spagnolo (1676) di Domingo Navarrete (1610-1689), francese (1701) di Louis Champion de Cicé (1648-1727) e inglese (1704) dei fratelli Churchill. Sia le traduzioni francesi sia quelle inglesi sono basate sulla spagnola che - a sua volta - si basa sulla portoghese.

Ancorché la relazione originale di Longobardo facesse solo osservazioni di passaggio sui riti, queste traduzioni cercarono di presentare la relazione di Longobardo come ulteriore prova nella più ampia controversia sui riti in onore di Confucio e degli antenati. L'ignominia della rivelazione che il successore di Ricci non fosse d'accordo in maniera così accesa con la posizione di Ricci giocò, senza dubbio, un ruolo importante nella condanna papale delle pratiche missionarie dei gesuiti nel 1704. Il rapporto ottenne anche un grande riconoscimento al di là della Chiesa cattolica, perché il filosofo protestante Leibniz (1646-1716) lo esaminò e lo confutò in *La teologia naturale dei Cinesi* (*Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, 1716). Per questo motivo, la relazione di Longobardo fu anche inclusa nelle opere complete di Leibniz.

Nel 2002, Li Wenchao e Hans Poser pubblicarono un'edizione de *La Teologia naturale dei Cinesi*, che includeva la versione francese del rapporto di Longobardo utilizzato da Leibniz.² In questa edizione, hanno aggiunto alcune annotazioni su alcune figure e concetti cinesi citati da Longobardo. Anche se hanno confrontato la traduzione francese con il testo originale spagnolo, non hanno consultato i manoscritti portoghesi e latini.



1

Le versioni spagnola, francese e inglese sono generalmente accurate e forniscono una corretta comprensione delle opinioni di Longobardo; comunque, ci sono omissioni e alcuni gravi errori. Ad esempio, la versione spagnola sostiene che il *Compendio su Natura e Principi* (*Xingli daquan*) della dinastia Ming fosse stato scritto 2500 anni prima, e lo stesso errore si ripete nelle versioni francese e inglese. In effetti, i manoscritti portoghesi e latini riportano in modo più accurato che è stato composto 200 anni prima. Questo può sembrare un errore minimo, ma ha avuto una notevole influenza su Leibniz che è stato portato a credere che il *Compendio su Natura e Principi* e tutta la filosofia che contiene fosse contigua con l'antico confucianesimo.

2

Fig. 1 - Copertina del manoscritto "Il vero significato del Signore del Cielo" di Matteo Ricci (sta in ARSI, Jap-Sin I, 44)

Fig. 2 - Frontespizio del volume di Navarrete che contiene la versione spagnola della relazione di Longobardo



2

Un altro importante vantaggio dei manoscritti portoghesi e latini è che includono i caratteri cinesi corrispondenti ai termini e alle citazioni cinesi discussi da Longobardo. Questi caratteri, che sono assenti dalle versioni a stampa, sono cruciali per ricostruire come Longobardo abbia criticato e utilizzato le sue fonti. Nel 2017, Pan Feng-chuan ha condotto un'analisi testuale molto sistematica delle citazioni cinesi di Longobardo, che ha per lo più ricondotto al *Compendio su Natura e Principi*.³ Tuttavia, il nostro studio mostra che le citazioni dai *Quattro Libri* corrispondono a *Commenti su sezioni e sentenze e annotazioni raccolte sui Quattro Libri* (*Sishu zhangju jizhu*) di Zhu Xi.

Nel 2017, Li Tiangang pubblicò una

sintesi generale del rapporto di Longobardo, basato sulla versione inglese del 1704, e fece un'analisi approfondita della sua influenza nella formazione dell'idea europea di "religione cinese."⁴ Tuttavia, Longobardo non parla della religione cinese in quanto tale, ma solo dei termini cinesi. L'associazione tra la relazione e la "religione" è stata introdotta per la prima volta dalla traduzione francese, che ha cambiato il suo titolo in *Trattato su alcuni aspetti della religione dei Cinesi* (*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*). Ma questo titolo proietta in modo fuorviante nella relazione di Longobardo preoccupazioni emerse solo ottant'anni dopo.

Questa nuova traduzione annotata del rapporto di Longobardo in inglese si basa su questa maggiore attenzione accademica alla presenza anticonformista di Longobardo nella missione cinese. L'esistente traduzione inglese dei fratelli Churchill è in una lingua abbastanza obsoleta, e non fornisce alcun apparato accademico per districarsi nel complesso e a volte confuso intreccio di idee neo-confuciane, accademiche e umanistiche di Longobardo. Nelle nostre annotazioni, abbiamo cercato di identificare, al meglio delle nostre capacità, le fonti europee e cinesi di Longobardo. Termini, figure e luoghi cinesi sono tutti resi, ove possibile, con *Hanyu pinyin* e caratteri cinesi per facilitarne la leggibilità.

Dal momento che il manoscritto portoghese autografo di Longobardo è mutilo, questa traduzione inglese si basa sul manoscritto latino, che è più leggibile e meglio conservato. Questo testo latino è stato trascritto da Claudia von Collani e rivisto da Daniel Canaris e Thierry Meynard. A causa dell'importanza del manoscritto portoghese, il testo è stato trascritto da Emmanuelle Landi e rivisto da Mário Carvalho, entrambi dell'Università di Coimbra, Portogallo. Usando la loro trascrizione, abbiamo confrontato il latino con i testi portoghesi e indicato le differenze significative.

La nostra edizione è introdotta da quattro saggi che servono a delineare il contesto storico e intellettuale della relazione di Longobardo. Claudia von

Collani fornisce un'analisi molto dettagliata dei testi prodotti dai missionari sulla Controversia sui Termini. Protagonista importante di questo dibattito, citato dallo stesso Longobardo, è João Rodrigues Tçuzu (1561-1633), figura chiave nel collegamento tra le missioni del Giappone e quelle della Cina. Mentre era in Giappone, iniziò la ricerca sulla lingua, la storia e il pensiero cinese. Ma fu anche controverso perché spinse la missione cinese ad accettare la sua lettura del confucianesimo. In Cina intervistò i cristiani cinesi e concluse che la loro comprensione di Dio, degli angeli e dell'anima era errata. Il suo metodo di esame testuale e le interviste spinsero Longobardo ad avviare una propria indagine. Collani analizza anche come siano stati prodotti diversi manoscritti del rapporto, e il suo ruolo nelle agitate discussioni del 1668 quando quasi tutti i missionari in Cina erano stati esiliati a Cantone. I disaccordi a Cantone portarono gli oppositori della politica missionaria di Ricci a pubblicizzare la relazione di Longobardo in Europa; in risposta, i sostenitori di Ricci pubblicarono il famoso *Confucius Sinarum philosophus* (1687), che includeva una monumentale traduzione e commento su tre dei *Quattro Libri* come implicita confutazione della relazione di Longobardo.

Nella sua relazione, Longobardo cita i nomi di noti cristiani cinesi, come i tre pilastri della Chiesa, Paul Xu Guangqi, Leo Li Zhizao e Michael Yang Tingyun. In particolare, il rapporto presenta un'intervista dettagliata con Yang Tingyun, che è stata analizzata da Nicolas Standaert nella sua tesi di dottorato.⁵ Era stata realizzata un'altra dettagliata intervista con un certo Anathasius della provincia dello Jiangxi, che purtroppo non è stato ancora identificato. Longobardo cita anche i nomi di sedici letterati non cristiani. Finora soltanto un letterato (Qian Linwu) era stato identificato da Standaert. Sulla base delle informazioni fornite dai manoscritti e dai documenti storici cinesi, Song Liming ha identificato con certezza undici dei sedici letterati. Per i cinque rimanenti, Song azzarda alcune possibilità. Deduce dai dettagli sulle posizioni di quei letterati che Longobardo ha tenuto due turni di interviste: un primo turno a Pechino intorno al 1621-1625, e un

secondo turno a Nanchino e Hangzhou intorno al 1625-1629. Song fornisce prove convincenti che il rapporto non era stato ancora finalizzato nel 1623, come precedentemente ipotizzato, ma che Longobardo continuò a rivederlo fino alla fine degli anni '20. Song sostiene che l'unico manoscritto autografo esistente a mano di Longobardo è stato scritto a Nanchino, e non Pechino come tradizionalmente ipotizzato. Anche se i redattori di questa edizione ritengono che le prove testuali propendono forse più marcatamente verso Pechino come luogo di composizione. La ricerca di Song ha dato un immenso contributo alla ricostruzione delle reti letterarie dei gesuiti presso le corti imperiali di Pechino e Nanchino.

Dopo le due inchieste storiche scritte da Collani e Song, Canaris inserisce la relazione di Longobardo nel contesto intellettuale rinascimentale. Egli sostiene che i diversi approcci adottati da Ricci e Longobardo riflettono i dibattiti europei coevi tra umanesimo e scolasticismo. Proprio come gli umanisti europei tentarono di liquidare i tradizionali commentari del Medioevo e tornare al significato originale dei testi antichi, Ricci rifiutò i tradizionali commentari della dinastia Song e tentò di ripristinare quello che credeva essere il significato autentico dei classici confuciani tornando ai testi originali di Confucio. Al contrario, proprio come gli scolastici rinascimentali interpretarono antichi testi in continuità con la tradizione medievale, Longobardo interpretò gli antichi testi della Cina alla luce di quei commenti della stessa dinastia Song che Ricci aveva respinto. Nell'interpretazione testuale, è di fondamentale importanza trovare il giusto equilibrio tra i testi canonici e la loro tradizione nei commentari, in modo che le tradizioni testuali possano continuare senza radicarsi in un rigido tradizionalismo che precluda qualsiasi nuova innovazione ermeneutica. Poggiandosi più saldamente sul lato delle tradizioni dei commentari, Longobardo è stato in grado di discernere più chiaramente importanti differenze tra la filosofia cristiana e il confucianesimo, mentre Ricci è stato in grado di offrire una lettura innovativa del confucianesimo che ha avuto un grande impatto sulla cultura e la religione cinese negli ultimi quattrocento anni.



L'ultimo contributo di Thierry Meynard esamina i commentari Song che Longobardo considerava così importanti per comprendere correttamente il confucianesimo. In particolare, Meynard rivela che la comprensione di Longobardo di ciò che costituiva il pensiero canonico nella Cina del tardo periodo Ming era altamente idiosincratica. Longobardo eleva Shao Yong a pensatore rappresentativo della tradizione confuciana, nonostante il fatto che Zhu Xi considerasse molte delle sue idee eterodosse. La relazione di Longobardo fornisce la prima descrizione europea della divisione cosmologica di Shao Yong tra realtà metafisiche e astratte (*xiantianxue*), e realtà concrete che si dispiegano nell'universo fisico (*houtianxue*). Longobardo interpreta la sua cosmologia attraverso la lente dei concetti aristotelici, e conclude che era essenzialmente il monismo materialistico che non ammetteva sostanze spirituali, dimostrando così che la terminologia indigena della tradizione confuciana non poteva trasmettere la trascendenza dei concetti teologici cristiani.

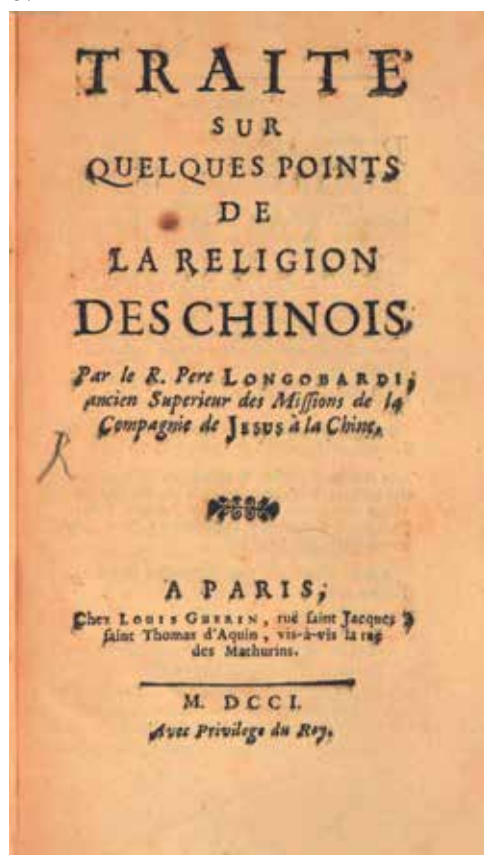
La controversia sui termini ha stimolato un esame senza precedenti su come il cristianesimo si sarebbe potuto esprimere adeguatamente nella lingua e nella cultura cinese. Per molti versi, i metodi missionari di Ricci anticipavano il Concilio Vaticano II, che approvava l'inculturazione per rendere il cristianesimo significativo per le culture non cristiane. Da questo punto di vista, può sembrare che Ricci fosse dalla parte giusta della storia, e Longobardo dalla parte sbagliata. Infatti, l'analisi di Longobardo sulla filosofia cinese si basava su premesse discutibili, come il suo materialismo. Per quanto imperfetti fossero i suoi metodi, Longobardo fece uno sforzo pionieristico per basare la sua argomentazione sull'analisi dei testi filosofici chiave della dinastia Song. Nonostante il suo rifiuto generale del pensiero cinese, lo prese comunque sul serio e lo studiò. Nel processo, scoprì un sofisticato sistema intellettuale e poté valorizzarne la coerenza razionale. Come primo occidentale ad analizzare la metafisica cinese, Longobardo aprì la strada ad altri, come il gesuita francese François Noël (1651-1729) e Leibniz, che giunsero a conclusioni molto diverse.

Nel settembre 2019, l'*Archive for the Introduction of Western Thoughts*, e il *Research Center on Canton and Foreign Cultural Exchange* hanno organizzato un workshop presso l'Università Sun Yat-sen con Claudia von Collani e Song Liming, durante il quale abbiamo letto e discusso il rapporto di Longobardo. Vorremmo qui esprimere il nostro ringraziamento al generoso sostegno per il finanziamento dell'Università Sun Yat-sen "Canton and early Sinology: Research on Chinese culture of the

vember 2017): 29–43.

⁴ Li Tiangang 李天綱, "Long Huamin dui Zhongguo zongjiao benzhi de lunshu ji yingxiang 龍華民對中國宗教本質的論述及其影響," in *Xueshu yuekan* 學術月刊 49, no. 5 (2017): 165–84.

⁵ Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China* (Leiden: Brill, 1988).



3

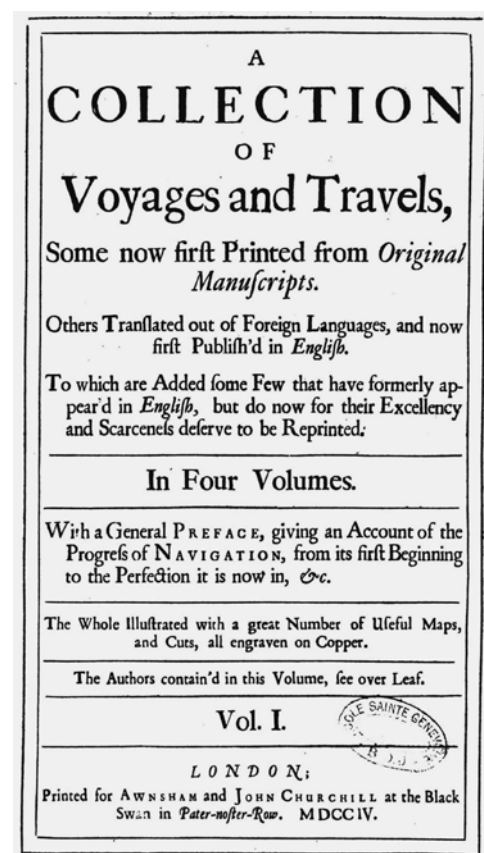
missionaries detained after the Calendar case."

NOTE

¹ Matteo Ricci, *The True meaning of the Lord of Heaven*, ed. Thierry Meynard (Boston: Institute of Jesuit Sources, 2016), 100.

² Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, ed. Li Wenchao e Hans Poser (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002).

³ Pan Feng-chuan 潘鳳娟, "Long Huamin Lun Zhongguo zongjiao de jidian wenti fanyi chutan 龍華民《論中國宗教的幾點問題》翻譯初探" [Una indagine preliminare sulla relazione sulla Cina di Niccolò Longobardo], in *Zhexue yu wenhua* 哲學與文化 [Monthly Review of Philosophy and Culture] 522 (No-



4

Fig. 3 - Frontespizio del volume di Louis-Armand Champion de Cécé che contiene la versione francese della relazione di Longobardo

Fig. 4 - Frontespizio del volume nel quale è pubblicata la versione inglese della relazione di Longobardo



P. Ludovico Buglio S.J. (1606-1682)

(Seconda parte)

di Antonino Lo Nardo

34

Nota preliminare

In un precedente numero di questa stessa rivista, abbiamo pubblicato la “BREVE RELATIONE DELLA VITA E MORTE DEL PADRE LUDOVICO BUGLIO MISSIONARIO DELLA CINA SCRITTA DAL PADRE FILIPPO GRIMALDI NELLA CORTE IMPERIALE DI PEKIN ALLI 4 OTTOBRE 1682”¹.

Continuando ad occuparci di questo illustre missionario, figlio di Sicilia, presentiamo - qui di seguito - due lettere indirizzate da Buglio al confratello P. Giuseppe Castelnovo che, come manoscritti originali, sono conservate presso la Sezione “Fondi Antichi” della Biblioteca Centrale della Regione Siciliana a Palermo².

I due documenti non sono del tutto inediti essendone - già - stata pubblicata una loro trascrizione quasi cento anni orsono inserita, peraltro, in un opuscolo a tiratura estremamente limitata. Val la pena qui ricordare che nel 1927 P. Mario Barbera (1877-1947)³, storico gesuita nativo anche lui di Mineo, pubblicò su “La Civiltà Cattolica” un articolo su un suo concittadino e confratello dal titolo «Il P. Ludovico Buglio della Compagnia di Gesù. Missionario in Cina nel secolo XVII». Dell’articolo fu, poi, tirato a parte un “estratto” al quale il P. Barbera aggiunse la trascrizione delle due lettere di Buglio, non presente nell’originale su “La Civiltà Cattolica”, che inviò in dono - anni dopo - al suo confratello e storico P. Antonio Leanza (1875-1949) a Palermo. Questo esemplare abbiamo visionato grazie alla sempre fattiva collaborazione dell’Archivista della Provincia Sicula della Compagnia di Gesù P. Pasquale Calà che ringraziamo.

Per questa pubblicazione ci siamo - però - rifatti ai manoscritti originali che abbiamo avuto la possibilità di consultare⁴. Abbiamo, così, provveduto ad una più attenta rilettura che ci consentito di correggere qualche piccolo refuso riscontrato nella trascrizione di P. Barbera.

Le note che abbiamo voluto aggiungere in alcuni specifici punti sono ovviamente nostre e delle stesse ce ne assumiamo tutta la responsabilità.

Lettera n. 1 (fig. 1)⁵

M^o R^o in Xto P^e 6 7,

P. C. (Pax Christi)

Et eccomi per grazia del Signore e ferventi preghiere di V.R.^a. arrivato doppio tanti pericoli in questa grande missione, dove sto con tanto gusto et allegrezza che non posso con parole facilmente spiegare; e come continuamente non devo dar grazie al Signore di havermi posto in un luogo dove si spera tanto grande gloria sua e bene di queste anime, che miserabilmente si perdevano per mancanza di religione che gl’indica la strada al Cielo. V.R.^a. non solamente facci difficoltà, ma agevoli aiuti et incamini chi desiderano venire in queste parti, dove v’è tanta necessità di operarij. Padre mio, in qualunque paese che sto già mai mi posso scordare delle grazie che m’ha fatto, dell’amore che m’ha mostrato sempre. Donde (?) NS Signore lo paghi di tanta grande carità. Le nuove di qui, V.R.^a., le potrà leggere dell’inclusa che faccio commune col P.

Cesare del Bosco⁹. Io non ho tralasciata niuna occasione da qualunque paese di scrivere a V.R.^a., e darle minuto raguaglio de i miei viaggi, navigazioni e pericoli, credo che tutte le lettere già gle saranno arrivate. V.R.^a. dia alcuna nuova de si che molto la desidero, che con tutto che sto lontano di V.R.^a. tanto quanto più non può essere, sempre tengo obbligazione, e gusto particolare delle cose sue. Qui vi il nome di S. Rosalia già comincia a risuonare, già battizai una menina¹⁰ e gl’impose tal nome, e puol essere che dalle spine di questi caratteri un giorno spunti la Rosa. Se V.R.^a. irà visitare il suo sepolcro raccomandi questo peccatore, et da tanto mi raccomandando alli suoi santi sacrificj et orationi.

Da Nàn cham prima Metropoli d’una delle 15¹¹ Provincie¹² di questo Regno, ultimo di Xbre 1637.

Di V. Reverenza Servo in Cristo, humil.o
L. BUGLIO

Lettera n. 2 (fig. 2a, b, c)¹³

M. R. in Xto P^e 14 15,

P. C. (Pax Christi)

Fin dall’ultimo Oriente vengo a riverirla e darle grazie della sua molta carità che V.R.^a. usò meco in coteste parti del che sempre glè [gliene] sono obbligatissimo. Sempre quando s’è offerta occasione scrissi alla R.^a. Sua, dalla quale fin adesso non ho ricevuta nuova alcuna, le lettere che aspettavamo quest’anno da Europa, furono impedito agli Olandesi nello stretto di Syncapura¹⁶ non potendo passare il Naviglio che le portava. Non ho saputo fin adesso nuova al-



[illegible][illegible]

35

L'anno 1700. in cui si fece il primo censimento di tutta la
 città di Roma, si vide che la popolazione era di 110,000 anime.
 Nel 1720, cioè nel corso di 20 anni, si era accresciuta di
 10,000 anime, e nel 1740 di 20,000. Nel 1760, cioè nel
 corso di 40 anni, si era accresciuta di 40,000 anime, e nel
 1780 di 60,000. Nel 1800, cioè nel corso di 100 anni,
 si era accresciuta di 100,000 anime, e nel 1820 di 120,000.
 Nel 1840, cioè nel corso di 140 anni, si era accresciuta di
 140,000 anime, e nel 1860 di 160,000. Nel 1880, cioè
 nel corso di 180 anni, si era accresciuta di 180,000 anime,
 e nel 1900 di 200,000. Nel 1920, cioè nel corso di 220
 anni, si era accresciuta di 220,000 anime, e nel 1940 di
 240,000. Nel 1960, cioè nel corso di 260 anni, si era
 accresciuta di 260,000 anime, e nel 1980 di 280,000.
 Nel 2000, cioè nel corso di 300 anni, si era accresciuta di
 300,000 anime, e nel 2020 di 320,000. Nel 2040, cioè
 nel corso di 340 anni, si era accresciuta di 340,000 anime,
 e nel 2060 di 360,000. Nel 2080, cioè nel corso di 380
 anni, si era accresciuta di 380,000 anime, e nel 2100 di
 400,000. Nel 2120, cioè nel corso di 420 anni, si era
 accresciuta di 420,000 anime, e nel 2140 di 440,000.
 Nel 2160, cioè nel corso di 460 anni, si era accresciuta di
 460,000 anime, e nel 2180 di 480,000. Nel 2200, cioè
 nel corso di 500 anni, si era accresciuta di 500,000 anime,
 e nel 2220 di 520,000. Nel 2240, cioè nel corso di 540
 anni, si era accresciuta di 540,000 anime, e nel 2260 di
 560,000. Nel 2280, cioè nel corso di 580 anni, si era
 accresciuta di 580,000 anime, e nel 2300 di 600,000.
 Nel 2320, cioè nel corso di 620 anni, si era accresciuta di
 620,000 anime, e nel 2340 di 640,000. Nel 2360, cioè
 nel corso di 660 anni, si era accresciuta di 660,000 anime,
 e nel 2380 di 680,000. Nel 2400, cioè nel corso di 700
 anni, si era accresciuta di 700,000 anime, e nel 2420 di
 720,000. Nel 2440, cioè nel corso di 740 anni, si era
 accresciuta di 740,000 anime, e nel 2460 di 760,000.
 Nel 2480, cioè nel corso di 780 anni, si era accresciuta di
 780,000 anime, e nel 2500 di 800,000. Nel 2520, cioè
 nel corso di 820 anni, si era accresciuta di 820,000 anime,
 e nel 2540 di 840,000. Nel 2560, cioè nel corso di 860
 anni, si era accresciuta di 860,000 anime, e nel 2580 di
 880,000. Nel 2600, cioè nel corso di 900 anni, si era
 accresciuta di 900,000 anime, e nel 2620 di 920,000.
 Nel 2640, cioè nel corso di 940 anni, si era accresciuta di
 940,000 anime, e nel 2660 di 960,000. Nel 2680, cioè
 nel corso di 980 anni, si era accresciuta di 980,000 anime,
 e nel 2700 di 1,000,000. Nel 2720, cioè nel corso di 1,020
 anni, si era accresciuta di 1,020,000 anime, e nel 2740 di
 1,040,000. Nel 2760, cioè nel corso di 1,060 anni, si era
 accresciuta di 1,060,000 anime, e nel 2780 di 1,080,000.
 Nel 2800, cioè nel corso di 1,100 anni, si era accresciuta di
 1,100,000 anime, e nel 2820 di 1,120,000. Nel 2840, cioè
 nel corso di 1,140 anni, si era accresciuta di 1,140,000 anime,
 e nel 2860 di 1,160,000. Nel 2880, cioè nel corso di 1,180
 anni, si era accresciuta di 1,180,000 anime, e nel 2900 di
 1,200,000. Nel 2920, cioè nel corso di 1,220 anni, si era
 accresciuta di 1,220,000 anime, e nel 2940 di 1,240,000.
 Nel 2960, cioè nel corso di 1,260 anni, si era accresciuta di
 1,260,000 anime, e nel 2980 di 1,280,000. Nel 3000, cioè
 nel corso di 1,300 anni, si era accresciuta di 1,300,000 anime,
 e nel 3020 di 1,320,000. Nel 3040, cioè nel corso di 1,340
 anni, si era accresciuta di 1,340,000 anime, e nel 3060 di
 1,360,000. Nel 3080, cioè nel corso di 1,380 anni, si era
 accresciuta di 1,380,000 anime, e nel 3100 di 1,400,000.
 Nel 3120, cioè nel corso di 1,420 anni, si era accresciuta di
 1,420,000 anime, e nel 3140 di 1,440,000. Nel 3160, cioè
 nel corso di 1,460 anni, si era accresciuta di 1,460,000 anime,
 e nel 3180 di 1,480,000. Nel 3200, cioè nel corso di 1,500
 anni, si era accresciuta di 1,500,000 anime, e nel 3220 di
 1,520,000. Nel 3240, cioè nel corso di 1,540 anni, si era
 accresciuta di 1,540,000 anime, e nel 3260 di 1,560,000.
 Nel 3280, cioè nel corso di 1,580 anni, si era accresciuta di
 1,580,000 anime, e nel 3300 di 1,600,000. Nel 3320, cioè
 nel corso di 1,620 anni, si era accresciuta di 1,620,000 anime,
 e nel 3340 di 1,640,000. Nel 3360, cioè nel corso di 1,660
 anni, si era accresciuta di 1,660,000 anime, e nel 3380 di
 1,680,000. Nel 3400, cioè nel corso di 1,700 anni, si era
 accresciuta di 1,700,000 anime, e nel 3420 di 1,720,000.
 Nel 3440, cioè nel corso di 1,740 anni, si era accresciuta di
 1,740,000 anime, e nel 3460 di 1,760,000. Nel 3480, cioè
 nel corso di 1,780 anni, si era accresciuta di 1,780,000 anime,
 e nel 3500 di 1,800,000. Nel 3520, cioè nel corso di 1,820
 anni, si era accresciuta di 1,820,000 anime, e nel 3540 di
 1,840,000. Nel 3560, cioè nel corso di 1,860 anni, si era
 accresciuta di 1,860,000 anime, e nel 3580 di 1,880,000.
 Nel 3600, cioè nel corso di 1,900 anni, si era accresciuta di
 1,900,000 anime, e nel 3620 di 1,920,000. Nel 3640, cioè
 nel corso di 1,940 anni, si era accresciuta di 1,940,000 anime,
 e nel 3660 di 1,960,000. Nel 3680, cioè nel corso di 1,980
 anni, si era accresciuta di 1,980,000 anime, e nel 3700 di
 2,000,000. Nel 3720, cioè nel corso di 2,020 anni, si era
 accresciuta di 2,020,000 anime, e nel 3740 di 2,040,000.
 Nel 3760, cioè nel corso di 2,060 anni, si era accresciuta di
 2,060,000 anime, e nel 3780 di 2,080,000. Nel 3800, cioè
 nel corso di 2,100 anni, si era accresciuta di 2,100,000 anime,
 e nel 3820 di 2,120,000. Nel 3840, cioè nel corso di 2,140
 anni, si era accresciuta di 2,140,000 anime, e nel 3860 di
 2,160,000. Nel 3880, cioè nel corso di 2,180 anni, si era
 accresciuta di 2,180,000 anime, e nel 3900 di 2,200,000.
 Nel 3920, cioè nel corso di 2,220 anni, si era accresciuta di
 2,220,000 anime, e nel 3940 di 2,240,000. Nel 3960, cioè
 nel corso di 2,260 anni, si era accresciuta di 2,260,000 anime,
 e nel 3980 di 2,280,000. Nel 4000, cioè nel corso di 2,300
 anni, si era accresciuta di 2,300,000 anime, e nel 4020 di
 2,320,000. Nel 4040, cioè nel corso di 2,340 anni, si era
 accresciuta di 2,340,000 anime, e nel 4060 di 2,360,000.
 Nel 4080, cioè nel corso di 2,380 anni, si era accresciuta di
 2,380,000 anime, e nel 4100 di 2,400,000. Nel 4120, cioè
 nel corso di 2,420 anni, si era accresciuta di 2,420,000 anime,
 e nel 4140 di 2,440,000. Nel 4160, cioè nel corso di 2,460
 anni, si era accresciuta di 2,460,000 anime, e nel 4180 di
 2,480,000. Nel 4200, cioè nel corso di 2,500 anni, si era
 accresciuta di 2,500,000 anime, e nel 4220 di 2,520,000.
 Nel 4240, cioè nel corso di 2,540 anni, si era accresciuta di
 2,540,000 anime, e nel 4260 di 2,560,000. Nel 4280, cioè
 nel corso di 2,580 anni, si era accresciuta di 2,580,000 anime,
 e nel 4300 di 2,600,000. Nel 4320, cioè nel corso di 2,620
 anni, si era accresciuta di 2,620,000 anime, e nel 4340 di
 2,640,000. Nel 4360, cioè nel corso di 2,660 anni, si era
 accresciuta di 2,660,000 anime,

[illegible]

cuna di V. R^a., della quale desidero sapere alcuna cosa. Già sono due anni passati che sono entrato in questa grande missione della China. Sto quivi con gusto, e contento straordinario vedendo il gran frutto che si fa, e maggiore si spera in questo grande Imperio.

Di 15 Provincie¹⁷ delle quali la minore è maggiore del Regno di Napoli, la Compagnia fin adesso sta in 10 Provincie, et in molte altre città ancorché non risieda Padre, tiene Casa e Chiesa onde v'entra annum¹⁸ a visitare quella Christianità. Per essere questo Regno sì vasto, e noi sì pochi, i Padri hanno stampato, e tuttavia stampano molti libri sì intorno alla nostra fede, come intorno alle scienze Europee, del che i Chinesi sono molto curiosi, e con questo vengono a soggettarsi al giogo dell'Evangelio. I Chinesi come che non trattano con gente straniera, e sono attornati da gente che in comparazione loro sono Barbari, o trattiamo per le lettere, o per la civiltà di costumi (che di questo anche non cedono agli Europei) fanno però conto dei forestieri, perciò i PPⁱ. di questa Missione hanno giudicato necessario che oltre i libri della nostra santa fede, si facessero altri delle nostre scienze, accio eglino ci differenziassero da gl'altri forestieri, e conoscendo nelli Predicatori Evangelici sì alte scienze, grandemente stimassero e abbracciassero la fede che gli si predica e perciò adesso è grande la stima che tengono de i Predicatori Europei, e così più cresce il numero di coloro che si convertono a Cristo. In quante città siamo chiamati, ma per mancamento di Operaij non si può soccorrere. La gran parte di coloro che stanno in questa Missione sono vecchi, non però cessano continuamente di portare pondus diei et aestus¹⁹, scorrendo per varie Missioni come giganti tra i quali il R. P. Nicolao Longobardi²⁰ ancorché vicino a 80 anni di età continuamente va facendo scorrerie donde raccoglie molto frutto, l'anno passato fondò una Cristianità in una Provincia nuova²¹ e nella quale avia de ir un Padre a risiedere, ma per causa dei Tartari che saccheggiarono quella provincia, e principalmente la Metropoli onde stava quella Cristianità, non s'effettuò quell'Impresa. I Chinesi come che sono sempre accostumati a maneggiare il pinzello²² (che di questo

usano per scrivere) anziché la spada, facilmente sono vinti da i Tartari, perché quasi ogn'anno, vengono ad infestarli, e saccheggiarli città e ville. L'anno passato tinemmo una burasca in una Provincia detta Fokien²³ che sta vicino al mare che guarda al Giappone. La cagione fu questa. Fu in questo Regno 500 anni avanti la venuta di Cristo un detto di filosofo huomo di grandi virtù morali. L'autore di un libro tutto pieno d'insegnamenti, e virtù morali, di questo libro cavano il tema, che propongono a quelli che si esaminano per il dottorato, facendo sopra di quello varie composizioni tutte intorno a virtù morali, perciò i Letterati riveriscono questo Confucio come loro maestro non che riconoscono in egli alcun potere per aiutarli, ma solamente usano questa cortesia come a loro maestro. Perciò i PPⁱ. nostri a i Cristiani permettono che possono usar con elle tal cortesia civile. Di più tengono inviolabile costume i Chinesi de ir alla sepoltura de i suoi Parenti e fare riverenza, che sarebbe come tra di noi cavarsi il cappello con inchinarsi il corpo. Chi ciò non facesse saria stimato ingrato a i suoi Padri, e castigato ancora come huomo barbaro, e crudele che non riverisse il Padre, e la madre. Ciò anche permettono i nostri Padri per essere una cortesia civile. Da Manila vennero alcuni Religiosi in questa Pr.a²⁴ predicando l'Evangelio predicando pubblicamente che l'usare simile cortesie, era idolatrare, e che i PPⁱ. della Compagnia erano di ciò la causa. Poi deferito al Viceré e Magistrato predicarsi tal dottrina per onde fecero subito spedire i frati, e castigati li mandarono per Macao, per onde ancora fecero un editto in che proibivano la legge di Dio come legge contraria alla ragione humana, proponendo gravissime pene a coloro che la seguivano, e che la predicavano. Ma per causa di molti Mandarinini amici, che da varie parti scrissero al Viceré, e Visitatore di quella Pr.a fummo permessi lo starvi, però i detti Religiosi furono mandati a Macao. Il P. Girolamo Gravina²⁵, e il P. Francesco Brancato²⁶ stanno in una residenza insieme in questa provincia di Nanchino²⁷ nella città del D. Paolo²⁸ facendo molta conversione, il P. Brancato va continuamente a tutto, e raccoglie grandissimo frutto. Io sono stato in questa Città di Nanchino, adesso fra

20 giorni mi parto per una Provincia detta Suchuen²⁹, dove fin adesso non è ito Padre alcuno a predicar l'Evangelio. Questa Provincia è una delle maggiori di questo Imperio confina come dicono col Tibet, e distante di questa parte di Nanchino tre mesi di viaggio tutto per fiume. Darò ragguaglio a V. R^a. dopo che passerò per là, intanto prego V. R^a. che mi raccomandi al Signore che mi dia forze per una impresa sì grande, e che supera di gran lunga le mie forze. Sicché facendole umilmente riverenza mi raccomando alli suoi santi sacrificj et orazioni.

Nanchino, 5 d'ottobre 1639. Di V. R^a.

Servo in Gesù Cristo
L. BUGLIO

Al molto R. P^e. in Cristo
P. Giuseppe Castelnuovo
della Compagnia di Gesù
Roma. Palermo

NOTE

¹ Cfr. "Intorcettiana" n. 3/2020, pp. 52-57.

² Cfr. segnatura MS IV E 13.

³ Su di lui cfr., per tutti: CULTRERA, F. (2010), Barbera Mario. In *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e dei Teologi di Sicilia. Secc. XIX e XX* (Vol. I, pp. 176-177). Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.

⁴ Ringraziamo i membri della B.C.R.S., in particolar modo il suo Direttore dott. Carlo Pastena, e la dott.ssa Maria Gabriella Lo Presti, della Sezione "Fondi Antichi", che delle due lettere ci hanno fornito una versione elettronica e l'autorizzazione alla loro riproduzione in questa rivista.

⁵ Cfr. MS IV E 13, 62r-v.

⁶ Molto Rev.do in Cristo Padre.

⁷ La lettera è indirizzata al P. Giuseppe Castelnuovo, il quale morì a Palermo il 3 agosto 1665, quasi ottantenne. Fu, in varie occasioni (1630-1632, 1637-1640, 1656-1657), Preposito della Casa Professa di Palermo. Dal 1646 al 1649 fu Provinciale della Provincia di Milano e dal 1657 al 1660 Provinciale della Provincia Sicula. Partecipò, quale delegato, alle Congregazioni Generali IX e X. Uomo di profonda spiritualità, morì in odore di santità. Su di lui cfr.: E. Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis*



Jesu ortus, et res gestæ ab anno 1612 ad annum 1672, Panormi 1740, vol. II, pp. 841-843.

⁸ Vostra Reverenza.

⁹ Cesare Del Bosco (1576-1659) fu un'eminente personalità della Prima Compagnia in Sicilia. Nato a Palermo da nobile famiglia (cfr. PALIZZOLO GRAVINA, Vincenzo, *Il blasone in Sicilia ossia raccolta araldica*, Palermo 1871-1875, p. 116) entrò in Compagnia nel 1592. Di erudizione superiore insegnò filosofia e teologia scolastica sia al Collegio Romano sia a quello di Palermo, dove - per un certo periodo - ricoprì il ruolo di prefetto degli studi. Preposito della Casa Professa (1634-1637 e 1651-1653) fu anche Provinciale di Sicilia (1639-1643). A causa di questo gravoso incarico fu costretto a interrompere l'edizione e la pubblicazione di una sua importante opera che restò - come tanti altri suoi lavori - in forma manoscritta. Morì a Palermo il 21 agosto 1659. Su di lui cfr.: E. Aguilera, *op. cit.*, vol. II, pp. 764-768 e, più recentemente, LO NARDO, A. (2018), Bosco Cesare. In *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Teologici di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII* (Vol. II, p. 795). Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.

¹⁰ Vocabolo portoghese che significa bambina/ragazza.

¹¹ Questa cifra è indicata in : *Nouvelle relation de la Chine contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand Empire. Composée en l'année 1668 par le R. P. Gabriel de Magaillans, de la Compagnie de Jesus, Missionnaire Apostolique*, Paris 1668, p. 41.

¹² Nân cham era la capitale della Provincia di Kiam-si.

¹³ Cfr. MS IV E 13, 60r-v – 61 r-v.

¹⁴ Molto Rev.do in Cristo Padre.

¹⁵ Lettera indirizzata al P. Giuseppe Castelnovo (cfr. lettera 1).

¹⁶ Singapore. Lo stesso termine era stato utilizzato da Francesco Saverio in una lettera ai suoi confratelli di Malacca.

¹⁷ Su questo numero cfr. nota 6 in lettera 1.

¹⁸ Intra annum = nel corso dell'anno.

¹⁹ "peso della giornata e il caldo" (Cfr. Mt 20,12).

²⁰ P. Niccolò Longobardo (1565-1655). Su di lui cfr., per tutti: CORSI, E. (2005), Niccolò Longobardo. In *Dizionario Biografico degli Italiani* (vol. 65, *ad vocem*). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

²¹ Nel 1637 P. Longobardo si recò nello Shandong per costituire una comunità cristiana presso la capitale Jin'an.

²² Pennello.

²³ Oggi Fujian nel sudest della Cina, di fronte a Taiwan.

²⁴ Provincia

²⁵ P. Girolamo Gravina (1603-1662). Su di lui cfr., per tutti: ARMETTA, F. e LO NARDO, A.

(2018), Gravina Girolamo. In *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Teologici di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII* (Vol. VI, pp. 2542-2544). Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore.

²⁶ P. Francesco Brancati (1601-1671). Su di lui cfr., per tutti: BERTUCCIOLI, G. (1971), Francesco Brancati. In *Dizionario Biografico degli Italiani* (vol. 13, *ad vocem*). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

²⁷ La residenza di Nanchino fu aperta personalmente dal P. Matteo Ricci che entrò in città «l'anno 1599 a' 6 di febraro, a piedi» (cfr. RICCI, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Macerata 2000, p. 292).

²⁸ Si riferisce a Xu Guangqi *alias* Paolo (1562-1633), il più importante cattolico cinese della storia. Su di lui cfr.: RICCI, Matteo, *op.cit.*, p. 721; sull'importanza del suo ruolo cfr.: *Un cristiano alla corte dei Ming. Xu Guangqi e il dialogo interculturale tra Cina e Occidente*, a cura di E. Giunipero, Milano: Guerini e Associati 2013.

²⁹ Szechwan o Sichuan.



Gli scritti cinesi di Giulio Aleni

(Parte seconda)

di Huizhong Lu

38

Le opere filosofiche e religiose

Negli anni dal 1623 al 1627, dopo aver acquisito una completa padronanza della lingua cinese, padre Aleni si era dedicato alla pubblicazione di opere a carattere scientifico-divulgativo.

Secondo la direttiva tracciata da Matteo Ricci, questo era il modo di presentarsi agli studiosi cinesi prima di aprire con loro un discorso su temi filosofico-religiosi, mostrando come anche questi trovassero fondamenti e dimostrazioni su principi razionali.

Dal 1625 Aleni si è trasferito nel Fujian, nel sud della Cina, sotto la protezione di Ye Xianggao, e ha intessuto una fitta rete di relazioni con gli intellettuali della regione, che gli hanno offerto una raccolta di settanta poesie a lui dedicate. Ed è qui che sviluppa la sua più intensa opera di evangelizzazione, presentando

i principi del cristianesimo come un ampliamento e un perfezionamento di quelli confuciani.

1627/1629- Sanshan lunxue ji
三山論學紀 - **Discussioni di Fuzhou**
(Hangzhou, 1 juan).

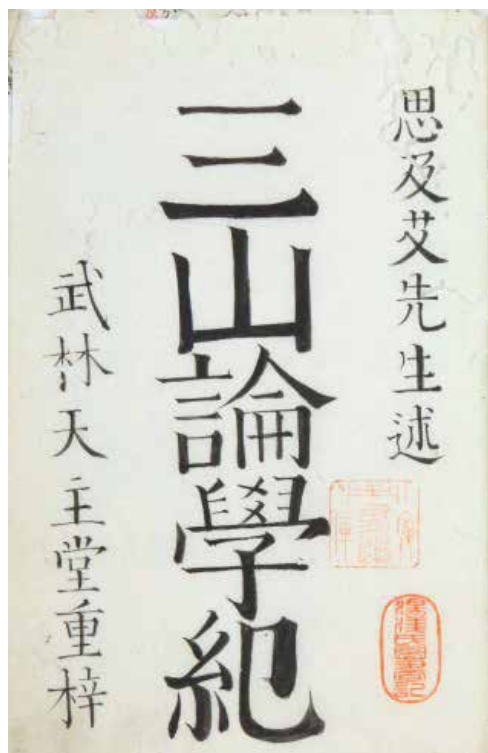
Di questo libro abbiamo la descrizione nella biografia scritta da Li Sixuan poco dopo la morte di P. Aleni *Siji Aixiansheng xingji*.

[... Nell'anno di Yichou (1625 del nostro calendario) il Gran Segretario Ye si ritirò dal governo e sulla via del ritorno passò da Wulin (antico nome di Hangzhou). Quando incontrò il Maestro (Aleni), si rammaricò che l'incontro non fosse avvenuto prima, e lo invitò con insistenza a recarsi a Min (antico nome dello stato del Fujian). Anche il Maestro era intenzionato a proseguire verso sud, così viaggiarono insieme sullo stesso

battello. Nel frattempo alcune decine di signori che abbiamo menzionato più sopra, che avevano sempre sentito parlare della fama del Maestro, gli facevano pervenire ogni giorno ininterrottamente le loro domande e obiezioni. Quando gli capitò di sedere in conversazione con il Gran Segretario, incontrò il Commissario della Sorveglianza signor Cao Nengshi, e impegnarono continue discussioni. Il Maestro in seguito raccolse quelle conversazioni sotto il titolo *Sānshān lúnxué jǐ* (*Sānshān*, le Tre Montagne, era l'antico nome di Fuzhou), che contiene una analisi di ciò che è vero, ciò che è falso, eretico e ortodosso, in relazione agli Studi del Cielo e il Buddismo]. (fig.1-2)

1627- Di zui zheng gui 滌罪正規 - **Il sacramento della Penitenza** (Fuzhou, 4 juan).

Trattato sulla confessione diviso in



1



2



intorcettiana

quattro juan, uno per ogni elemento del sacramento: esame di coscienza; contrizione; confessione; penitenza. (Fig.3)

Viene attribuito a padre Aleni anche il libretto in otto fogli **Huizui yao zhi** 悔罪要指 – **Elementi essenziali della contrizione** pubblicato circa nel 1630, che Aleni stesso nella prefazione descrive come da lui ricavato da uno precedente di p. Lazzaro Cattaneo.

1629 - Misa jiyi (彌撒祭義) – Il Sacrificio della Messa (Fuzhou, 2 juan)

Il primo volume, diviso in dieci sezioni, contiene una descrizione generale del rito della messa e il suo significato, la struttura della chiesa, il celebrante, i paramenti, il comportamento dei fedeli nei vari momenti della messa, la translitterazione dal latino delle risposte al celebrante.

Il secondo volume, diviso in trentatre sezioni, illustra il significato dei vari momenti del rito come allegoria dei momenti più significativi della vita di Gesù.

Il testo completo non venne più riprodotto fino al 1849, ma i due volumi separati vennero inclusi, o riassunti, in numerosi libri di preghiere nei secoli successivi.

Sebbene il Papa Paolo V con il breve pontificio del 27 giugno 1615 avesse autorizzato i sacerdoti a usare la lingua cinese per l'amministrazione dei sacramenti e nelle celebrazioni, per la messa si continuò a usare il latino. (Fig.4)

1630 - Yesu shengti dao wen 耶穌聖體禱文 - Litanie della Santa Eucaristia

Versione cinese delle *Litaniae de venerabili Sacramento* della raccolta *Fasciculus sacrarum litaniarum* del gesuita Gerg Mayr. Divenne una delle preghiere più popolari diffuse dai gesuiti in Cina. (Fig.5-6)

1635 - Tianzhu jiangsheng yinyi 天主降生引義 Introduzione alla Incarnazione del Signore del Cielo (Hangzhou, 2 juan)

Diviso in due volumi, questo testo è una premessa alla Vita di Gesù. Nel primo volume vengono descritti gli eventi biblici che preludono alla incarnazione: creazione, peccato originale, promessa e

profezie sulla venuta di Gesù.

Il secondo volume, scritto in forma di domande e risposte, spiega alcuni dei problemi fondamentali che i cinesi si ponevano sulla incarnazione: perché il Figlio di Dio doveva soffrire; perché non era nato in un grande paese come la Cina; perché povero e non in una nobile famiglia; perché incomparabile ai santi e agli antichi saggi come Confucio e Mencio; quale piano di salvezza per la Cina. (Fig.7)

Fig. 1 - Rikkyo University - Tokyo

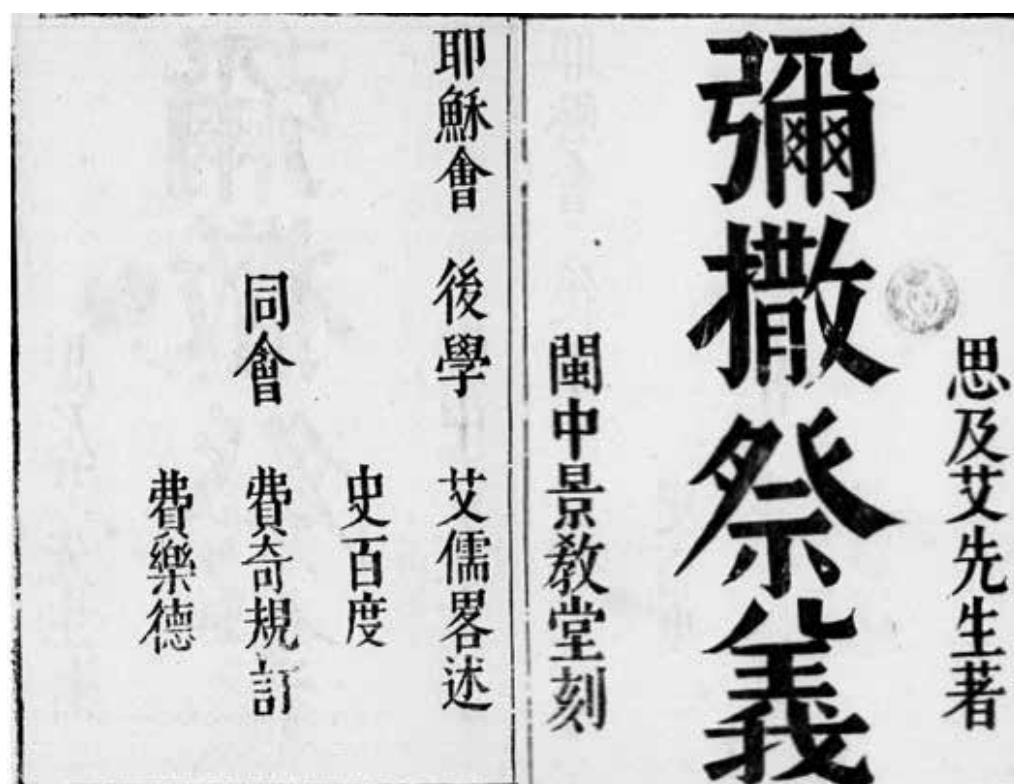
Fig. 2 - La villa di Ye Xianggao a Fujin dove Giulio Aleni fu ospite nel 1626-1627

Fig. 3 - BNF Chinois 7259

Fig. 4 -BNF Chinois 7277



3



4

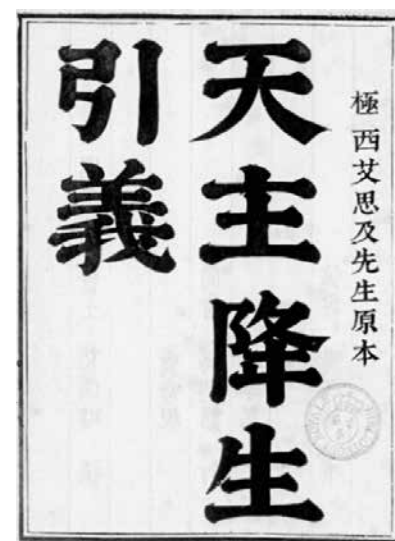




5



6



7



8



1635 - Tianzhu jiangsheng yanxing jilu: 天主降生言行紀畧 - Vita di Gesù Cristo (Jinjiang, 8 juan)

È la prima narrazione in lingua cinese delle parole e della vita del Dio nato tra gli uomini. Una sintesi dei quattro vangeli, in 165 episodi, che la ricerca di N. Standaert ha trovato essere tradotta in gran parte dalla Vita Christi di Ludolfo di Sassonia, assai nota in tutta l'Europa a partire dalla sua prima edizione nel 1472.

Il testo di Aleni venne più volte ristampato fino al XIX secolo e, per aiutare la comprensione del testo, nelle edizioni più tarde vennero aggiunte anche delle immagini. (Fig.8)

1637 - Tianzhu jiangsheng chūxiang jingjie 天主降生出像 經解) Vita illustrata di Gesù Cristo (Jingjiang, 1 juan)

Se la *Geografia dei paesi stranieri alla Cina* è stata l'opera scientifica più celebre di Aleni, per la diffusione del Vangelo il primato spetta alle *Immagini e commento della Incarnazione del Signore del Cielo*. Naturale complemento della ponderosa Vita di Gesù, questo nuovo libretto, una trentina di fogli, di facile diffusione, di accesso immediato per tutti, è stato strumento ideale per la comunicazione del messaggio evangelico.

[...il lettore leggendo questo libro veda davanti ai suoi occhi la santa immagine del Signore del Cielo, come se fosse presente, e si senta partecipe della scena del miracolo...]

Contiene 56 delle 133 tavole delle Evangelicae Historiae Immagines di Jeronimo Nadal pubblicate nel 1593. Gli



9



artisti cinesi non si sono sempre limitati a riprodurre la versione europea, ma hanno introdotto varianti sinizzate degli ambienti e dei personaggi. (Fig.9)

La versione in italiano è stata pubblicata dal Centro Aleni nel 2010, come terzo volume dell'Opera Omnia.

Da questo libro viene ricavato il **Shengmu meigui jing shíwu duan tuxiang** 聖母玫瑰經十五端圖 15 Illustrazioni del Rosario della Santa Ma-

dre, pubblicato nello stesso anno 1637 a Quanzhou, una selezione delle immagini relative ai 15 misteri del Rosario con l'aggiunta delle meditazioni di Zhang Geng. Una bellissima edizione è conservata presso l'Istituto dei Manoscritti Orientali di San Pietroburgo. (Fig.10)

1637 - Sheng meng ge 聖夢歌 - Canticco del sogno del santo (Jingjiang, 1 juan)

Fig. 5 - BNF Chinois 7357

Fig. 6 - "Litaniae de venerabili Sacramento"

Fig. 7 - BNF Chinois 6894

Fig. 8 - BNF Chinois 6716

Fig. 9 - La lavanda dei piedi nella versione di Nadal e di Aleni

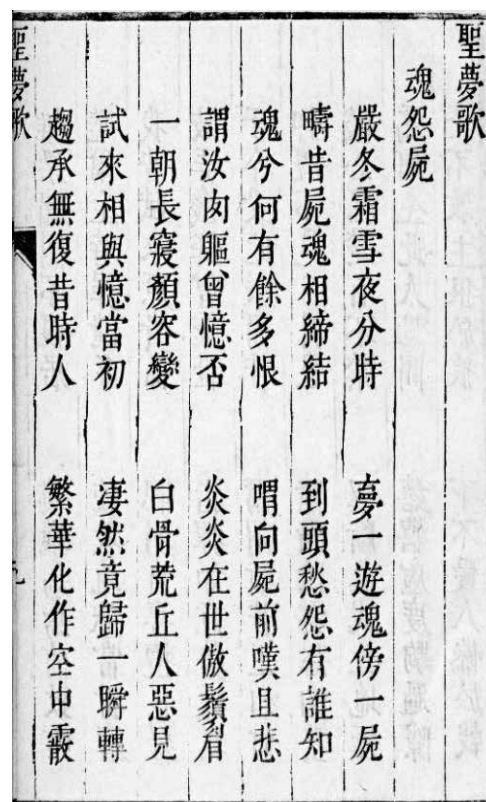
Fig. 10 - San Pietroburgo - Istituto dei Manoscritti Orientali

Fig. 11 - ARSI Jap.Sin. I. 143

Fig. 12 - BNF chinois 6887 e Edizione illustrata del 1869 (padre Vasseur)



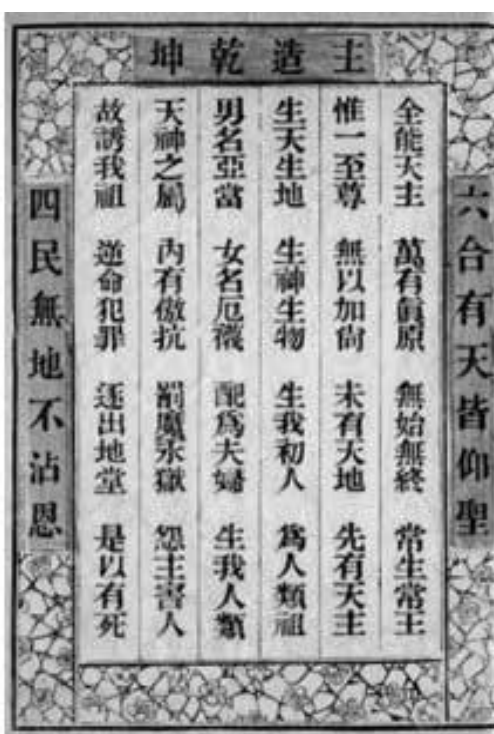
10



11



12



intorcettiana

Fig. 13 - BNF Chinois 7287

Fig. 14 - BNF Chinois 3406

Fig. 15 - BNF Chinois 1322

Fig. 16 - BNF Chinois 1190 e una ricostruzione ideale di un altare nestoriano



13



14



15

Giulio Aleni offre ai suoi fedeli la versione cinese di un poemetto in latino “Noctis sub silentio, tempore brumali”, attribuito dalla tradizione a San Bernardo di Chiaravalle, trascritto in versi di 7 caratteri ciascuno.

Una sacra rappresentazione che veniva cantata e accompagnata da strumenti musicali, in cui l'anima e il corpo di un signore dannato alle pene dell'inferno si accusano a vicenda di essere la causa della condanna.

Poiché il testo si fa risalire a un antico poema in lingua anglo-sassone contenuto in due codici del X secolo, il *Libro di Exeter* e il *Libro di Vercelli*, è stato anche descritto come “il primo poema inglese tradotto in cinese”. (Fig.11)

1642 - Tianzhu shengjiao si zi jing wen 天主聖教四字經文

Il **Classico dei Quattro Caratteri della Religione Cattolica** (Fuzhou, 1 juan)

In uno stile piano e scorrevole, in versi rimati ognuno di quattro caratteri, questo catechismo introduce tutti i concetti fondamentali del cristianesimo, iniziando così: [Il Signore del Cielo è Onnipotente ed è il creatore di ogni cosa; È senza inizio e senza fine, vive e regna in eterno.]

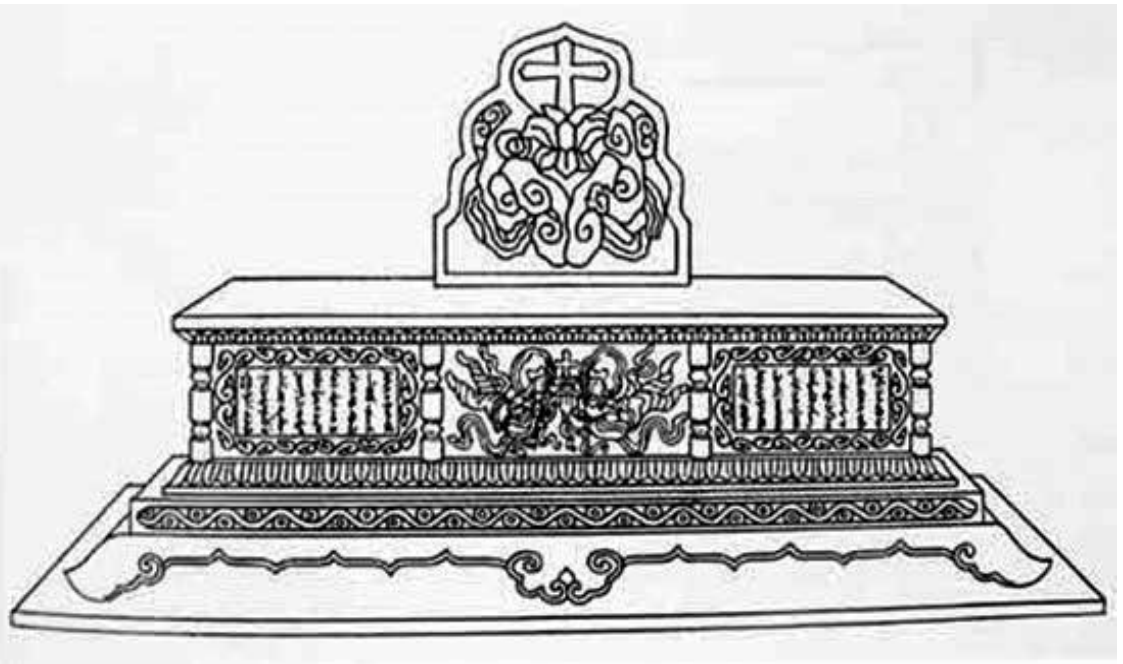
Per questo libro Aleni prende spunto dal “Classico dei tre caratteri”, un libro di lettura per i ragazzi diffuso in tutto l'impero, che esprimeva la dottrina di Mencio in facili versi in rima, per facilitarne l'apprendimento a memoria.

Il testo venne ripubblicato più volte e arricchito con illustrazioni, fino alle ultime edizioni del 1929 a Shanghai e a Hong Kong. (Fig.12)

1644 - Shengti yaoli 聖體要理 - **Trattato sulla Eucaristia** (Fuzhou, 2 juan)

Nella prima parte Aleni descrive il sacramento della Eucaristia, le sue origini e le motivazioni della celebrazione tra i cristiani; nella seconda parte, in forma di domanda-risposta, sono descritte le regole per la partecipazione al sacramento, la preparazione e il ricevimento dell'Ostia durante la messa. Al termine del libro sono inserite due preghiere eucaristiche composte da Aleni stesso, e le Litanie della Santa Eucarestia, già pub-





blicate nel 1630.

Il testo ebbe una vasta diffusione, venne tradotto in coreano e mancese e ristampato più volte fino al 1913. (Fig.13)

1645 - Wushi yan yu 五十言餘 – Altre cinquanta frasi famose (Fuzhou, 1 juan)

È l'ultima opera di Aleni. Matteo Ricci aveva pubblicato una traduzione di 25 massime di Epitteto con il titolo Ershiwu yan. Seguendo questo modello Aleni costruisce la sua proposta morale, basata su fonti europee classiche e scritti di etica e spiritualità cristiane: dai Proverbi di Salomone, a Seneca, a Esopo, del quale inserisce tre favole: La cicale e la formica; L'aquila e la volpe; Un uccello, i suoi pulcini e il taglio del grano. (Fig.14)

Altre opere attribuite a Giulio Aleni

Si tratta di raccolte di vari documenti di autori diversi, genericamente attribuite ad Aleni come supervisore, in quanto vice-provinciale della missione cinese.

1626 - Tianxue chuhan 天學初函 Raccolta di testi sugli studi dei Cieli (Fuzhou)

La grande raccolta contiene diciannove tra le principali pubblicazioni (di

Ricci, Aleni, Sambiasi, De Ursis, Dias jr, Pantoja, Xu Guangqi, Li Zhizao) sulle scienze occidentali e la religione cristiana; le ricerche di A. Dudink ne attribuiscono la supervisione a p. Aleni. È stata ristampata nel 1965 in 6 volumi per un totale di 3588 pagine.

1636/1639 - Xichao chongzheng ji 熙朝崇正集 Raccolta (di documenti) sulla venerazione della gloriosa dinastia (Ming) per la vera religione (Fuzhou, 2 juan).

Il primo juan presenta le iscrizioni nestoriane di epoca Tang e le prime tracce del cristianesimo in Cina; il secondo contiene 13 documenti, memoriali e editti raccolti dai missionari e dai convertiti, che mostrano il favore e il rispetto imperiale e ufficiale verso la dottrina cristiana. (Fig.15)

1641/1644 - Jing jiao bei song 景教碑頌 - Commentario alla stele di Xian (Hangzhou, 1 juan)

Nel 1623 era stata ritrovata a Xi'an una stele monumentale recante la descrizione dell'arrivo in Cina dei monaci nestoriani-siriaci, avvenuta nel 635 (Daniello Bartoli nella sua *Istoria della Compagnia di Gesù* commentava: [... evidente pruova, del non esser la Fede nostra, come perfidiavano i Bonzi, tutta invenzione de' Padri, e per conseguente

forestiera come essi, e da non accettarsi in quel Regno.]).

Il testo presenta la prima traduzione della stele di Xi'an nello Shaanzi e l'interpretazione di altri ritrovamenti nestoriani riconosciuti da Giulio Aleni nel 1638 in Fujian. (Fig.16)



Musicisti gesuiti siciliani

di Antonino Lo Nardo

44

“Con un’orchestra i gesuiti avrebbero potuto convertire tutto il continente”. Questa è la frase che - a un certo momento - il Cardinale Luìs Altamirano pronunzia nel film *Mission* di Roland Joffé¹. Il cardinale è - ovviamente - un personaggio fittizio ma tocca un argomento molto interessante: il rapporto della Compagnia di Gesù con la musica sacra e non. Rapporto che nel corso degli anni ha subito una interessante evoluzione.

Non è certo questo il contesto nel quale addentrarci in una storia, ancorché breve, della Compagnia di Gesù in quanto - tra l’altro - è abbastanza risaputo che essa rappresenta un ordine religioso diverso dagli altri. I suoi membri non sono destinati a trascorrere molto tempo in comunità; non sono - infatti - monaci che stanno in monastero né frati che stanno in convento e quindi “*Jesuita non cantat*” (i gesuiti non cantano) è l’assioma che circola fra i chierici cattolici.

Con ciò non si intende affatto dire che Ignazio non amasse la musica, anzi - da alcuni indizi e da certe sue affermazioni - possiamo sostenere il contrario. Innanzitutto, con molta probabilità, Ignazio studiò musica, poiché nella formazione di un futuro *caballero*, era richiesta una certa conoscenza letteraria e musicale. Si sa, inoltre, che all’inizio della sua conversione, a Manresa, ascoltava ogni giorno la messa principale, i vesperi e compieta, cantando tutto il tempo, cosa che gli dava tanta consolazione che una delle regole dei suoi Esercizi Spirituali (355) per il retto sentire che nella chiesa dobbiamo avere è: “Lodare l’ascoltare spesso la Messa; così pure canti, salmi e lunghe orazioni, nella Chiesa e fuori di essa”.

I suoi compagni conoscevano molto bene questo suo predisposizione per la

musica e lui stesso non mancava occasione per ricordargliela. Un giorno parlando con il P. Ribadeneira di questo argomento, affermò:

Si yo siguiese mi gusto y mi inclinación, yo pondria choro y canto en la Compañia; mas dexolo de hazer, porque Dios N.S. me ha dado a entender que no es esta su voluntad, ni se quiere servir de nuestros en choro, sino en otras cosas de su servicio².

«Se seguissi il mio gusto e la mia inclinazione, prescriverei il coro e il canto nella Compagnia; ma non lo faccio, perché Dio mi ha lasciato intendere che non è questa la sua volontà, né vuole usarci nel coro, bensì in altre cose al suo servizio».

E in un altro momento aggiunse:

Y que aunque sea tan santa y provechosa como es en su Yglesia la ocupación de cantar en el coro, mas no era ésta nustré vocación para la qual Dios nos avía llamado³.

«Ancorché sia tanto santa e proficua nella Chiesa l’occupazione di cantare nel coro, ma non era questa la nostra vocazione per la quale Dio ci aveva chiamato».

Lo stesso terzo Padre Generale della Compagnia, Francesco Borgia, fu un eccellente musicista ed alcune sue composizioni venivano, a suo tempo, cantate in numerose cattedrali spagnole⁴.

Le Costituzioni della Compagnia di Gesù (Parte VI nn. 586 e 587) prevedevano (e prevedono) che

Poiché le occupazioni, che si accettano in aiuto delle anime, sono molto importanti e proprie del nostro istituto e si offrono con tanta frequenza; mentre la nostra permanenza in un luogo o in un altro è, d’altra parte, così incerta, i nostri non useranno il coro per la recita delle ore canoniche, né per la celebrazione delle messe o delle ufficiature cantate. Infatti, chi

avrà devozione per assistervi, non mancherà occasioni di appagarle; mentre per i nostri è preferibile che si dedichino a ciò che è più peculiare della nostra vocazione, a gloria di Dio nostro Signore.

Subito dopo, si legge

Se in alcune case o collegi, quando la sera si deve tenere una predica o una lezione sacra, si giudicherà conveniente fare così, si potranno recitare solo i vesperi per trattenere il popolo prima di queste lezioni o prediche. E lo si potrà fare anche, di regola, le domeniche e le feste, senza suono d’organo né canto fermo, ma in tono devoto, piacevole e semplice.

A maggior conferma di ciò, nella Parte III ai nn. 266 e 267, le Costituzioni prevedevano

è bene che non si tengano in casa né armi né oggetti che fanno di mondanità [...] per esempio, oggetti da gioco e strumenti musicali, libri profani e cose simili.

Sarà soltanto la Congregazione Generale (massima assise dei gesuiti) 34 nel 1995 ad abolire gli strumenti musicali come esempio di oggetti che fanno di mondanità e quindi da non tenere in casa.

In ogni caso, tutti gli studiosi sono d’accordo nel confermare che la musica è stata sempre presente nella università, seminari, collegi, residenze, missioni diretti dai gesuiti.

E nei collegi la musica è materia d’insegnamento quasi fin da subito, prima nell’ambito dell’educazione teatrale e successivamente come materia indipendente. Nel momento in cui la Compagnia fondava in Europa alcuni dei suoi più importanti collegi⁵, era in atto - in campo musicale - una profonda revisione del mottetto, quella forma polifoni-



intorcettiana

ca che affonda le sue radici nelle prime *clausolae* degli organi polifonici della scuola di Notre Dame e che - appunto - ebbe particolare evoluzione nel periodo rinascimentale attraverso trasformazioni diverse. Aggiunse prima due voci su tenor gregoriano, denominate rispettivamente *motetus e triplum*, per poi divenire *Motetto Politestuale*, con l'aggiunta di testi di argomento diverso. Assunse - infine - carattere *isoritmico* nell'Ars Nova e si sviluppò ulteriormente e liberamente nelle evoluzioni melodiche orizzontali, mediante l'uso delle fioriture, nel periodo della civiltà fiamminga. Le più antiche citazioni di utilizzo del mottetto (in un contesto gesuitico) appaiono nel 1566, in una serie di istruzioni per il collegio dei gesuiti a Vienna. Le istruzioni, che erano state preparate da Nadal, uno dei principali assistenti di Ignazio, prescrivevano

Adhibeatur musicae modus, ut in missa musice tantum cantetur Kirie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus, responsio ad Ite miss est; et in vesperis psalmo contentur ad falsobordonem, ut dicunt, vel similiter. Potest tamen cantari Magnificat musice. Reliquia omnia cantentur gregoriane [...] Et cum erit illis licitum cantare motetta in missa vel in vesperis, praecipitur illis ne sint prolixa, praesertim in missa⁶.

«Il tipo di musica sia il seguente: nella Messa, solo il Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus e la risposta all'Ite Missa Est sia cantato in polifonia. Durante i Vespri, i salmi siano cantati in falsobordone⁷, come si chiama o in un modo simile. Il Magnificat, comunque, può essere cantato in polifonia. Tutto il resto sia cantato in canto gregoriano. [...] E ancorché si possono permettere mottetti durante la Messa e i Vespri, questi pezzi non dovrebbero essere troppo lunghi, specialmente durante la Messa».

Si conservano presso l'Archivio della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù i seguenti documenti:

1) il primo intitolato *Totius cantus ratio in sacello Collegii Societatis Iesu Parisiis* che descrive l'uso della musica nel collegio dei gesuiti a Parigi dal 1582 al 1583;

2) un secondo intitolato *Informatio et Iudicium de Musica ex Provincia Rheni* che descrive le pratiche liturgiche nella Provincia tedesca della Compagnia verso il 1586.

A Roma, il Collegio Romano svilup-

pò una tradizione musicale seconda soltanto a quella del Collegio Germanico e i suoi allievi, già nel 1587, cantavano due mottetti al giorno anche durante le messe ordinarie. Ovviamente ogni celebrazione liturgica solenne era occasione buona per cantare mottetti o in polifonia. A volte questi canti avvenivano a richiesta di vari personaggi intervenuti ad una specifica manifestazione. Nel 1599, in occasione della posa della prima pietra della nuova Casa Professa attaccata alla Chiesa del Gesù a Roma, si cantarono mottetti a richiesta del Cardinale Alessandro Farnese.

La prima rappresentazione musicale in un collegio di cui si ha notizia avvenne nel 1556. Si trattò della *“Égloga de Santa Catalina”*, con un testo del P. Pedro P. de Acevedo tenuta a Cordoba (Spagna) nella quale sono nominati degli strumenti musicali. La Compagnia di Gesù non faceva altro che seguire l'influsso dell'arte lirica nella docenza universitaria e vita scolastica, giacché l'apprendimento della musica faceva parte del *“Quadrivium”*⁸ sin dai tempi antichi.

La Compagnia inserisce dunque la musica nella sua attività apostolica nei collegi, e questo essenzialmente sotto quattro forme: musica liturgica e paraliturgica nelle chiese e nei collegi; accompagnamento di spettacoli teatrali; quella delle assemblee accademiche e di sostenimento pubblico di tesi e quella delle congregazioni mariane.

Infatti, le congregazioni gesuitiche offrivano un'altra occasione per lo sviluppo dell'attività musicale. Queste congregazioni di laici erano società che nascevano dalla devozione alla Vergine Maria, e periodicamente i congregati facevano gli Esercizi Spirituali e si impegnavano sempre in un'intensa attività apostolica. Il rilievo musicale di queste congregazioni era evidente durante i loro frequenti incontri nei quali era suonata ogni tipo di musica liturgica e non liturgica: musica per rappresentazioni spirituali, per canzoni in lingua dialettale e per accompagnare le meditazioni.

Dei vari collegi in cui lo studio della musica assunse aspetti particolarmente importanti desideriamo qui dare un breve cenno del *Collegium Germanicum*.

Il Collegio nasce per intuizione del Cardinale Giovanni Morone il quale reputa indispensabile per le sorti della chiesa in Germania una solida formazione del suo clero che ritiene si pos-

sa ottenere a Roma. A tal fine avvicina Ignazio di Loyola che supporta l'idea entusiasticamente ed in breve i due uomini decidono di aprire un seminario a Roma in cui possano studiare seminaristi tedeschi i quali, finito il periodo di formazione, possano tornare in Germania a lavorare per la Chiesa in quel paese.

Fu così che Papa Giulio III nel 1552 fondò il *Collegium Germanicum* che, successivamente nel 1573, sull'onda del successo, Papa Gregorio XIII rinnovò dotandolo di un fondo finanziario notevole. In quel periodo la musica cominciò ad essere un'attività abbastanza seria per i seminaristi e la Chiesa del Collegio Sant'Apollinare diventò famosa per la sua musica meravigliosa.

L'influenza musicale del *Germanicum* come centro musicale non si limitò soltanto a Roma e all'Italia. Poiché i seminaristi ritornavano alla fine degli studi nei loro paesi di origine portavano con loro il gusto e la tecnica della musica italiana che arrivò a dominare sui centri musicali europei nel 17° secolo.

L'importanza del *Germanicum* per la storia della musica è evidente dalla qualità dei suoi insegnanti: G. Carissimi, A. Agazzari⁹, T.L. de Victoria, O. Catalani e tanti altri vi insegnarono come maestri di cappella.

Di questi il più conosciuto è sicuramente quel Giacomo Carissimi che nato a Marino (vicino Roma) nel 1605 fu nominato maestro di cappella a Sant'Apollinare nel 1629.

Carissimi fu sempre amico e grande estimatore dei gesuiti. Pur di restare con loro, rifiutò due offerte di lavoro di primissimo piano. La prima lo invitava a Venezia, come successore di Monteverdi e maestro di cappella a San Marco. La seconda fu fatta nel 1647 dall'Arciduca Leopoldo Guglielmo, figlio dell'Imperatore Ferdinando II, e cugino di Filippo IV. Preferì continuare a suonare fino alla morte avvenuta il 12 gennaio 1674 nella sua chiesa dove, alla fine, fu pure sepolto.

Tra i compositori italiani del XVII secolo, Carissimi è uno di quelli che più hanno contribuito al perfezionamento del recitativo, messo in voga in quell'epoca da Giulio Caccini (1551-1618), Jacopo Peri (1561-1633) e Claudio Monteverdi (1567-1643). Aveva una vera e propria passione per questa parte della musica; è a lui che Kircher deve gli insegnamenti dei quali aveva bisogno per



trattare del recitativo nella sua *musurgia*. Se non fu l'inventore della cantata propriamente detta, lo si può perlomeno considerare come uno dei maestri che contribuirono più efficacemente a perfezionarne le forme, e che, per la bellezza delle opere in questo genere, le fecero preferire ai madrigali, che non si adattavano più allo stile patetico e drammatico che l'invenzione dell'opera aveva fatto nascere.

Fu anche uno dei primi compositori italiani a togliere al basso continuo la pesantezza e la monotonia che aveva nelle opere di Peri e di Caccini e anche di Monteverdi, dandogli movimento e varietà di forme. Il canto di Carissimi ha della grazia, vi si nota soprattutto un'espressione vera e spirituale, sostenuta da un'armonia che, senza essere sapiente come quella dei maestri dell'antica scuola romana, è, nonostante ciò, molto pura. La sua musica è, alla luce di ogni evidenza, il prototipo della musica moderna. Perfezionata dai suoi allievi G.B. Bassani (1647-1716), A. Cesti (1623-1669) e G. Bononcini (1670-1747), ma soprattutto da Alessandro Scarlatti (160-1725), la sua maniera ha condotto per gradi allo stile della musica del XVIII secolo.

Tanto fecondo quanto originale, Carissimi ha scritto un numero considerevole di messe, di mottetti, di cantate e di oratori, ma non è stata stampata che una piccola parte delle sue opere, da qui l'estrema rarità.

Giacomo Carissimi fu uno dei massimi esponenti dell'oratorio. Ricordiamo che l'**oratorio** è una composizione musicale d'ispirazione religiosa, ma non liturgica, con trama compiuta, presentata in forma narrativa ma senza rappresentazione scenica che viene fatto derivare dalla Lauda cinquecentesca. Più ancora che in quella, qui la musica ha lo stesso carattere e il medesimo stile di quelle che saranno, da lì a poco, le opere teatrali puramente intese.

L'oratorio *Historia de Jephthe* (Fig. 1), che Carissimi compose verso il 1665, è cantato ancora oggi ed è scritto in uno stile vocale che coniuga le tecniche della musica sacra con quelle della primitiva opera italiana.

Tra gli allievi di Carissimi ci furono Alessandro Scarlatti, Johann Kaspar Kerll (1627-1693), Johann Philipp Krieger (1649-1725), Christian Bernard, e Marc-Antoine Charpentier (1643-

1704).

Degli altri insegnanti e maestri di cappella alla chiesa di Sant'Apollinare ci piace ricordare Ottavio Catalani, in quanto siciliano.

Purtroppo di lui ci restano poche notizie. Nato ad Enna verso il 1585 fu maestro di cappella dal 1603 al 1608, mentre restò insegnante al *Collegium Germanicum* fino al 1615. Nel 1613 compose l'unica opera sacra, assieme al P. Alessandro Donati, di cui ci resta traccia: il *David Musicus*. Nel 1624 si trasferì



1

a Messina dove compose musiche in stile "oratorio" per particolari occasioni in questa città; si ricorda la musica scritta in occasione della devozione delle 40 ore nella chiesa dei gesuiti il 19 febbraio 1640. In queste sue composizioni, Catalani usò un aggiornatissimo repertorio di strumenti di ogni genere. Si spense a Messina (o vicino Messina) nel 1645.

Da non sottovalutare che, contemporaneamente, al Collegio Romano avevano insegnato (o ancora insegnavano) compositori come Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594), Tomas Luis de Victoria e Giovanni Francesco Anerio (1567-1630). Per questo collegio composero, tra gli altri, Bernardo Pasquini (1637-1710), la cantata «Il colosso della Costanza» (1689), Alessandro Scarlatti, l'oratorio «Sedecia, re di Gerusalemme» (1706) e Domenico Sarri (1679-1744), l'oratorio «S. Ermenegildo» (1725).

Prima del 1773, anno della soppressione della Compagnia di Gesù, esistevano già numerosi gesuiti musicisti (cioè che componevano musica). Ricordia-

mo i principali. In Francia troviamo Michel Coyssard (1547-1623), che con i suoi «*Hymnes Sacrez*» difese la canzone popolare religiosa e i cantici di natale, Charles d'Ambleville (1588-1637), Jean B. Geoffroy (1601-1675) e Louis Le Quoynte (1652-1717). In Germania abbiamo Szymon Berent (1585-1649), Jakob Gippenbusch (1612-1664) e Franz Xavier Epp, autore del dramma «*Otto Imperator Humnos debellans*», rappresentato nel collegio di Monaco nel 1770. In Slovenia ci sono Janes K. Dolar, au-



2

tore di due messe di sapore popolare e pezzi strumentali. In Portogallo incontriamo Cristóvão da Fonseca (1682-1728) con messe, salmi e un Te Deum alla cui esecuzione assistette, nel 1719, la famiglia reale, la quale seguiva la tradizione della buona musica che si ascoltava nella Casa professa di Lisbona, come scriveva il nunzio papale nel 1676.

Ricordiamo anche moltissimi gesuiti che non scrivevano musica, ma scrivevano **DI** musica.

Così abbiamo i lituani Sigismund Lauxmin (1596-1670), autore di «*Ars et Praxis musicae*», e Georg Böhm (c1560-c1620), con le sue «*Prepositiones Mathematico-Musurgicae*» (Fig. 2); il moravo Karel Slavicek (1678-1735), autore di manoscritti sulla musica cinese; i francesi Antoine Parrai e Jean Bertet, con rispettivamente «*Traité de la musique théorique et pratique*» e «*Traité et tables très curieuses pour apprendre la musique parlée*»; Claude François Méneestrier (1631-1705), molto apprezzato



per il suo libro *“Des ballets anciens et modernes selon les règles du théâtre”* (Fig. 3); gli italiani Filippo Bonanni (1638-1725) e Daniello Bartoli (1608-1685), autori rispettivamente del *“Gabinetto armonico”* e *“Del suono de' tremori armonici e dell'udito”* (Fig. 4). E non possiamo non citare quel grande genio universale del P. Athanasius Kircher (1602-1680) che - non proprio un musicista - con il suo *“Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni in X. libris digesta”* - pubblicato nel 1650 - produsse non solo una delle più importanti enciclopedie musicali del 17° secolo, ma un testamento filosofico indicativo di come il mondo fosse concepito ai suoi giorni (Fig. 5).

La *Musurgia Universalis* è un pianeta ingiustamente poco esplorato dalla musicologia: al suo interno una delle parti meno note è senza dubbio l'ottavo libro “de Musurgia Mirifica”, che destò invece l'interesse vivissimo dei contemporanei e determinò il successo, invero enorme, dell'intero lavoro. Discostandosi dall'impianto enciclopedico ed ampiamente compilatorio del resto dell'opera, Kircher espone in questa sezione un suo personale sistema di composizione che chiamò *musurgia mirifica*, termine che si può tradurre come “meravigliosa arte di forgiare la musica”: con questo metodo avrebbero potuto cimentarsi nel campo della musica coloro che, ignorando anche le più elementari norme della teoria, pensassero di dedicarsi alla composizione¹⁰.

Ovviamente anche a Palermo i Gesuiti furono fra le istituzioni più agguerrite per le attività musicali. Infatti,

l'introduzione di processioni con imponenti carri allegorici è dovuta alla Compagnia di Gesù, che durante il carnevale del 1567 fa procedere per le vie di Palermo, dove gruppi mascherati impazzano in maniera sguaiata, il *Trionfo della morte*¹¹.

Ma la forma che preferirono fu il teatro dove l'apporto della musica era significativo negli intermezzi delle tragedie sacre. Tra gli esponenti di questo teatro gesuitico e controriformista siciliano occorre ricordare Gaspare Licco (1549-1659), sacerdote, autore di *Alessandria*, *Tragedia di Santa Caterina* e della *Rappresentazione del martirio di*

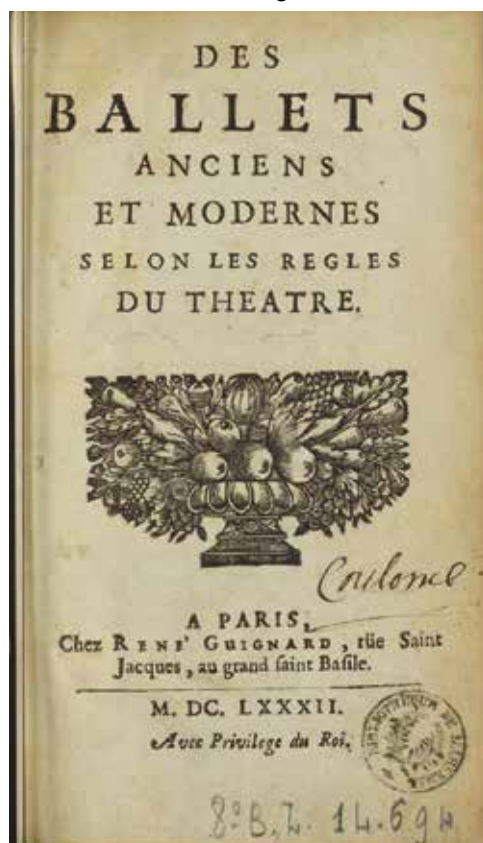
Santa Cristina vergine, e Bartolomeo Sirillo con il *Martirio di Santa Caterina* e i gesuiti siciliani: Stefano Tuccio e Ortensio Scammacca.

Esisteva, comunque, a Palermo l'antica tradizione di eseguire cantate su testo latino per celebrare le lauree presso il Collegio gesuitico; in un recente studio vengono elencate, tra il 1621 e il 1767, più di cento occasioni di lauree con cantate¹².

Per l'attività musicale che si svolgeva all'interno della liturgia erano fonda-

Costò circa duemila scudi. A scegliere il Maestro che lo suonasse, venne bandito un concorso, e fu prescelto il Maestro Bernardo Geraci, che per la sua perizia acquistata coll'esercizio sapeva trarre dallo strumento armonie melodiosissime. A lui tenne dietro il vivente Maestro Camillo Daidone¹⁷, anch'egli valentissimo nell'arte musicale¹⁸.

Nell'allegato sono riportati i profili degli undici musicisti gesuiti siciliani.



3



4

mentali organo e la figura dell'organista. Dalla storia della Casa Professa di Palermo si appende che

il primo organo fisso nella chiesa fu messo al tempo di detta prepositura¹³; fu costruito sotto la direzione del P. Erasmo Marotta, peritissimo di musica e di canto; e quantunque piccolo era il più sonoro che vi fosse a Palermo¹⁴.

Ma il vero gioiello fu l'organo realizzato, nel 1847, dai fratelli Serassi da Bergamo¹⁵ sotto la guida del P. Luigi Tapparelli¹⁶, espertissimo di musica:

Ha un gran numero di canne ed è armoniosissimo, da supplire qualsiasi orchestra colla varietà dei suoi registri; il migliore forse che trovasi in Palermo.



5



SIGLE BIBLIOGRAFICHE

AGUILERA I E. Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis Jesu ortus, et res gestae ab anno 1546 ad annum 1611*, pars prima, Panormi 1737.

AGUILERA II E. Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis Jesu ortus, et res gestae ab anno 1612 ad annum 1672*, pars secunda, Panormi 1740.

CANTO M. Canto, *Dizionario degli uomini illustri messinesi*, Lodi 1991.

DBI *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1960-2018, voll. 92 (2018).

DI GIOVANNI V. Di Giovanni, *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al sec. XIX*, Palermo 1873, voll. 2.

MIRA G.M. Mira, *Bibliografia Siciliana ovvero Grande dizionario bibliografico delle opere edite ed inedite, antiche e moderne, di autori siciliani o di argomento siciliano stampate in Sicilia e fuori [...]*, Palermo 1875, vol. I. A-L; 1881, vol. II. M-Z [rist. anast.: New York 1961, voll. 2; Bologna 1996, voll. 2].

MONGITORE A. Mongitore, *Palermo devoto di Maria Vergine e Maria Vergine protettrice di Palermo*, Palermo 1718-1720, tt. 2.

NARBONE A. Narbone, *Annali siculi della Compagnia di Gesù*, Palermo 1906-1908, voll. VI.

SCINÀ D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, Palermo 1824-1827, tt. 3.

SOMMERVOGEL *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par C. Sommervogel, Bruxelles-Louvain 1890-1960, tt. 12.

COLTRARO ANTONIO MARIA

Nacque a Catania da una preminente famiglia il 30 dicembre 1713. Entrato nella Compagnia di Gesù il 20 settembre 1730, dopo un normale corso di studio, fu professore di grammatica e umanità. Era rettore del noviziato di Palermo quando i gesuiti furono espulsi dalla Sicilia e si trasferirono negli Stati Pontifici. Morì a Roma nel 1797.

Coltraro fu un religioso dotato di una personalità e di una cultura poliedrica. La sua prima opera fu di carattere

musicale destinata non già ad un Collegio dell'Ordine, ma a un monastero. Coltraro prese come soggetto di meditazione e di edificazione - come A. Manzoni nell'ode *Marzo 1821* - per la solennità del Santo Chiodo che si festeggiava a Catania nel 1745, l'esempio di Giaele, coraggiosa donna israelita, che uccise l'oppressore Sisara nel sonno.

Autore di numerosissimi scritti liturgici si cimentò, pure, nell'oratoria sacra come nel caso del testo scritto per esaltare le virtù del confratello catanese A.M. Tedeschi per espressa volontà del provinciale M. Tipa. Certo, è un'opera intellettualmente raffinata ed orientata "politicamente". Infatti, «il modello è l'eroismo di Sant'Ignazio fondatore dell'Ordine, ma il messaggio tende a disegnare il "perfetto gesuita", tenendo presenti la società civile e politica, senza trascurare l'affermazione della superiorità dei Gesuiti sugli altri religiosi» (G. Bentivegna, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento: contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, 1999, p. 84). Il ritratto che fa Coltraro di Tedeschi è quello di un gesuita completamente estraneo agli impegni del mondo, un uomo di una fede ricca, tutta interiorizzata, capace di generare una religiosità intensa. In realtà, «Coltraro propone un modello di santità frutto dell'autentico spirito della Compagnia di Gesù: in fondo, se si vuole, è una risposta alle accuse rivolte ai Gesuiti di aver accettato troppo lo spirito della mondanità, l'ossequio e il servizio al potere politico» (*ib.*, p. 85). Sono le stesse accuse che porteranno, successivamente, a quell'espulsione dei gesuiti dalla Sicilia di cui lo stesso Coltraro subirà conseguenze. Nel corso della sua permanenza negli Stati Pontifici a causa dei suoi rapporti con il monastero di Valentano, vicino Viterbo, e, in particolare, con suor Maria Teresa del Cuor di Gesù (al secolo A.T. Poli) che aveva predetto la morte di Clemente XIV, fu arrestato ad Orvieto il 12 maggio 1774, imprigionato prima a Montefiascone e, poi, a Castel Sant'Angelo. La sua innocenza, riconosciuta il 7 marzo 1776, portò alla sua scarcerazione.

Scritti di Coltraro: *Jaele. Oratorio a quattro voci, e più stromenti da cantarsi nella Chiesa del Venerabile Monastero di S. Niccolò l'Arena per la solennità del*

Santo Chiodo, Catania 1745; *Orazione sacra in lode del servo di Dio P. Agatino Ma Tedeschi della Compagnia di Gesù composta dal P. Antonio Maria Coltraro della medesima Compagnia, recitata nell'Imperial Colegio degli studj alla presenza de' PP. di tutte le case di Palermo il dì 19 Ottobre 1745*, Palermo 1746; *Vita della Serva di Dio S.r Agnesa Triolo Monaca conversa in S. Anna di Piazza*, Palermo 1755; *Ristretto della vita del Padre Antonio Finocchio della Compagnia di Gesù*, Palermo 1761; *Professando solennemente l'Istituto di S. Domenico nel Venerabile Monastero del Santissimo Rosario in Valentano la Signora Anna Teresa Poli con il nome di Suor Teresa del Cuor di Gesù. Sonetto*, Roma 1771; *Vita della Ven. Maria Geltrude Salandri, fondatrice del Monastero di Valentano*, Roma 1774; *Novena per prepararsi alla festività di S. Agata*, Catania 1785; *Esercizio di pietà per li nove giorni precedenti alla festa della Beata Rita da Cascia*, Roma 1785; *Preghiera a S. Calcedonio Martire*, Roma 1787; *Nove meditazioni per apparecchio alla Festa dell'Assunzione di Maria SS. al Cielo, che si celebra con divota solennità nell'insigne Basilica di S. Maria in Trastevere in Roma. Coll'aggiunta d'un sermoncino e d'un esercizio per il giorno della Festa*, Roma 1787; *Dolori della Santissima Vergine Maria nel Calvario, esposti in nove Meditazioni, per li nove giorni precedenti alla sua Festa*, Roma 1788; *Vita del Venerabile Servo di Dio Benedetto Giuseppe Labre*, Roma 1790, di quest'opera si ebbero diverse edizioni e traduzioni; *Triduo dell'insigne Martire S. Calcedonio*, Roma 1792; *L'inno Veni Creator Spiritus, spiegato in nove meditazioni per disposizione della Venuta del SS. Spirito nella Pentecoste*, Palermo 1792; *Vita della Ven. Maria Angela di Gesù, Domenicana*, Roma 1793; *Nove meditazioni che contengono in ristretto, e con ordine la vita del Gran Dottore Santo Agostino con alcuni esercizj di divozione per la sua Novena*, Roma 1795.

Scritti su Coltraro: *Le oui et le non, ou lettres sur la procédure faite contre le Jésuites au Château Saint-Ange*, Paris 1777, pp. 258-265; G. Bentivegna, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento: contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Napoli 1999, pp. 84-85; M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia: secoli XVII-XIX*, Roma- Pisa



2000, pp. 142, 156, 164.

NARBONE II, pp. 356, 368; MIRA I, p. 250; SOMMERVOGEL I, coll. 1332-1333.

FERRANTE FERDINANDO

Nacque a Salemi (TP) il 25 settembre 1827 ed entrò nella Compagnia di Gesù il 12 novembre 1841. Dopo un normale corso di studi, insegnò grammatica, italiano, umanità e aritmetica. Si occupò della direzione spirituale dei giovani nei collegi della Provincia di Tolosa. Per circa 15 anni fu prefetto agli studi nel collegio di Costantinopoli. Dal 1879 al 1885 ricoprì la carica di Provinciale di Sicilia e dal 1886 al 1889, quella di Rettore a Costantinopoli. Passato a Malta fu Rettore del locale Collegio dal 1890 al 1896. Morì il 25 ottobre 1896 a Malta.

Scritti di Ferrante: *Pezzi scelti di autori francesi ad uso delle scuole della Compagnia di Gesù*, Palermo 1853 e 1855; per quanto riguarda la musica, sappiamo soltanto che pubblicò sei mottetti: i primi due a Milano e gli altri quattro a Parigi.

Su Ferrante: F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, pp. 459-460.

MIRA I, p. 349.

GIORLANDO GIOVANNI

Nacque a Messina il 21 febbraio 1703 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù della sua città natale il 20 settembre 1720. Dopo un normale corso di studi, insegnò umanità, teologia e filosofia. Uscì dalla Compagnia l'11 luglio 1739 rimanendo, però, presbitero.

Non si conosce la data di morte; certamente dopo il 1766, anno di pubblicazione della sua ultima opera a stampa.

Giorlando, del quale sconosciamo i motivi che lo indussero a lasciare la Compagnia, coniugò egregiamente le capacità di educatore, così comuni in molti suoi confratelli, con una particolare sensibilità per la musica come dimostrano i suoi scritti musicali che ci sono pervenuti (ma, pare, non gli unici che abbia prodotto). Alla stregua di tanti altri suoi confratelli come P. Scarlatti,

E. Marotta, A. Coltraro, S. Maurici, G.B. Guarini, utilizzò la musica nei collegi nei quali insegnò.

Scritti di Giorlando: *Egloghe sacre*, Messina 1728, 1734; *Sisara, componimento per musica*, Palermo 1730; *Aloysius triumphans, melos musicum concinendum in templo Collegii Panormitani S.J.*, Panormi 1733; *L'uomo tre volte magno, panegirico* (di S. Gregorio Magno), Palermo 1735; *Lo spozalizio di Ester, componimento per musica*, Palermo 1737; *Vita con orazione funebre di M. Tomaso Vidal*, Messina 1745; *Iddio bambino per rendere agli empìi facile il pentimento, ai giusti facile l'amore, sermone pel dì di Natale*, Napoli 1766.

Su Giorlando: F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, p. 460.

SCINÀ II, p. 112; NARBONE I, pp. 416, 424, III, p. 382, IV, pp. 76, 119, 121; MIRA I, p. 428; SOMMERVOGEL III, col. 1428; CANTO, p. 178.

GUARINI GIOVANNI BATTISTA

Nacque a Palermo il 9 dicembre 1719 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù il 7 dicembre 1733. Dopo un normale corso di studi, insegnò filosofia a Palermo e teologia a Messina. A seguito della soppressione della Compagnia, si recò a Roma dove morì nel 1795.

Guarini fu un erudito eclettico di fine settecento.

Le sue prime tre opere furono drammi musicali recitati in vari collegi della Compagnia, mentre non mancano nella sua produzione letteraria, come era normale a quei tempi, opere di natura apologetica. Di ben altra natura il discorso che pronunciò, su richiesta del viceré G. Fogliani, per la quaresima del 1758 (cf. *La ragione da soggettarsi alla fede* [...], 1758) nel quale ritornò sui rapporti tra fede e ragione che aveva già toccato nella sua critica all'opera di T. Natale, *La filosofia leibniziana esposta in versi toscani* (Palermo 1756). «La pubblicazione dell'opera di Tommaso Natale, che rappresenta una grande occasione di rilancio dell'autonomia degli intellettuali dall'ipoteca gesuitica, nella censura del gesuita G.B. Guarini appare come un fatto sconvolgente di divulgazione del moderno protestante e borghese» (G.

Bentivegna, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento*, 1999, p. 114). Nella sua opera, Guarini, «uno de' migliori ingegni che vantar poteano in quei dì i nostri gesuiti» (SCINÀ II, p. 291), arrivò ad affermare che il sommo dell'umana prudenza sarebbe stato assoggettare l'intelletto alle massime della fede. Contro questa affermazione, F. Carì scrisse il *Discorso sul buon uso della ragione fatto da S. Tommaso d'Aquino a beneficio della teologia* (Palermo 1759).

Nel frattempo Guarini pubblicò un opuscolo di natura giuridica (cf. *Juris naturæ* [...], 1769) in due parti; nella prima parlava «della onestà e moralità delle azioni umane, e della legge naturale, e nell'altra dei doveri» (SCINÀ II, p. 63). La sua fu una confutazione delle dottrine di studiosi come S. Pufendorf, C. Thomas e G. Buddeo. Nel corso del suo soggiorno a Roma, dopo la soppressione della Compagnia, ampliò questo suo lavoro in due volumi, il primo dedicato al card. G. Albano e il secondo al card. G.B. Rezzonico.

Scritti di Guarini: *Nisi et Euriali de Rutulis victoria. Melos musicum*, Panormi 1741; *Aloysii Animus de paterno amore triumphans. Melos musicum*, Panormi 1745; *La solitudine di Giacobbe per la creduta morte di Giuseppe*, Palermo 1745; *Panegirico di S. Agrippina Vergine e Martire*, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù. Decade seconda*, Palermo 1752, pp. 269-298; *Sermone per le quarantore sopra il Santissimo Sacramento*, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù. Decade terza*, Palermo 1752, pp. 95-111; *La ragione da soggettarsi alla fede, discorso sacro recitato nella Real Cappella di Palazzo dal Giovambattista Guarini della Compagnia di Gesù nella quarta Domenica di Quaresima di quest'anno 1758*, Palermo 1758; *Juris Naturæ et Gentium principia et officia ad Christianæ doctrinæ regulam exacta et explicata a doctore eximio Francisco Suarez S.J. Digessit, notisque perpetuis illustravit Jo. Bapt. Guarini S.J. Ethices Professor*, Panormi 1769, opera che ebbe diverse edizioni, di cui una molto più ampia in voll. 2, Roma 1778-1779, venne inserita anche, sinteticamente, in J.P. Migne, *Theologiæ cursu completus*,



Parisiis 1839, t. XV, coll. 375- 446; *Dissertatione critica intorno al luogo della morte del S. Martire Vito recitata nell'Accademia Selinuntina di Mazara dal P. Giambattista Guarini Palermitano della Compagnia di Gesù l'anno MDCCLXII*, Palermo 1762, inserita, poi, in F.A. Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica in italiano o scritte, o tradotte dal francese*, Roma 1794, t. VIII, pp. 238-263; *Ragionamenti filosofici*, Roma 1785-1786, voll. 4. Presso la Biblioteca comunale di Palermo si conserva il ms. la «Raccolta di documenti intorno al tribunale del S. Ufficio in Sicilia a cura di Michele Scavo», ai segni Qq H 64, una raccolta (n. 32 cc 1-8) porta il titolo *Scrittura che credesi fatta dal P. Guarino Gesuita contro all'opera del Marchese Natali*, pubblicata da P. Nastasi, *Di Filippo Arena, Domenico Scinà e dell'espulsione dei Gesuiti dalla Sicilia*, in *La cultura scientifica e i gesuiti nel settecento in Sicilia*, a cura di I. Nigrelli, 1992, pp. 43-52.

Scritti su Guarini: *Bibliothecæ Scriptorum Societatis Jesu supplementa. Supplementum primum*, Romæ 1814, p. 148; L. Boglino, *I manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo*, Palermo 1900, vol. IV, p. 355; P. Nastasi, *Di Filippo Arena, Domenico Scinà e dell'espulsione dei Gesuiti dalla Sicilia*, in *La cultura scientifica e i gesuiti nel settecento in Sicilia*, a cura di I. Nigrelli, Palermo 1992, pp. 43-52; G. Bentivegna, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento*, Napoli 1999, pp. 114, 115; F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, p. 461.

SCINÀ II, pp. 63-64, 291-292; NARBONE I, p. 407, II, pp. 361, 383, III, pp. 316, 390, IV, pp. 73, 120; MIRA I, p. 467; DI GIOVANNI I, p. 377; SOMMERVOGEL III, coll. 1899-1900.

LAREDO FRANCESCO MARIA

Nacque a Palermo il 29 ottobre 1712 ed entrò nella Compagnia di Gesù il 31 ottobre 1726. Dopo un normale corso di studi, insegnò grammatica, umanità, per diciannove anni retorica e per due filosofia. Emise gli ultimi voti il 2 febbraio 1746. Nel 1764 insegnò ancora retorica a Palermo e nel 1765 fu procuratore della Provincia sicula. Di lui

si perdono le tracce dopo l'espulsione della Compagnia di Gesù dal Regno delle Due Sicilie nel 1767.

Laredo fu quello che, con un'espressione moderna, definiremmo un "uomo di teatro". Infatti, è ricordato non tanto per i suoi panegirici, quanto sia per le opere musicali sia per quelle teatrali. Le prime - *Il S. Ignazio di Lojola ristoratore* [...] (1734); *Gesù nel presepio* [...] (1750); *L'Uomo redento* [...] (1752) - furono eseguite in occasione di momenti celebrativi nei vari collegi della Compagnia. Laredo compose altre opere musicali che, essendo state pubblicate anonime, non possono essere individuati.

Ben nota è l'importanza che la Compagnia di Gesù attribuiva, nel suo piano didattico, al teatro e alle rappresentazioni teatrali.

In questo contesto, Laredo adattò tre famose commedie di P. Metastasio (*Temistocle*, *Artaserse*, *La clemenza di Tito*) alle scene e ai dettati del teatro gesuitico. L'adattamento principale consistette - in un tempo in cui non era previsto la recitazione femminile - nel sostituire ai personaggi femminili dei corrispondenti maschili che, ovviamente, dovevano inserirsi nell'opera senza stravolgerne troppo la trama o tradirne lo spirito. Nel caso, ad es., de *La clemenza di Tito* (1755) - la stessa opera che nel 1791 la musica di W.A. Mozart avrebbe reso famosa -, Laredo in luogo di Vitellia, figlia dell'ex imperatore Vitellio e amante di Tito Vespasiano, introduce Galerio e in luogo di Servilia, sorella di Sesto (amico di Tito) e amante di Annio, introduce Domizio. Immagina, poi, che Galerio sia figlio di Vitellio il quale, attraverso una serie di matrimoni, cerca di riconquistare quel trono imperiale dal quale fu scacciato coll'ignominiosa morte del padre. Alle proteste che si levavano per questi adattamenti, l'autore rispondeva che aveva cambiato il meno possibile e aveva sempre «sostituito l'equivalente, o il consimile così nella forza del pensiero, come nella maniera di porgerlo» (F.A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, 1758, vol. XII, p. 58). Anche in quelle che non erano delle vere e proprie opere musicali, Laredo introdusse sempre degli intermezzi in musica.

Scritti di Laredo: *Il S. Ignazio di Lojola ristoratore della frequenza del-*

la SS. Eucharistia contra gli Scherzi di Calvino e Lutero, Oratoria per Musica, Catania 1734; *Il giusto impegno della Vergine Immacolata a prò di Carlo Borbone Re di Sicilia, di Napoli, etc. Panegirico recitato nel Duomo di questa Capitale dal P. Francesco M.a de Laredo della Compagnia di Gesù, il dì 17 Aprile ed ultimo dell'annovale Novena solita celebrarsi all'Immacolata Signora per la Conservazione della S.R.M. del nostro piissimo, e gloriosissimo Monarca, dedicato all'Eccellentissimo Sig. Principe D. Bartolommeo Corsini Viceré di Sicilia, etc.*, Palermo 1741; *Gesù nel Presepio cercato da Pastori, Azione Sacra per Musica da cantarsi nel solenne triduo del Santo natale, che si celebra dalla Congregazione de' Nobile esistenti nella Casa Professa della Compagnia di Gesù*, Palermo 1750; *L'Uomo redento coll'Incarnazione del verbo eterno: Componimento Sacro per Musica da cantarsi nella Congregazione di S. Filippo Neri*, Palermo 1752; *Temistocle, Dramma del Sig. Abbate Pietro Metastasio, accomodato per il teatro del Collegio della Compagnia di Gesù da Francesco Maria Laredo della stessa Compagnia*, Palermo 1753; *Artaserse, Dramma del Sig. Abbate Pietro Metastasio, accomodato per il teatro del Collegio della Compagnia di Gesù da Francesco Maria Laredo della stessa Compagnia*, Palermo 1753; *La Clemenza di Tito, Dramma del Sig. Abbate Pietro Metastasio, accomodato al Teatro del Nobile Collegio Carolino di Palermo diretto da' Padri della Compagnia di Gesù pel solito divertimento del Carnevale nel 1755, da Francesco Maria Laredo della stessa Compagnia*, Palermo 1755; *Panegirico del Santissimo Sacramento recitato nella Chiesa del Noviziato della Compagnia di Gesù di Palermo coll'occasione delle quarant'ore, ricorrendo l'annovale solennità di S. Stanislao Kostka Novizio della medesima Compagnia*. Dal P. Francesco M. Laredo, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù*. Decade seconda, Palermo 1752, pp. 73-90; *Panegirico sopra il Santissimo Sacramento recitato in Palermo nella Chiesa del Venerabile Monistero della Concezione, in Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù*. Decade terza, Palermo 1755, pp. 112 126; *Panegirico in onore di S. Luigi*



Gonzaga della Compagnia di Gesù recitato in Palermo nella Chiesa del Collegio degli Studi, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù*. Decade terza, Palermo 1755, pp. 310-340.

Scritti su Laredo: F.A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, Modena 1758, vol. XII, pp. 57-58; C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris 1885, p. 135; F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, p. 463.

NARBONE IV, p. 515; MIRA I, p. 506; SOMMERVOGEL IV, coll. 1528-1529, XII, col. 1119.

LEANZA PLACIDO MARIA

Nacque a Palermo il 29 maggio 1697 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù il 18 ottobre 1711. Dopo un normale corso di studi, insegnò umanità, retorica e filosofia. Fu rettore del Collegio di Sciacca e morì a Palermo il 6 marzo 1756.

Leanza coniugò egregiamente le sue capacità di fine educatore, così comuni in molti suoi confratelli dell'epoca, con una sensibilità per la musica come dimostra il suo dramma musicale *Elias mirabili pane donatus* [...] (1721), l'unico che ci sia pervenuto ma, a quanto pare, non l'unico che abbia composto.

Alla stregua di tanti altri suoi confratelli come P. Scarlatti, E. Marotta, A. Coltraro, S. Maurici ed altri, utilizzò la musica nei collegi dove insegnò o che resse. Particolarmente significativa appare l'opera *Relazione delle feste celebrate in Palermo dai PP. della Compagnia di Gesù per la santificazione de' BB. Luigi Gonzaga, e Stanislao Kostka* (1727), che ci dà un'interessante descrizione etnografica, devozionale e spettacolare delle famose feste barocche a Palermo dei primi del sec. XVIII che tanta eco ebbero a suscitare.

Scritti di Leanza: *Le carezze del santo amore*, Palermo 1715; *Gesù bambino ladro de' cuori egloghe pastorali del P. Plac. M. Leanza della Compagnia di Gesù*, Palermo 1718; *Elias mirabili pane donatus. Drama musicum*, Panormi 1721; *Palladis de Junone et Venere triumphus, sive Sapientiae ante omnes tum corporis tum fortunæ dotes præstantia*, Panormi 1721;

Amoris fuga, amoris incitamentum in B. Aloysio Gonzaga, Panormi 1722; *Relazione delle feste celebrate in Palermo dai PP. della Compagnia di Gesù per la santificazione de' BB. Luigi Gonzaga, e Stanislao Kostka*, Palermo 1727; *Panegirico in lode di S. Luigi Gonzaga recitato nella Chiesa del Collegio Imperiale de' PP. della Compagnia di Gesù di Palermo*, il dì 21 di Giugno 1727 dal P. Placido Maria Leanza della Compagnia di Gesù, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù. Decade prima*, Palermo 1757, pp. 145-168.

Su Leanza: F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, p. 463.

NARBONE I, p. 417, IV, pp. 76, 121; MIRA I, p. 508; SOMMERVOGEL IV, col. 1618, XII, col. 1121.

MAROTTA ERASMO

Nacque a Randazzo (Catania) il 24 febbraio 1576 (alcune fonti riportano il 1578), da Francesco e da Salvuzza Svendroli e fu battezzato il giorno seguente nella chiesa parrocchiale di S. Nicolò. *Romæ adolescens musicorum numerorum disciplinam accuratissime arripuit, & incredibili Romanorum voluptate professus est, propter vocis suavitatem, & modulorum scientiam* (AGUILERA II, p. 393). A Roma, infatti, compose le sue prime opere musicali. G.P. Flaccomio lo incluse tra i nove compositori che a gara mettono in musica il doppio madrigale *Le risa a vicenda*, raccolta dedicata nel 1598 al card. F.M. Del Monte, e la composizione del giovanissimo Marotta fu tra le migliori. A Roma era al servizio del card. G. Mattei, quando il 1° gennaio 1600 gli dedicò l'*Aminta musicale*: il primo libro di madrigali a cinque voci, con un dialogo ad otto tutti su versi della favola pastorale di T. Tasso. Nel 1603 partecipò col madrigale *Cede a vostri zaffiri il vago azzurro onde s'adorna il cielo* alla raccolta *Infidi lumi* stampata a Palermo quale omaggio a donna Giovanna, figlia di Giovanni d'Austria, in occasione delle sue nozze con Francesco Branciforte Barresi, principe di Pietraperzia e marchese di Militello; ma il volume è purtroppo andato perduto. Era già sacerdote nella

curia romana, quando nel 1610 chiese di entrare nella Compagnia di Gesù, e venne ammesso nel noviziato dei gesuiti di Palermo il 10 maggio 1612. Nel 1613 fu trasferito in quello di Messina, contribuendo a introdurre la pratica della monodia su basso continuo. Nella Pasqua di quell'anno, fu cantato il *Christi necis historiam a B. Joanne conscriptam, ad numeros concinuerunt P. Erasmus Marotta, P. Dominicus Stella, & Vincentius Bettonius, quorum primus historicum induxit, alter Christum, tertius actors reliquos, quorum verba ea narratione exhibentur* (AGUILERA II, p. 34), a tre voci soliste con accompagnamento del basso continuo, dove egli stesso interpretò la parte del Cristo. Tornò spesso al collegio gesuitico di Palermo dove si mise in luce per le proprie capacità musicali: le sue esecuzioni divennero ben presto un richiamo per il popolo e per le autorità cittadine, tanto che un nuovo organo fisso fu installato nella chiesa, fino ad allora fornita soltanto di un organo portatile; ma i superiori della Compagnia non vedevano di buon occhio le sue esecuzioni musicali. In particolare veniva deplorato ch'egli suonasse e cantasse avvalendosi di musicisti esterni e che nei collegi fossero eseguiti dialoghi volgari con balli e moresche (antica danza di origine araba di carattere grottesco in ritmo binario o ternario). Nel 1618 fu incaricato di comporre le musiche, oggi perdute, per la tragedia *Pelagius martyr*, commissionata al gesuita Fabrizio de Spuches dal viceré Francesco Castro duca di Tauresana, e poi rappresentata al collegio gesuitico di Palermo il 3 febbraio (cf. *ib.*, p. 68).

Dopo una lunga corrispondenza tra il generale e i suoi confratelli siciliani (Marotta operò in Sicilia, anche se alcune sue opere furono scritte mentre era a Roma prima di entrare nella Compagnia), fu permessa l'esecuzione di musiche di Marotta a condizione che questi non vi prendesse parte. E per tre anni (1620-1622), forse a causa di questa atmosfera ostile, venne inviato a Mineo come rettore di quel collegio. Anche la sua permanenza a Mineo lasciò traccia di alcune attività musicali: documenti contabili attestano, infatti, spese per esecuzioni di musiche in occasione delle feste di S. Francesco Saverio e di S. Ignazio, per l'acquisto di carta rigata



e di un organetto. Tornò a Palermo nel 1623, da dove si allontanò per missioni diplomatiche a Roma e Napoli (1627-1628). Riuscì a guadagnarsi la fiducia di Antonio Aragona Moncada, duca di Montalto, e di sua moglie Juana de la Cerda, divenendo confessore di entrambi. In tale veste, nel 1628, fu coinvolto nella fondazione a Palermo del nuovo monastero carmelitano dell'Assunta, di cui la duchessa divenne priora nel 1633 col nome di madre Teresa della Spirito Santo. Sempre nel 1628, Marotta si recò a Randazzo per fondarvi un collegio, ma l'iniziativa andò avanti fra molte difficoltà, tanto che nel 1638 il collegio fu chiuso. Negli ultimi anni di vita, Marotta ritornò a dedicarsi alla musica. Nel 1635 un suo parente, Agapito Marotta, curò la stampa a Palermo dell'unica opera pervenutaci integralmente: la *Raccolta dei mottetti, Libro primo, a due, tre, a quattro, cinque con il basso continuo et un salmo a tre et una litania a cinque o a sei*, dedicata a una figlia dei duchi di Montalto, suor Antonia Gertrude.

Sempre a Palermo nel 1636 pubblicò una raccolta di *Madrigaletti a tre e due voci*, oggi perduti. I documenti contabili del collegio gesuitico di Palermo mostrano Marotta sovrintendente alla musica della chiesa negli anni 1638-40. Morì a Palermo il 6 ottobre 1641.

A suo ricordo, vi sono a Randazzo una lapide commemorativa nel chiostro del palazzo comunale, il titolo della Scuola musicale e del corpo bandistico; a Catania vi è un viale a lui intitolato.

Marotta fu un raffinato musicista caduto a poco a poco nell'oblio. L'*Aminta musicale* raggiunse una certa notorietà come ci testimonia il quadro *Il lamento di Aminta* dipinto nella II metà del sec. XVII probabilmente da B. Cavarozzi (collezione privata).

Marotta compose prevalentemente mottetti e madrigali, generi nei quali si riscontra una grande espressività ed innovazione musicale. Nei suoi madrigali l'attenzione è rivolta soprattutto alla capacità illustrativa che la musica è in grado di fornire alle diverse immagini verbali. Soprattutto nel repertorio mottettistico l'approccio espressivo al testo rimane uno degli elementi più significativi del linguaggio polifonico di Marotta. Sfruttando pienamente ogni

procedimento del contrappunto libero-imitativo e le tecniche compositive più diversificate (alterazioni cromatiche, passi accordali, strutture omoritmiche), adattò con estrema flessibilità la trama polifonica al testo, determinando un equilibrio formale tra le diverse componenti di una stessa composizione e generando così una espressività dell'insieme senza precedenti.

Scritti di Marotta: *Son le risa a vicenda / Non son risa*, due madrigali, in G.P. Flaccomio, *Le risa a vicenda: vaghi e dilettevoli madrigali a cinque voci posti in musica da diversi autori: raccolti e date in luce da Giovan Pietro Flaccomio Siciliano di Milazzo*, Venetia 1598; *Aminta musicale di Erasmo Marotta siciliano della città di Randazzo. Il primo Libro de' madrigali a cinque voci, con un Dialogo a otto*, Venetia 1600; *Cede a vostri zaffiri il vago azzurro onde s'adorna il cielo*, in *Infidi lumi, madrigali a cinque voci di diversi autori siciliani*, Palermo 1603; *Cantus pii modulis musicis expressi*, Panormi 1603; musiche (oggi perdute) per la tragedia *Pelagius martyr* (cf. AGUILERA II, p. 69); *Mottetti concertati: a due, tre, quattro e cinque voci: Raccolta di mottetti del Marotta, libro primo, a due, a tre, a quattro, a cinque, con il basso continuo, et un salmo a 3 et una litania a 5 o a 6*, Palermo 1635; *Madrigaletti a tre e due voci*, Palermo 1636 (raccolta andata perduta).

Si conservano, attribuiti a Marotta, i mss.: la parte del tenore di alcuni brani della raccolta *Miserere e Motteti per li venerdì di Quaresima* (ultimo luogo conosciuto: l'Archivio di Casa Professa a Palermo); nella Cathedral Museum, Mdina-Malta, si trovano i mottetti *Ave quae est ista. Salutatio angelica*, dialogo a 2 voci (mss. 155a e 155b) e *Ave Regina coelorum*, mottetto a 4 voci (ms. 156a).

Scritti su Marotta: G. Bertini, *Dizionario storico-critico degli scrittori di musica di tutte le nazioni*, Palermo 1815, pp. 59-60; A.F. Ferrara, *Storia generale della Sicilia*, Palermo 1833, t. VI, pp. 303-305; G. Policastro, *Musica e teatro nel Seicento nella provincia di Catania*, in «Rivista musicale italiana», 55 (1953) pp. 113-120; O. Tiby, *I polifonisti siciliani del XVI e XVII secolo*, Palermo 1969, pp. 79-81, 85; P.E. Caparezza, *Perennità del folklore: tre esempi nella tradizione musicale siciliana*, in «Culture musica-

li», 3 (1983) pp. 41-46; C.D. Zaccaria, *Organi e organari in Sicilia dal '400 al '900*, Palermo 1988, p. 20; *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti. Le biografie*, Torino 1989, vol. IV, p. 673; *The New Grove Dictionary of music and musicians*, London 2001, vol. XV, p. 879; *Mottetti concertati a due, tre, quattro e cinque voci (1635)*, a cura di I. Calagna, Firenze 2002, *passim*.

MONGITORE II, p. 184; AGUILERA II, pp. 39, 68-69, 392-395; NARBONE III, p. 38; MIRA II, p. 43; SOMMERVOGEL V, coll. 593 594; DBI 70 (2008) pp. 673-675.

MAURICI SALVATORE

Nacque a Ciminna (Palermo) il 10 luglio 1695 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù il 10 maggio 1712. Dopo un normale corso di studi, insegnò umanità, filosofia e teologia. Fu rettore di diversi collegi e nel 1764 fu padre spirituale nel Collegio dei Nobili di Palermo. Qui morì il 10 aprile 1766.

Maurici, oltre che della numerosissima schiera di validi docenti della Compagnia, fa parte della più ristretta cerchia dei gesuiti musicisti alla stregua dei suoi confratelli P. Scarlatti, E. Marotta, A. Coltraro ed altri. Le sue prime opere furono di carattere musicale e - con tutta probabilità - vennero utilizzate proprio in quei collegi nei quali Maurici era rettore e nei quali la Compagnia di Gesù aveva inserito la musica come materia di insegnamento, prima nell'ambito dell'educazione teatrale e successivamente come materia indipendente.

Con l'ultima sua opera, Maurici, seguendo l'esempio di altri confratelli come F. Burgio, G. Gravina e B. Piazza, si inserì nella controversia che oppose L.A. Muratori ai gesuiti. La *querelle* iniziò quando Muratori sostenne che il voto *usque ad sanguinis effusionem* in difesa dell'Immacolata Concezione di Maria era da considerarsi frutto di una fanatica superstizione. Piazza, come altri suoi confratelli, sostenne, invece, trattarsi di una sana e genuina libertà di espressione della pietà da parte delle anime semplici che, a volte, era più significativa delle considerazioni degli stessi studiosi. A tal fine pubblicò nel 1751 l'opera in latino *Christianorum*



in sanctos [...] devotio. Maurici con la sua *La divozione de' Cristiani difesa dalla Critica di Lamindo Pritanio. Dialogi compilati da Salvatore Maurici della Compagnia di Gesù* (1753) desiderava rendere accessibile al grosso pubblico l'opera del confratello. Ad ogni capitolo del libro di Piazza corrisponde un dialogo del libro di Maurici; neanche quest'opera però servì molto a risolvere la famosa *querelle* se ancora nel 1756 leggiamo: «Questo Critico cammina appuntino sulle tracce del suo Confratello, interpretando sempre in sinistra parte i sentimenti Cattolici del Pritanio, per aver campo di adoperare contra di essi la verga censoria» (G. Soli Muratori, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori già Bibliotecario del Serenissimo Sig. Duca di Modena*, 1756, p. 149).

Scritti di Maurici: *L'amore del S. Bambino Gesù. Oratorio*, Palermo 1720; *L'arte di amarlo nella scuola di Betlem. Oratorio*, Palermo 1722; *La fuga di S. Teresa. Oratorio*, Palermo 1724; *Sanitas a S. Petro D. Ignatio ex accepto in bello vulnere ægrotanti restituta. Melos musicum*, Panormi 1724; *Vita di S. Macrina in greco scritta da S. Gregorio Nisseno suo fratello, tradotta in latino da Pier Franc. Zino veronese, ed ora in volgare da un divoto della Santa*, Palermo 1735; *Panegirico di S. Camillo di Lellis del P. Salvatore Maurici recitato in Palermo, nella Chiesa di S. Ninfa de' RR.PP. Crociferi, nel III Giorno del solenne triduo celebrato per la di lui Beatificazione*, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù, Decade seconda*, Palermo 1752, pp. 134-170, e *Panegirico in lode del Santissimo Sacramento*, in *Raccolta di varj discorsi italiani composti da alcuni Oratori Siciliani della Compagnia di Gesù, Decade terza*, Palermo 1755, pp. 167-187; *La divozione de' Cristiani difesa dalla Critica di Lamindo Pritanio. Dialogi compilati da Salvatore Maurici della Compagnia di Gesù*, Lucca 1753.

Scritti su Maurici: G. Soli Muratori, *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori già Bibliotecario del Serenissimo Sig. Duca di Modena*, Venezia 1756, pp. 148-149; C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris 1884, p. 80; P. Guillot, *Les Jésuites et la musique. Le Collège de la Trinité à Lyon (1565-1762)*, Liège 1991, p. 96; F. Zaba-

la Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, p. 464.

NARBONE I, p. 417, IV, pp. 76, 118; MIRA II, p. 56; SOMMERVOGEL V, col. 762.

RICCIOLI BENEDETTO MARIA

Nacque a Catania il 26 aprile 1713 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù il 13 maggio 1727. Dopo un normale corso di studi, insegnò umanità, filosofia, teologia scolastica a Caltagirone e, per nove anni, teologia morale a Catania. A seguito dell'espulsione della Compagnia di Gesù dal Regno delle Due Sicilie nel 1767 fu trasferito a Gaeta. Il 1° febbraio 1768 abbandonò la Compagnia e di lui si persero le tracce.

Riccioli fu un ottimo oratore ma, più, ancora un ottimo musicista. Come tanti suoi confratelli utilizzava la musica ed il canto come strumenti per inculcare insegnamenti morali e religiosi. Non mancano tra i suoi scritti i panegirici.

Scritti di Riccioli: *La Clemenza di Davide. Dialogo*, Catania 1735; *Il sacrificio di Gefte. Dialogo*, Catania 1736; *La Madre de' Maccabei. Dialogo*, Catania 1736; *Il sacrificio d'Abramo. Dialogo*, Messina 1737; *Componimento sacro per musica ad onore di S. Atanasio il grande Patriarca d'Alessandria, e primo Dottore della Chiesa greca. Parte I e II*, Palermo 1738; *Panegirico del gloriosissimo Vescovo de' Cenomani S. Giuliano Recitato nella venerabile Chiesa ed insigne Collegiata sotto titolo del medesimo santo*, Caltagirone 1745; *L'Altare eretto da Giobbe in Sichem. Dialogo da cantarsi nella nuova Congregazione eretta da' Nobili sotto titolo della Vergine Annunciata nel Collegio di Caltagirone della Compagnia di Gesù*, Caltagirone 1745; *Panegirico in onore della Vergine e Martire S. Agata*, Catania 1749; *Orazione funebre in morte del Signor D. Francesco Rizzari Duca di Tremestieri recitata dal P. Benedetto M. Riccioli della Compagnia di Gesù in presenza dell'Illustrissimo Senato*, Catania 1750; *Orazione panegirica in onore della miracolosa statua della Madonna di Trapani recitata dal P. Benedetto Maria Riccioli Catanese della Compagnia di Gesù nel corso del suo quaresimale nel-*

la Chiesa del Collegio di Trapani l'anno 1750. Alla presenza dell'Ill.mo Senato dedicato al Sig. D. Placido Riccio, Caro, Carissima, e Carafa, de' Conti di Santa Severina, Palermo 1750; *Orazione funebre in lode del Padre M. Giacinto Russo, Dedicata al Merito singolare del signor D. Guglielmo Scammacca, Perna, Paternò, e Castello, Barone di Bruca e Crisciunà, e Capo della Nobilissima famiglia Scammacca recitata presente il Cadavere del P. Benedetto Maria Riccioli, e Paterno, della Compagnia di Gesù. In Catania nel Palazzo dell'Ill.mo Senato*, Catania 1755.

Su Riccioli: C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris 1885, p. 211.

NARBONE I, p. 208, IV, pp. 115, 119, 517; MIRA II, p. 284; SOMMERVOGEL VI, coll. 1795-1796.

SCARLATTI PIETRO

Nacque il 27 settembre 1690 a Caltanissetta. Entrò nella Compagnia di Gesù il 30 aprile (o il 1° maggio) 1709. Insegnò grammatica, tre anni umanità, undici anni retorica e per sei anni fu predicatore. Passò quasi tutta la sua vita nel Collegio di Palermo dove morì il 6 gennaio 1757.

Scarlatti, oltre che un ottimo docente, fu un gran produttore di opere musicali che furono rappresentate soprattutto a Palermo. Di lui gli storici non sono mai riusciti a trovare un legame diretto con il famoso Alessandro, anche se il figlio maggiore di quest'ultimo si chiamasse pure Pietro. Il rapporto tra i gesuiti e la musica non è stato, ancora, sufficientemente approfondito, anche se comincia a comparire qualche studio specifico. Nei collegi dei gesuiti, la musica fu materia d'insegnamento fin da subito, prima nell'ambito dell'educazione teatrale e successivamente come materia indipendente. La Compagnia di Gesù non faceva altro che seguire l'influsso dell'arte lirica nella docenza universitaria e nella vita scolastica, giacché l'apprendimento della musica faceva parte del quadrivium sin dai tempi antichi. Il quadrivium (aritmetica, geometria, musica e astronomia) costituiva con il trivium (grammatica, logica e retorica) lo studio delle sette arti liberali. La Compagnia inserì, dun-



que, la musica nella sua attività apostolica nei collegi, e questo essenzialmente sotto quattro forme: musica liturgica e paraliturgica nelle chiese e nei collegi; accompagnamento di spettacoli teatrali; quella delle assemblee accademiche e di sostenimento pubblico di tesi e quella delle congregazioni mariane. Il rilievo musicale di queste congregazioni era evidente nei loro frequenti incontri durante i quali veniva suonata ogni tipo di musica liturgica e non: musica per rappresentazioni spirituali, per canzoni in lingua dialettale e per accompagnare le meditazioni. La prima rappresentazione musicale in un collegio dei gesuiti di cui si ha notizia avvenne nel 1656; si trattò della *Égloga de Santa Catalina* e fu tenuta a Cordoba (Spagna). Ancorché abbastanza numerosa, la produzione indicata di Scarlatti potrebbe non essere completa. Gli storici sono concordi nel ritenere che egli possa essere autore di numerose altre opere pubblicate anonime.

Scritti di Scarlatti: *Il desiderio mutato in gaudio alla vista del Santo Bambino Gesù, Dialogo pastorale*, Palermo 1717; *Le dolci attrattive dell'Innocenza verso il Santo Bambino Gesù, Oratorio pastorale*, Palermo 1720; *Il Daniele*, oratorio a 5 voci, Catania 1727; *La Gara ambiziosa della gloria, fama e pietà nel coronare i meriti de' Santi Luigi Gonzaga e Stanislao Kostka; Applauso festivo*, Catania 1727; *L'Eucharistia figurata nella spada misteriosa mandata in dono del cielo a Giuda Macabeo*, oratorio, Catania 1728; *Prologo e intermessi in musica da' cantarsi da sig. Nobili Convittori del Collegio della Compagnia di Gesù*, Palermo 1730; *L'Alchemo Imperador della Cina. Dramma per musica da rappresentarsi da' sig. Convittori del Regio Imperial Collegio de' Nobili della Compagnia di Gesù di Palermo nel Carnovale dell'anno 1731*, Palermo 1731; *Il Giosuè, o il passaggio miracoloso del Giordano*, dialogo a 4 voci, Catania 1732; *Achenar gran Mogol, dramma per musica da rappresentarsi da' sig. Convittori del Regio Imperial Collegio della Compagnia di Gesù di Palermo nel nuovo teatro aperto dal medesimo Collegio nel Carnovale del 1733*, Palermo 1733; *Rachisio, dramma per musica da rappresentarsi da' Signori Collegiali del Regio Imperial Collegio de' Nobili della Compagnia di Gesù nel Car-*

novale dell'anno 1734, Palermo 1734; *Alessandro in Africa. Festa teatrale consagrada alle glorie della Maestà di Carlo Terzo Borbone, Infante di Spagna, Re delle due Sicilie, e di Gerusalemme etc. da' Sig. Collegiali del Real Collegio Carolino de' Nobili della Compagnia di Gesù di Palermo*, Palermo 1735; *Artabazo*, Palermo 1736; *La Natività di Maria sempre Vergine*, oratorio a 4 voci, Palermo 1737; *Funzioni letterarie da farsi dall'Accademia dell'Argonauti de' Sig. Collegiali del Real Collegio Carolino de' Nobili de' Padri della Compagnia di Gesù in Palermo, nel marzo dell'anno 1738*, Palermo 1738; *Funzioni teatrali da farsi da' Sig. Collegiali del Real Collegio Carolino de' Nobili de' PP. della Compagnia di Gesù di Palermo nel Carnovale dell'anno 1738*, Palermo 1738; *Li Sacrin Sponzali dell'anima religiosa col Verbo Incarnato*, oratorio a 4 voci, Palermo 1739; *Il Santo Bambino Gesù, saetta scelta dall'Eterno Padre per ferire i cuori degli uomini*, oratorio pastorale, Palermo 1741; *Breve notizie d'alcune meraviglie operate da Dio N.ro Signore ad intercessione di S. Ignazio Loyola Fondatore della Comp. di Gesù e da altri Santi della medesima Comp. in liberare, e preservare dal mal contagioso*, Palermo 1743; *Gesù in Nazarette visitato da' Pastori, Dialogo Pastorale*, Palermo 1745; *Gesù ritrovato dai Pastori nell'Egitto, Componimento sacro*, Palermo 1745; *La Perdita ed il Ritrovamento di Gesù, Componimento sacro*, Palermo 1745; *Dolci Trattenimenti di Gesù fanciullo, Componimento sacro*, Palermo 1746; *Costantino Porfirogenito. Dramma da recitarsi da' Sig. Collegiali del Real Collegio Carolino de' Nobili della Compagnia di Gesù di Palermo nelle Vacanze del Carnovale di quest'anno 1746*, Palermo 1746; *Cajo Mario in Numidia, Azione scenica da rappresentarsi da' Signori Collegiali del Real Collegio Carolino de' Nobili della Compagnia di Gesù nelle vacanze del Carnovale dell'anno 1749*, Palermo 1749; *Numitore rimesso in trono, Azione scenica da rappresentarsi da' Sig. Collegiali del Real Collegio Carolino de' Nobili della Compagnia di Gesù nelle Vacanze del Carnovale dell'anno 1750. Consecrata all'Altezza Eminentissima di F. D. Emmanuele Pinto Gran Maestro della Sacra Religione Gerosolimitana, Principe di Malta, Tripoli e Gozzo*, Palermo 1750; *Saggi accademici di scienze,*

Palermo 1754.

Scritti su Scarlatti: F. Pulci, *Florilegio Nisseno o notizie biografiche degli uomini del clero secolare e regolare di Caltanissetta*, Caltanissetta 1881, pp. 46-47; P. Guillot, *Les Jésuites et la musique. Le Collège de la Trinité à*

Lyon (1565-1762), Liège 1991, pp. 95, 96, 130.

NARBONE IV, p. 119; MIRA II, p. 338; SOMMERVOGEL VI, col. 107, VIII, coll. 696-699.

SOTO Y AGUILAR DIEGO

Nacque a Messina il 13 aprile 1698 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù della sua città natale il 12 maggio 1712. Dopo un normale corso di studi, insegnò grammatica, umanità per tre anni e retorica per nove. Morì a Palermo il 19 marzo 1738.

Soto y Aguilar coniugò egregiamente le capacità di educatore, comuni in molti suoi confratelli, con una particolare sensibilità per la musica come dimostra il suo scritto musicale che ci è pervenuto (ma, pare, non l'unico che abbia prodotto). Alla stregua di tanti suoi confratelli come P. Scarlatti, E. Marotta, A. Coltraro, S. Maurici, G.B. Guarini, utilizzò la musica nei collegi nei quali insegnò.

Gli altri suoi scritti non hanno il pregio dell'originalità.

Scritti di Soto y Aguilar: *Innocenza perduttrice a Gesù bambino nelantro di Betlem. Ecloga*, Trapani 1723; *Idea del celeste Bambino Gesù infiammatrice del Divino Amore*, Palermo 1724; *Palladium, melos musicum in aula Collegii Panormitani concinendum*, Panormi 1734; *Descrizione dell'apparato e delle dimostrazioni fatte in Palermo nel collegio imperiale degli studi, e nel real collegio Carolino della Compagnia di Gesù, per lo avvenimento in questa capitale, e la coronazione di Carlo Infante di Spagna re delle Due Sicilie*, Palermo 1737.

Scritto su Soto y Aguilar: F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia*, Bilbao 2008, p. 472.

NARBONE I, p. 378, IV, p. 76; MIRA II, p. 375; SOMMERVOGEL VII, coll. 1393-1394, XII, col. 1228.



¹ Il film è anche famoso per le straordinarie musiche del Maestro Ennio Morricone.

² *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. II : *Narrationes Scriptæ annis 1557-1574*, Romæ 1951, p. 337.

³ *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. IV : *Vita Ignatii Loyolæ Auctore Petro De Ribadeneyra*, Romæ 1965, p. 801.

⁴ Di San Francisco de Borja (1510-1572), IV Duca di Gandia e III Generale della Compagnia di Gesù ricordiamo qui soltanto una sua opera musicale: *Visitatio sepulchri*. Nel 1550 il Duca - prima di abbandonare i suoi beni terreni per trasferirsi a Roma per essere accolto nella Compagnia - costituì una rendita per la celebrazione annuale, nella sua città natia, di un dramma lirico e liturgico da lui stesso composto che si fondava su un supposto raro privilegio concesso da Papa Alessandro VI alle religiose del Real Monasterio de Santa Clara di Gandia. L'opera si svolgeva in due tempi: una prima parte il mattino del Venerdì Santo e una seconda il mattino della Domenica di Pasqua. Il dramma fu rappresentato ininterrottamente dal 1550 al 1865 quando l'Arcivescovo di Valencia, non riuscendo a verificare l'autenticità del privilegio, sopprime la rappresentazione. La stessa è stata ripresa "a furor di popolo" nel 1996.

⁵ Ricordiamo, qui, alcune date di fondazione di alcuni collegi: Messina 1548, Palermo 1549, Romano 1551, Germanico 1552, Vienna 1552.

⁶ *Monumenta Pædagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata*, Vol. III (1557-1572), Romæ 1974, p. 117.

⁷ Falso bordone (o falsobordone) Nella sua forma più semplice, il falsobordone consiste in un cantus firmus e due altre parti a intervallo di sesta ed una quarta perfetta in basso. Per prevenire la monotonia o creare una cadenza, la voce più bassa alcune volte scende di un'ottava e ciascuna delle voci di accompagnamento può avere meno abbellimenti. Normalmente solo una piccola parte della composizione impiega la tecnica del falso bordone.

⁸ Ricordiamo che nell'antichità l'insegnamento delle sette arti, così dette liberali, era diviso in due parti: *Trivium* e *Quadrivium*. Il *Trivium* comprendeva: grammatica, logica e retorica. Il *Quadrivium*, invece, comprendeva: aritmetica, geometria, musica e astronomia.

⁹ Agostino Agazzari compose - nel 1606 - l'*Eumelio* per le feste del carnevale al Collegio Romano.

¹⁰ Il metodo della *musurgia mirifica* ebbe grande successo presso i missionari gesuiti che si servivano della musica per indottrina-

re con maggior facilità le popolazioni con cui venivano in contatto: sfruttando il metodo di Kircher erano in grado di comporre brani *ad hoc* utilizzando testi nella lingua indigena, cui difficilmente avrebbero potuto adattare musiche preesistenti.

¹¹ Cfr. N. BAZZANO, PALERMO FASTOSISSIMA. *Cerimonie cittadine in età spagnola*, Palermo 2016, p. 80.

¹² Per un approfondimento sull'argomento: "Gesuiti e musica a Palermo" rimandiamo agli studi di Ilaria Grippaudo, in particolare cfr. *Attività musicali presso i Gesuiti a Palermo fra Cinque e Seicento*, "Terzo seminario del dottorato di ricerca in Storia e Analisi delle Culture Musicali", Roma, Università degli studi "La Sapienza", 3-4 febbraio 2009; *I Gesuiti e la musica a Palermo fra Rinascimento e Barocco*, in *Musica tra Storia e Filologia. Studi in onore di Lino Bianchi*, a c. di F. Nardacci, Roma, Istituto Italiano per la Storia della Musica, 2010, pp. 279-311; *La cantata a Palermo nel Settecento: il caso dei Gesuiti*, in "The cantata and the galant style: Developments and circulation of a 'new music' (1720-1760)", First International Congress on Galant Style, Treviso (BG), Auditorium BCC Treviso, Ensemble Stile Galante, 24-26 gennaio 2013.

¹³ L'autore fa riferimento al P. Giacomo Dominici che fu Preposito della Casa Professa, per la seconda volta, dal 1616 al 1619.

¹⁴ Cfr. G. FILITI, *La Chiesa della Casa Professa della Compagnia di Gesù in Palermo. Notizie storiche, artistiche, religiose*, Palermo 1906 p. 90.

¹⁵ La famiglia Serassi fu una celebre dinastia di maestri organari attivi per sei generazioni dal 1720 al 1895.

¹⁶ P. Luigi Taparelli D'Azeglio (1703-1862), al secolo Prospero e fratello del celebre politico e letterato Massimo D'Azeglio, giunse a Palermo presso il Collegio Massimo dei Gesuiti nel 1833. A lui si deve la costruzione di uno strumento musicale particolare: il violicembalo.

¹⁷ Di lui e del Maestro Geraci si conserva - nell'Archivio della Provincia Sicula presso la Casa Professa di Palermo - diversa musica manoscritta. Cfr. S. D'IPPOLITO TAMBURRO, *Il Fondo dei manoscritti musicali di Casa Professa. Storia e catalogazione*, tesi di laurea, Corso di Laurea Magistrale in Musicologia LM-45, Dipartimento di Scienze Umanistiche, Scuola delle scienze umane e del patrimonio culturale dell'Università di Palermo, a.a. 2014-2015.

¹⁸ Cfr. G. FILITI, *La Chiesa della Casa Professa della Compagnia di Gesù in Palermo*, op. cit. p. 91.



Il carisma educativo di S. Ignazio di Loyola e dei Padri Gesuiti

di Francesco Beneduce S.I.

56

1. Vita e opera di S. Ignazio di Loyola

Ignazio di Loyola¹ (Castello di Loyola presso Azpeitia 1491 – Roma 31 luglio 1556) fu l'ultimo dei figli di una famiglia appartenente ad una nobiltà "minore" spagnola². «Fino a 26 anni fu uomo dedito alle vanità del mondo e trovava soprattutto piacere nell'esercizio delle armi, con grande e vano desiderio di procurarsi fama³». In effetti, la sua carriera di paggio di corte fu interrotta, il 20 maggio 1521, da una palla di cannone a Pamplona. Gravemente ferito ritornò al castello paterno dove trascorse una lunga convalescenza fisica e spirituale. Quella fisica lo lasciò zoppicante per tutta la vita, con una gamba più corta dell'altra; quella spirituale lo condusse ad abbracciare una vita al servizio del Re Divino. Tornato sui banchi di scuola a Parigi, reclutò alcuni compagni con i quali il 15 agosto 1534, nella cappella della collina di Montmartre dedicata alla Vergine, concretizzarono i loro sogni di dedicarsi completamente a Dio con una solenne promessa⁴. Dopo aver tentato invano di stabilirsi a Gerusalemme, andarono a Roma e si misero a disposizione del Pontefice il quale, il 27 settembre 1540, emanò, da Palazzo Venezia, la Bolla di approvazione *Regimini militantis Ecclesiae* (Fig. 1), segnando così l'inizio della Compagnia di Gesù. I Compagni pur essendo agli inizi poco numerosi, furono da subito inviati in varie missioni in Italia e all'estero e qui non possiamo che accennare di sfuggita a quel grande missionario della prima ora della Compagnia che fu San Francesco Saverio verso cui Ignazio nutrì sempre grande stima e affetto. Pur non essendo questo settore la dimensione precipua per cui nasce, la Compagnia diventò, però dal suo nascere, un ordine insegnante con l'apertura del primo collegio a Messina nel 1548 (Fig. 2).

Alla morte di Ignazio la Compagnia contava più di cento case e collegi, divisi in undici province⁵. Egli era solito dire che, prima di morire, avrebbe voluto vedere avverarsi tre cose: la prima, l'approvazione e la conferma della Compagnia da parte della Sede Apostolica; la seconda, veder approvati anche, allo stesso modo, gli *Esercizi*; la terza, terminare le *Costituzioni*. Certamente, prima di morire, ad Ignazio furono concesse queste grazie e non solo.

L'ideale della spiritualità ignaziana si esprime classicamente con la formula "*Contemplativo nell'azione*"⁶ e, difatti, Ignazio continuò a sperimentare la presenza divina anche al di fuori dei tempi dedicati espressamente all'incontro con Dio. Diceva di sé: «... che aveva (dopo che aveva cominciato a servire Dio) progredito in devozione, cioè nella facilità di trovare Dio; al presente più che in tutta la sua vita. Di modo che ogni volta, ogni ora che voleva trovare Dio, lo trovava⁷». Nella "*Contemplatio ad amorem*"⁸ al termine del libro degli Esercizi Spirituali, Dio è presentato come Colui che lavora nella creazione. Ignazio sa che la creazione e le creature, per essendo graffiate e indebolite dal peccato, non hanno perso completamente la libertà e la capacità di corrispondere al piano salvifico di Dio. Questa consapevolezza ispira un'antropologia positiva, riconoscendo l'azione e la presenza di Dio. Un'altra formula caratteristica di Ignazio, infatti, è "*Cercare e trovare Dio in tutte le cose*"⁹, che aiuta a comprendere meglio l'impegno educativo della Compagnia di Gesù, che include lo studio anche delle discipline profane.

Oggi i resti mortali del Santo riposano nello splendido altare a lui dedicato nella Chiesa del Gesù a Roma.

2. Scritti

Rileggere oggi gli scritti di S. Ignazio costituisce un esercizio di quel "ritorno

alle fonti" che il gesuita papa Francesco raccomanda riprendendo le raccomandazioni contenute in uno dei decreti del Concilio Vaticano II¹⁰. Ignazio non fu mai un letterato nel senso completo del termine, ma aveva uno stile efficace, incisivo ma soprattutto sapeva cogliere, in ogni situazione, i punti essenziali, lasciando da parte quanto era secondario.

Esaminiamo brevemente gli scritti di S. Ignazio:

a) *Autobiografia (o Il Racconto del Pellegrino)*¹¹. Sollecitato dai suoi compagni, Ignazio decise, il 4 agosto 1553, di comunicare al padre Luis Gonçalves da Câmara «come il Signore lo avesse guidato dall'inizio della sua conversione fino alla fondazione della Compagnia di Gesù¹²». Oggi questa è diventata l'opera indispensabile nella formazione dei giovani gesuiti, dei novizi e delle novizie delle Congregazioni e degli Istituti religiosi di spiritualità ignaziana.

b) *Esercizi Spirituali*¹³ (Fig. 3). L'opera fondamentale della spiritualità ignaziana. Libretto di poca apparenza ma di molta sostanza è stato approvato da Paolo III il 31 luglio 1548, mentre Papa Pio XI il 25 luglio 1922 dichiarò «Sant'Ignazio di Loyola Patrono celeste di tutti gli Esercizi Spirituali». Per un approfondimento rimandiamo a una delle tante pubblicazioni specialistiche; qui ci limitiamo a riportare quello che per Ignazio era il "principio e fondamento" di ogni cosa: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima.»

c) *Direttori riguardo agli Esercizi*. Si tratta di indicazioni e suggerimenti sul modo di proporre gli EE.SS.

d) *Dichiarazione sulla povertà*. Ignazio pose come principio assoluto per i membri della Compagnia la povertà più rigida ed elenca in questo suo scritto una serie di pericoli nell'avere rendite e una lista di vantaggi e motivi per non averne alcuna.



intorcettiana

e) *Diario Spirituale*. Un diario nel quale il Santo annotò le sue mozioni spirituali dal girono 2 febbraio 1544 al 27 febbraio dell'anno successivo. Fu pubblicato parzialmente per la prima volta nel 1892; solo nel 1934 si pubblicò l'edizione critica integrale di quello che è stato, a giusto titolo, definito il più dimenticato dei testi fondamentali di Ignazio. «Il Diario è un testo linguisticamente molto difficile in spagnolo. Sant'Ignazio lo scrisse per se stesso e questo dà grande valore allo scritto come testimonian-

le *Dichiarazioni sull'esame*, le *Costituzioni* propriamente dette, le *Dichiarazioni sulle Costituzioni*. Si tratta di un corpus legislativo-spirituale che le varie Congregazioni generali hanno, nel corso dei secoli, costantemente aggiornato.

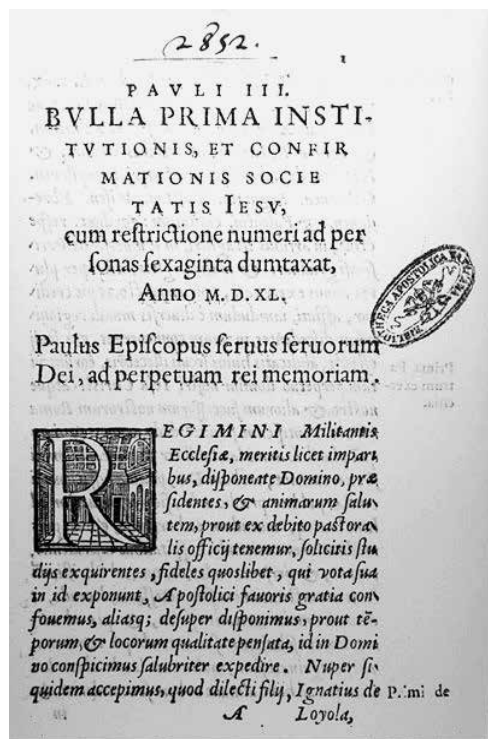
i) *Epistolario*. Del vasto epistolario ignaziano ci restano circa 7.000 lettere e istruzioni che sono state raccolte – in un'edizione critica – in dodici volumi. I testi delle lettere originali (ordinariamente copie) sono in spagnolo – la maggior parte – in latino e in italiano. Famo-

Fig. 1 - Bolla di approvazione "Regimini militantis Ecclesiae"

Fig. 2 - Portale del Collegio di Messina

Fig. 3 - Frontespizio della prima edizione degli "Esercizi Spirituali"

Fig. 4 - Frontespizio della prima edizione della "Ratio Studiorum" (anche se la data indicata è 1598, fu resa pubblica l'anno seguente)



1



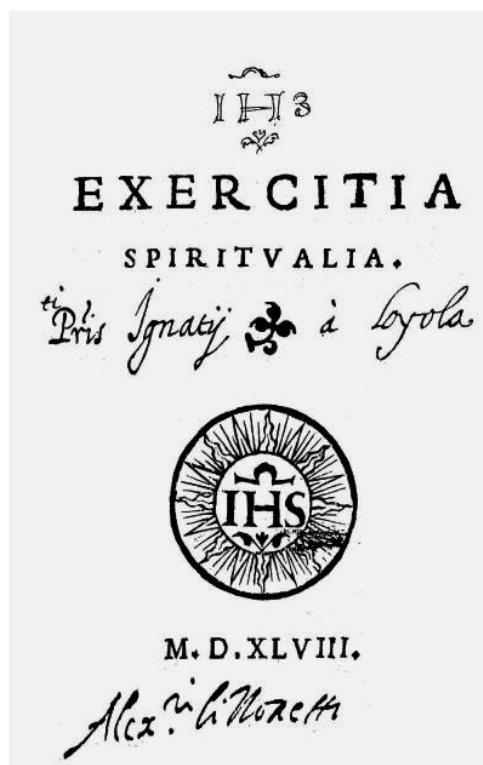
2

za "intima" eccezionale, ma la stessa ragione lo rende di una estrema difficoltà ermeneutica¹⁴. La divulgazione di questo documento ha contribuito al cambiamento dell'idea che si aveva di Sant'Ignazio; al posto dell'uomo freddo e calcolatore, governante severo, ci si trova davanti a un mistico che aveva raggiunto i gradi più alti di unione con Dio.

f) *Forma dell'oblazione della Compagnia*. Documento che narra la nascita delle Costituzioni del 1541 e la nomina del primo Preposito Generale¹⁵, due storici eventi del nuovo Ordine.

g) *Formula dell'Istituto*. Rappresenta il nucleo legislativo originario della Compagnia di Gesù.

h) *Costituzioni*. Sotto questo unico titolo si comprendono i seguenti quattro documenti che Ignazio, al momento della sua morte, lasciò ai suoi figli per il governo e la vita della Compagnia, ancora in forma manoscritta: l'*Esame Generale*,



3



4



sa quella “classica” sulla obbedienza che Ignazio indirizzò ai suoi confratelli del Portogallo il 26 marzo 1553. L’attività epistolare era intensa; risulta che in un solo giorno spedì una trentina di lettere dopo averle lette una o due volte. Più che la quantità delle lettere, ciò che maggiormente attira l’attenzione degli studiosi è la cura che Ignazio metteva nello scrivere, specialmente quando trattavano argomenti importanti o erano dirette a persone distinte. Sul modo di scrivere le lettere mandò una lunga istruzione ai compagni, nella quale affermava: «... ciò che si scrive deve essere molto più ponderato di quello che si dice. La scrittura rimane e può sempre testimoniare e non si lascia correggere così ben né tanto facilmente spiegare quanto la parola¹⁶».

3. Il carisma educativo

La convinzione fondamentale che predispone Ignazio e la Compagnia all’avventura educativa non è un calcolo strategico, ma ha la sua sorgente nell’esperienza spirituale fondatrice di Ignazio, che prepara e permette il compito educativo. Dopo la sua decisione di mettersi al Servizio di Dio, vivendo la ricerca di Lui come un Pellegrino, nell’Autobiografia, Ignazio dice: «In quel tempo, Dio si comportava con lui *nello stesso modo in cui un maestro di scuola si impegna con un bambino: gli insegnava*¹⁷».

Questa intensa esperienza spirituale lungo il suo peregrinare, porterà Ignazio ad appuntarsi ciò che veniva scoprendo delle cose di Dio e delle mozioni interiori, giungendo a scrivere il libro degli Esercizi Spirituali. In questa fase egli è un laico. Vedendo il suo esempio, tante persone in diverse città, gli chiedevano di essere aiutate per una vita più evangelica. Queste notizie giunsero alle orecchie delle autorità ecclesiastiche e all’Inquisizione, che glielo impedirono, perché ritenevano che egli non fosse titolato a farlo, non avendo studiato. Ignazio così comprende che per aiutare le anime come egli desiderava, bisognava “studiare” e comincia a «chiedersi senza tregua *quid agendum?* Alla fine, propendeva soprattutto a impiegare del tempo a studiare, per poter aiutare le anime¹⁸», persuadendosi che non si potevano aiutare le anime senza passare per gli studi. All’origine dell’interesse agli studi c’è dunque una motivazione apostolica.

Gli studi però, non sono fine a se stes-

si, dunque; ma, nemmeno sono accostati semplicemente alla vita spirituale, come se fossero estrinseci, un’esperienza esteriore. Da questa rilettura dell’importanza degli studi nella vita di Ignazio, nasce l’idea di una formazione integrata nell’opera educativa dei Gesuiti. L’esperienza spirituale e gli studi possono e devono procedere insieme¹⁹! Questo modello di formazione unitaria della persona sarà ripreso, per esempio, nella tradizione della Compagnia e del suo impegno educativo con il binomio già presente nel XIV secolo nelle scuole delle cattedrali, di *pietas* e *eruditio*. Se uno fosse molto intelligente, ma cattivo e mettesse al servizio della cattiveria le sue qualità, cosa accadrebbe? E, parimenti, se uno fosse una persona buona, ma incompetente, cosa accadrebbe? E’ importante «diventare uomini insieme probi e competenti [...], virtuosi e istruiti», o ancora «progredire nelle lettere e nella virtù²⁰». Questa è una scoperta progressiva di Ignazio, che valorizza il tempo dello studio come il tempo favorevole per l’incontro e l’unione con Dio.

Il carisma educativo dei Padri Gesuiti si può allora sintetizzare nei seguenti punti:

1) *Promuovere la formazione integrale di ogni individuo all’interno della comunità umana.* L’obiettivo è quello di sostenere nello sviluppo più pieno possibile di tutti quei talenti in cui si concreta il dono di Dio a ciascuno, visto come membro della comunità umana.

2) *Mettere l’accento sulla specifica cura della singola persona.* Ogni studente inoltre viene messo in condizioni di sviluppare e realizzare gli obiettivi proposti ad un ritmo proporzionato alle sue capacità personali e alle caratteristiche della sua personalità.

3) *Sottolineare il ruolo attivo dello studente.* Il compito dei docenti è di aiutare ogni studente a diventare un soggetto che apprende in maniera indipendente e che va assumendo la responsabilità della sua educazione. Un fine dell’educazione dei Gesuiti è l’apprendere il *discernimento*, cioè imparare a decidersi, a scegliere, sotto lo sguardo di Dio e in conformità ai suoi costumi.

4) *Sviluppare il desiderio di continuare ad apprendere per tutta la vita.* L’educazione è un processo che dura tutta la vita, così l’educazione dei gesuiti si sforza di far gustare la gioia dell’apprendere e di far nascere un desiderio di imparare che persistano ben oltre gli anni della scuola.

5) *Preparare per un attivo impegno di vita.* L’educazione dei gesuiti in tappe progressive che tengono conto del graduale sviluppo della maturità e senza alcun tentativo di manipolazione, promuove la formazione di uomini e donne che sanno incarnare nella vita la loro fede e i loro orientamenti.

6) *Essere al servizio di una fede che promuove la giustizia.* L’accento è posto sull’educazione alla giustizia che include, come componente necessaria, l’azione per la pace e la custodia del creato.

7) *Cercare di formare “uomini e donne per gli altri”.* Obiettivo primario è quello di formare uomini e donne per gli altri; uomini e donne che non vivano per sé, ma per Dio e il suo Figlio Gesù Cristo - l’Uomo-Dio - che è morto e risorto per tutti e che come Vivente è all’opera nel cuore degli uomini e della storia.

8) *Manifestare una particolare attenzione per i poveri.* La Compagnia di Gesù ha fatto con tutta la Chiesa l’“opzione preferenziale” per i poveri.

9) *Ricerca l’eccellenza nel lavoro di formazione.* La ricerca dell’eccellenza sul piano scolastico è normale in una scuola della Compagnia, ma soltanto nel contesto più ampio di una vera eccellenza umana, può essere riassunta dalla formula “*pietas et eruditio*”²¹.

10) Il “*magis*” ignaziano, non implica il paragone con gli altri, né che i progressi siano misurati secondo uno standard prefissato, ma piuttosto registra i progressi che ciascun alunno o alunna consegue, in primo luogo in confronto con se stesso/a.

4. Attualità del carisma educativo gesuitico e diffusione

Educare è compito delicato e impegnativo, richiede un’alleanza tra tutti coloro che ne hanno responsabilità nella compagine sociale ed ecclesiale. La Compagnia di Gesù ha acquisito una secolare esperienza in questo campo e continua a offrire il proprio contributo in tutti i continenti del pianeta. Dalla “*Ratio Studiorum*”²² del 1599 (Fig. 4) e più volte aggiornata nel corso dei secoli, negli ultimi decenni, ci si è interrogati molto sull’efficacia apostolica delle scuole dei gesuiti.

Nel 1980 il Padre Generale Pedro Arrupe convocò a Roma un gruppo di gesuiti e laici provenienti da varie nazioni, per chiedersi se le scuole della Compagnia erano in grado di rispondere alle



necessità degli uomini e delle donne del mondo di oggi. Il gruppo asserì che si potevano fronteggiare con sicurezza le sfide dell'oggi e del futuro se le scuole fossero rimaste fedeli alla loro specifica eredità ignaziana. Dall'incontro ne scaturì un opuscolo²³ che ridefiniva i cardini della pedagogia ignaziana, dal quale prese luce un documento elaborato successivamente con i contributi giunti da tutto il mondo con il nome di "Paradigma Pedagogico Ignaziano" (PPI), nello sforzo di sempre meglio illustrare quello che i membri della Compagnia definiscono "il nostro modo di procedere", in ambito scolastico. Promulgato il 31 luglio 1993 il PPI serve a sviluppare un lavoro solidamente accademico, formativo di "uomini e donne per gli altri e con gli altri", che proponga i valori ignaziani di servizio della fede e promozione della giustizia, attraverso il curriculum scolastico. Le parole chiave del PPI sono: contesto, esperienza, riflessione, azione e valutazione in un procedimento circolare che trova la sua origine nella pedagogia spirituale di S. Ignazio e degli *Esercizi*. Sollecitati da questo processo di rinnovamento, per restare fedeli all'ispirazione iniziale e alle finalità apostoliche delle scuole, un grande lavoro di coordinamento ha portato alla nascita della Fondazione denominata *Gesuiti Educazione*, che ha come scopo la formazione dei docenti e lo scambio delle cosiddette buone pratiche per educare i ragazzi e i giovani alla fede e alla giustizia, attraverso la scuola, le discipline, lo studio. Tutta la ricchezza del materiale prodotto nel 2017 è confluito in una recente pubblicazione²⁴. Quando la Compagnia di Gesù fu soppressa nel 1773 una rete di 845 istituti scolastici sparsi per l'Europa, le Americhe, l'Asia e l'Africa andò quasi completamente distrutta. Quando Pio VII, nell'agosto del 1814, volle ristabilire la Compagnia di Gesù, con la bolla "*Sollicitudo omnium ecclesiarum*" con la quale la Compagnia di Gesù è ricostituita a tutti gli effetti, una delle ragioni da lui portate per questa decisione fu che «la Chiesa Cattolica avrebbe potuto beneficiare nuovamente della loro esperienza di educatori». Oggi la Compagnia gestisce 380 scuole secondarie e 190 collegi e università nel mondo. L'Italia assieme all'Albania, Romania e a Malta fa parte della Provincia Euromediterranea per un totale di circa 500 membri, e ha la responsabilità di otto Istituti e assiste e supporta la rete di scuole di *Fe y Alegria* presenti nel territorio.

5. Parole che educano

§) *Si faccia attenzione perché nei nostri collegi non solo si aiutino nelle lettere i nostri scolastici ma anche gli esterni sia nelle lettere sia nei buoni costumi. E dove lo si potrà fare comodamente, si tengano almeno centri di studi umanistici, e anche superiori, secondo le possibilità esistenti nei luoghi, dove tali collegi si trovano, mirando sempre al maggior servizio di Dio nostro Signore* (Costituzioni, n. 392).

§) *Con particolare cura dobbiamo cercare di formare tutti i nostri studenti, in modo che si impegnino nell'edificazione di un mondo più giusto, acquistino la capacità di lavorare con gli altri e per gli altri* (Nome Complementari alle Costituzioni, n. 279, par. 1).

§) *Il maestro educi i giovani che sono stati affidati alla formazione della Compagnia, procurando che insieme con la cultura assimilino anche i principi morali degni di un cristiano* (Ratio Studiorum).

§) *Il leader ignaziano è modello di eccellenza in quanto: ha spirito d'iniziativa al servizio del cambiamento; fissa traguardi elevati; ha fiducia di coloro a cui affida un compito; sa scorgere il talento, le potenzialità e la dignità di tutti e sa trasformare in risorsa; ispira fiducia; rispetta i colleghi; ascolta le opinioni; condivide le informazioni; concede il beneficio del dubbio; accompagna i nuovi arrivati* (Il nostro modo di procedere).

§) *Com'è necessaria la continuità nell'esercizio delle lettere, così si esige anche qualche riposo. Si lascerà alla considerazione e al discernimento del rettore il decidere i limiti e i tempi, tenuto conto delle circostanze di persone e di luoghi* (Costituzioni, n. 462).

NOTE

¹ Sulla biografia di Ignazio di Loyola esiste una letteratura sterminata. Citiamo, per tutti: Ricardo García-Villoslada, *Sant'Ignazio di Loyola. Una nuova biografia*, Ed. Paoline, Ciniello Balsamo (MI), 1990.

² Al momento del battesimo gli fu imposto il nome di Iñigo. Con l'andare del tempo il Santo cambiò il suo nome in quello di Ignazio, che non ha niente a vedere con Iñigo. Non spiegò mai il motivo di questo cambiamento.

³ Cfr. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Edizioni AdP, Roma 2007, p. 83.

⁴ Facendo il loro voto, Ignazio e i suoi compagni non avevano – in quel momento – alcuna intenzione di fondare un nuovo ordine religioso.

⁵ Per l'elenco, cfr. Cándido De Dalmases,

Il Padre Maestro Ignazio. La vita e l'opera di Sant'Ignazio di Loyola, Jaca Book, Milano 1994, pp. 293-294.

⁶ L'allocuzione «in actione contemplativus» si deve al P. Jerónimo Nadal, uno dei primi compagni di Ignazio.

⁷ *Autobiografia*, n. 99, in *Gli scritti [...]*, Op. cit., p. 64.

⁸ *Esercizi Spirituali* nn. 230 – 237.

⁹ *Costituzioni*, n. 288.

¹⁰ Cfr. *Perfectæ Caritatis*, p. 2.

¹¹ Per un testo ampiamente annotato, cfr. S. Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, commento di Maurizio Costa S.I., Edizioni AdP, Roma 2010.

¹² *Gli scritti [...]*, Op. cit., p. 64.

¹³ Per il particolare commento degli *Esercizi Spirituali* ignaziani da parte di un anglicano cfr. William Hawks Longridge, *Gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola*, Edizioni Paoline, Roma 1965.

¹⁴ *Gli scritti [...]*, Op. cit., p. 361.

¹⁵ Il Primo Preposito della Compagnia fu lo stesso Ignazio che si convinse ad accettare tale incarico soltanto dopo che il suo confessore gli consigliò di accettare l'elezione in quanto il non farlo voleva dire, secondo lui, resistere allo Spirito Santo. Era il 19 aprile 1541.

¹⁶ *Epistolario*, Lettera del 10 dicembre 1542 a Pietro Favre, in *Gli scritti [...]*, Op. cit., p. 9854.

¹⁷ *Autobiografia*, n. 27 (cfr. S. Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, op. cit., p. 125.)

¹⁸ *Ibidem*, n. 50 (cfr. S. Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, op. cit., pp. 201-202.)

¹⁹ È interessante rimarcare come l'idea di esperienza spirituale, nel pensiero di Ignazio non si opponga a quella di comprensione intellettuale. Basterà ricordarsi l'illuminazione del Cardoner che è insieme esperienza dello spirito e esperienza di comprensione (*Autobiografia*, n. 30).

²⁰ *Costituzioni*, n. 308.

²¹ Sul tema si veda: Peter Hans Kolvenbach, "Pietas" et "eruditio", pp. 6 – 19, in GREGORIANUM (Pontificia Università Gregoriana), Roma 2004.

²² Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu (Ordinamenti degli studi della Compagnia di Gesù). Introduzione e traduzione di Angelo Bianchi. Testo Latino a fronte. Biblioteca Universale Rizzoli – Classici, Milano 2002; La "Ratio Studiorum" Il metodo degli studi umanistici nei collegi dei gesuiti alla fine del XVI secolo, Testo latino e traduzione italiana, a cura dei Gesuiti di Civiltà Cattolica (Roma), 1989.

²³ Il documento prese il nome de "Le caratteristiche della attività educativa della Compagnia di Gesù" (CAESI), Roma 1980, Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4.

²⁴ Linee guida per le scuole della rete gesuiti educazione, (Gesuiti educazione, fondazione delle scuole ignaziane). Stampa Jona - Paderno Dugnano (MI), 2017.

N.B. Questo articolo è stato preparato per un libro di prossima pubblicazione.



Un architetto militare del XVII secolo

Il gesuita siciliano Giacomo Maso (1626-1674)*

di Antonino Lo Nardo

60

Tra i collegi aperti dall'appena nata Compagnia di Gesù, con Ignazio ancora in vita, ci fu quello di Monreale. Terzo in ordine cronologico ad essere fondato in Sicilia, dopo quello di Messina e di Palermo, aprì le scuole il 5 giugno 1533 sotto la direzione del trentenne gesuita belga Bernardo Olivier (1523-1556)¹. Il collegio si doveva, in massima parte, alla munificenza del cardinale Alessandro Farnese, arcivescovo della città. Già a settembre di quello stesso anno si contava l'importante numero di duecentoquaranta allievi ai quali venivano impartite gratuitamente educazione e istruzione con un insegnamento modellato in tutto sugli statuti del Collegio Romano.

Nel Collegio di Monreale insegnò, dal 1651 al 1653, P. Giacomo Masò, il personaggio di cui vogliamo dare qualche notizia, personale e professionale, in questo nostro breve scritto.

Giacomo Masò nacque - da famiglia benestante (il padre era notaio) - a Siracusa il 31 luglio 1626² ed entrò nel Noviziato della Compagnia di Gesù a Messina il 21 dicembre 1641³. Dopo il normale biennio, fu trasferito al Collegio di Mineo, dove rimase un anno, per proseguire poi, per quello di Palermo. Completò i suoi studi al Collegio Romano dal 1640 al 1651, finiti i quali fu - come abbiamo accennato - inviato ad insegnare al Collegio di Monreale. Nell'estate del 1653 ricevette ulteriori istruzioni per recarsi a Malta, dove insegnò filosofia e matematica presso il locale collegio gesuitico. La premessa a questo spostamento era stata la richiesta che Jean-Paul Lascaris Castellar (1560-1657)⁴, Gran Maestro dei Cavalieri di Malta, aveva avanzato, subito dopo la sua elezione nel 1636, al suo amico - il Padre Generale dei Gesuiti Muzio Vitelleschi (1563-1645) - di trovargli un con-

fratello matematico valente disposto a trasferirsi a Malta allo scopo di fondare un'accademia di matematica. Malgrado la Compagnia avesse la migliore intenzione (e interesse, aggiungiamo noi) a soddisfare, al più presto possibile, la richiesta del Gran Maestro, il processo di selezione non fu facile e, pertanto, non troppo veloce. Bisognò aspettare, appunto, il 1653 quando il nuovo Padre Generale Goswin Nickel (1582-1664), uno dei successori di Vitelleschi, passato nel frattempo a miglior vita, decise di inviare Masò.

Il nome del giovane siciliano era stato, quasi, suggerito al Padre Generale dall'illustre matematico gesuita P. Athanasius Kircher (1602-1680)⁵ che del Masò era stato professore al Collegio Romano. Fra i due si era, ovviamente, sviluppata una forte stima professionale tanto che proprio Kircher in una delle sue opere più famosa sul suono⁶ citò Masò a proposito di uno studio sull'acustica del noto Orecchio di Dionisio di cui il siracusano fornì al maestro un disegno in pianta inserito da quest'ultimo nel suo volume (Fig. 1).

Il gesuita siciliano trascorse sei anni a Malta (1653-1658) dedicandosi non solo all'insegnamento ma fornendo consigli al Gran Maestro su come rafforzare la difesa di Malta contro i Turchi. Durante tutto questo periodo, comunque, Masò - che non doveva essere dotato di un carattere docile - non mancò di inviare, al P. Generale dell'Ordine, continue richieste per un suo ritorno in Italia.

Il Gran Maestro Lascaris morì il 14 agosto 1657 e dall'ottobre dell'anno successivo il P. Provinciale G. Castellnuovo⁷ trasferì⁸ Masò al Collegio Massimo di Palermo dove riprese il suo insegnamento di matematica e dove, il 31 luglio 1659, emise i voti solenni.

L'anno successivo Masò entrò in una profonda crisi provocata - come vedremo successivamente - anche da alcuni suoi scritti non sempre bene accolti dai Superiori. Provò ad uscire dalla Compagnia adducendo come motivazione le sue origini ebraiche che, a quel tempo, erano causa di impedimento alla professione gesuitica⁹. L'incresciosa situazione si risolse soltanto il 29 marzo 1664 quando il Padre Generale autorizzò il suo trasferimento all'Ordine dei canonici del B. Lorenzo Giustiniani, come veniva, a volte, chiamata la Congregazione di S. Giorgio in Alga.

Dopo aver lasciato la Compagnia, Masò spese gli ultimi dieci anni della sua vita a Siracusa, dove per alcuni anni fu pure parroco della chiesa di S. Tommaso Apostolo. Morì il 6 agosto 1674 cadendo rovinosamente da una scala nell'atto di appendere un quadro¹⁰ nella sua residenza a Megara Hyblaea, a circa 20 km da Siracusa e, secondo le sue disposizioni, fu sepolto nella Chiesa di S. Sebastiano che aveva legami storici con i Cavalieri di Malta. Quella chiesa, purtroppo, oggi non esiste più.

Per alcuni interessanti spunti da un punto di vista psicoanalitico della personalità di Masò rimandiamo ad altro studio¹¹.

§§§

Uno degli elementi che ebbe un certo peso nella scelta di Masò da parte del Padre Generale fu la conoscenza del gesuita siciliano dell'arte delle fortificazioni e/o dell'architettura militare. Era quello, per Malta, il periodo della cosiddetta "guerra di Candia"; nel 1645 i Turchi sbarcarono nell'isola di Creta e la sua principale città, Candia, fu assediata e difesa strenuamente da Venezia, con l'aiuto dei Cavalieri di Malta. La



intorcelliana

guerra si concluse nel 1669 con la caduta della città nelle mani dei Turchi.

E queste sue conoscenze, certamente, Masò mise in pratica durante il suo soggiorno a Malta sia praticamente, come abbiamo visto con consigli al Gran Maestro, sia teoricamente attraverso numero scritti inediti nei quali trattava di architettura militare che utilizzava nel corso delle sue lezioni.

I diversi manoscritti prodotti da Masò a Malta, trovarono - alla fine - una aggregazione nella sua grande opera dal titolo *“Trattato dell’Architettura Militare defensiva et offensiva”* (della quale tratteremo nel prosieguo). Questo manoscritto di architettura militare fornì, poi nel 1657, l’ispirazione per un volume pubblicato sempre nell’isola dal titolo *“Problemi Geometrici cavati dal Cavaliero F.D. Emanuele Arias y Porres¹² Castigliano della Sacra Religione gerosolimitano, dal Trattato della Geometria Militare dettato in Malta dal P. Giacomo Masò della Compagnia di Gesù, professore della Matematica”*.

Trasferito - come abbiamo detto - al Collegio Massimo di Palermo dopo la morte del Gran Maestro Lascaris, Masò fu impegnato tra il 1659 e il 1661 nella preparazione di un libro di testo per il collegio dal titolo *“Corso Matematico del Padre Giacomo Masò Siracusano della Compagnia di Gesù. Lettore già delle Matematiche ne’ Collegi di Roma, e Malta, e nel presente di Palermo”*.

I problemi per Masò cominciarono quando gli fu ordinato di rimuovere dal testo tutta la parte sulle fortificazioni basata sul suo precedente scritto *“Architettura Militare”* prodotto, come abbiamo visto, mentre era a Malta. Infatti, era venuta meno - negli anni - quella fiducia di cui il gesuita siciliano godeva agli occhi dei Superiori come conseguenza delle sue continue richieste di ritornare in Italia e di quel non meglio specificato incidente di cui fu protagonista a Malta.

Fatto sta che, non solo gli fu intimato di togliere dal testo la parte sulle fortificazioni, ma, in più, gli fu richiesto da parte del Padre Generale Nickel di sottoporre il testo rivisto ad una speciale commissione di revisori, tutti provetti teologi della Provincia Sicula della Compagnia, allo scopo, al caso, di censurare tutto o parte di quel lavoro.

Non deve essere stato un periodo tranquillo quello per Masò; ma alla fine

- il 25 marzo 1660 - fu concesso il nulla osta alla stampa. A riprova del carattere non proprio docile del siracusano, questi, quasi in segno di una tacita protesta, si limitò a fare stampare soltanto la parte quarta *“Corso Matematico del Padre Giacomo Masò Siracusano della Compagnia di Gesù. Lettore già delle matematiche ne’ Collegi di Roma, e Malta, e nel presente di Palermo. Parte Quarta. Sferologica. Nella quale con ogni facilità e brevità si spiega ciò, che appartiene alla Sfe-*



1

ra Armillare, o cognitione di tutti i Cerchi immaginati nel Cielo” (Fig. 2). Il testo del volume è preceduto da un sonetto di Leonardo Homodei, dell’Accademia dei Riacesi di Palermo e dalla dedica dello stesso Masò a *“Fra D. Giuseppe Luna, Commendatore dell’Illustrissima Religione Gierusalemitana, e Castellano del Regio Castello del SS. Salvatore della Nobile, ed esemplare Città di Messina”* con relativo stemma calcografico.

Il piano originale del *“Corso Matematico”* prevedeva, come apprendiamo dalla nota *“A Lettori”*¹³, un’opera - in effetti - di ampio respiro composta da sedici parti: Aritmetica, Trigonometria, Geometria, Sferologia, Astronomia, Gnomonica, Geografia, Nautica, Ottica, Musica, Architettura civile, Architettura militare, Idraulica, Statica, Meccanica, Algebra. Quasi a giustificazione, Masò aggiunge che aver cominciato dalla pubblicazione della parte relativa alla Sferologia piuttosto che da quella relativa all’Aritmetica è dovuto, sempli-

cemente, agli obblighi che lui riteneva di avere nei confronti del Cavaliere Fra Don Giuseppe Luna. Precisa, inoltre, che

«... pur non dimeno non durerà lungo tempo, che vedrassi questa mia opericciuola quanto prima accompagnata dagli altri trattati, alcuni de’ quali truovansi attualmente gemendo sotto de’ torchi»¹⁴.

Purtroppo, così non accadde!



2

“Sferologia del p. Giacomo Masò della Compagnia di Gesù”, come recita il titolo dell’occhietto, è un volume in 4° di pagine 24 [non numerate] + 481 e 44 tavole e si divide in *“libro primo”* e *“libro secondo”*.

Il *“libro primo”* comprende i seguenti 6 capitoli: 1) *Dell’Eccellenza, & utilità del presente Trattato*; 2) *Che cosa sia Sfera, ed in che differisca la Sfera Armillare dall’Astronomica, e Geografica*; 3) *Si spiegano alcuni termini necessarij per l’intelligenza della Sfera Armillare*; 4) *D’alcune proprietà, & avvertenze per gli Cerchi della Sfera in comune*; 5) *De’ dieci cerchi, che compongono la Sfera Armillare*; 6) *Delle Regole, e Misure per fabbricar meccanicamente la Sfera Armillare* (Fig. 3).

Il *“libro secondo”* comprende i seguenti 19 capitoli: 1) *Dell’Orizzonte, e suoi officij* (con 14 proposizioni), 2) *Del Cerchio Meridiano, e suoi officij* (con 6 prop.); 3) *Del Cerchio Equinottiale* (con 1 prop.); 4) *Del Zodiaco, ed Eclittica*



(con 9 prop.); 5) *De' due Cerchi chiamati Coluri* (con 1 prop.); 6) *De' Cerchi minori della Sfera, e primieramente de' due Tropici* (con 1 prop.); 7) *De' due Cerchi Polari* (con 1 prop.); 8) *Degli altri Cerchi, che non si mettono nella Sfera materiale per non fare confusione, che servono per gli Climi, dove pure si ragiona di detti Climi*; 9) *De' Cerchi Azimutali, e Verticali*; 10) *De' Cerchi Almucantarati, o delle Altezze*; 11) *De' Cerchi Horarij, che servono per distinguere l'hore Italiane, Babiloniche, ed antiche; e primo de' cerchi dell'Hore Astronomiche* (con 2 prop.); 12) *De' Cerchi di Posizione*; 13) *De' Cerchi delle Latitudini delle stelle*; 14) *De' Cerchi della Declinatione*; 15) *De' Cerchi delle Longitudini Celesti*; 16) *De' cerchi delle Longitudini, e Latitudini geografiche*; 17) *Del Cerchio Latteo*; 18) *De' Cerchi delle Case celesti* (con 8 prop.); 19) *E Ultimo delle Direttioni* (con 5 prop.).

Le "proposizioni" servivano a chiarire specifici punti trattati nel capitolo. Ad esempio l'unica proposizione del capitolo 7 ("*De' Due Cerchi Polari*") così recita:

«Degli Offitij de' Cerchi Polari. Il Primo Offitio di questi cerchi è il determinarci le Zone fredde, del che ragionammo a sufficienza nella Prop.9.cap.4.lib2.a car. 350.

Il secondo, ed ultimo è il determinare le stelle di perpetua apparitione, e di perpetuo nascondimento a quei populi, che hanno l'altezza polare di gradi 23. min. 30, ed abitano direttamente sotto de' Tropici»¹⁵.

Il volume fu stampato presso la tipografia di Giuseppe Bisagni¹⁶ il quale, nello stesso anno, pubblicò - sempre di Masò - il secondo importante lavoro matematico: "*Tavola esattissima, e perpetua per gli Orioli a suono della Mezzanotte, Nascita del Sole, e Mezzogiorno*".

§§§

Torniamo, ora, al TRATTATO DELL'ARCHITETTURA MILITARE DEFENSIVA, ET OFFENSIVA, l'opera più originale - e perciò, a nostro avviso, - più significativa di Masò. Abbiamo già accennato, e ora lo confermiamo, l'opera non ha mai visto la luce. Per varie motivazioni non fu mai pubblicata né a Malta né a Paler-

mo; probabilmente il trasferimento del 1658 sospese il progetto di Arias y Póres di pubblicare l'opera del siracusano nella sua interezza. Abbiamo, altresì, visto che a Palermo fu impedito a Masò di inserire questa parte nel suo *Corso Matematico*.

Il manoscritto, in ottavo di 377 pagine con un indice generale alla fine, è conservato presso le Biblioteche Riunite Civica e Ursino Recupero di Catania¹⁷.

Oggi, grazie all'opera meritoria del prof. Luigi Ingaliso dell'Università di Catania, di quest'opera abbiamo una trascrizione completa con un'ampia e puntuale premessa. Da questa pubblicazione¹⁸, citeremo abbondantemente ringraziando, ancora una volta, l'insigne studioso per la sua "fatica".

Il manoscritto è, certamente, costituito da una serie di appunti che Masò utilizzò per le lezioni che tenne sull'architettura militare nella nuova accademia gesuitica a Malta. Nel proemio afferma, infatti

«... si troverà impressa la necessità dell'Architettura Militare, della quale hò preso à ragionare p<er> l'intero corso di quest'anno in presenza degli Ill<ustrissi>mi, e Nobil<issi>mi Caval<ie>ri di quest'Accademia per effettuare parte del mio acceso desiderio d'impiegarmi tutto nelli loro servigi»¹⁹.

Il *Trattato* di Masò è, veramente, un'opera considerevole che affronta i molteplici argomenti di architettura militare con una chiarezza di linguaggio ed espositiva veramente notevole denotando una conoscenza sicuramente approfondita e aggiornata della materia. È stato affermato che: «The encyclopædic knowledge that this treatise contains stand out when compared to other more publicized Jesuit work on the subject»²⁰.

Il *Trattato* si apre con un "Proemio" nel quale il gesuita fa riferimento a «quel famoso Architetto Militare Vegetio»²¹ per riscoprire l'eccellenza e la necessità dell'arte militare. Seguono tre fogli dal titolo "*Dell'Architettura Militare. Che cosa sia Architettura Militare, in quante parti si divida, e quale il suo fine*" nelle quali Masò, dopo aver diviso l'A.M.²² in due parti: offensiva e difensiva, ne dà le definizioni.

«La Diffensiva consiste nelli precetti da fortificare un sito per resistere non solo à gl'improvvisi assalti de' Nemici; ma anche à ciascuna violenza di Guerra, etia<n>dio che fosse per durare nel tempo. L'Offensiva ci perscrive il modo da ridurre al nostro dominio, una piazza contraria fortificata»²³.

Quasi per una motivazione etica, Masò precisa che nella sua opera tratterà prima l'A.M. difensiva e, successivamente, quella offensiva.

Segue questa indicazione: Libro primo ("*Dell'Architettura Militare Difensiva Regolare*"), lasciando - così - intendere che sarebbe dovuto seguire almeno un "libro secondo". Cosa che non avviene venendo mantenuta una numerazione progressiva per tutte le parti che compongono l'opera.

Il *Trattato* si articola, così, nelle seguenti cinque parti:

- Parte Prima: *Dell'Ichnografia, o Pianta Delle Fortificazioni Regolari*;
- Parte Seconda: *Dell'Orthographia Militare, o vogliam dire Profilo*;
- Parte Terza: *Dell'Opere Comuni alle Fortezze Regolari, et Irregolari*;
- Parte Quarta: *Delle Fortezze Irregolari*;
- Parte Quinta: *et Ultima dell'Architettura Militare Offensiva*.

La Parte Prima contiene i seguenti sette capitoli: I) *Delle condittioni necessarie, che dee tenere un sito, per reputarsi atto à ricevere la forma di qualche Fortezza, e come queste siano oggidì gionte à questa perfettione*; II) *Dell'Ichnographia Militare, e come differisca dall'Orthographia, e Scenographia* (con 3 problemi); III) *Del ritrovamento degl'Angoli, che concorrono alla Pianta di qualsivoglia Fortezza* (con 15 problemi); IV) *Del modo di trovare la quantità di tutte le linee, che servono per la Pianta di qualsivoglia Fortezza* (con 13 problemi); V) *Come per mezzo della Regola Aurea si calcolino infinite Tavole, diverse dalle tre precedenti nelle suppositioni delle linee* (con 2 problemi); VI) *Che cosa sia Baluardo Piano, e come si trovino le quantità delle di lui linee* (con 10 problemi + la *Tavola delle linee Ichnografiche del Baluardo Piano, calcolate conforme alle suppositioni del primo e 2° modo di fortificare*); VII) *Come si calcolino le linee per lo 3° modo di fortificare* (con 12 problemi + la *Tavola delle linee Ichnografiche del Baluardo Piano, calcolate conforme*



alle suppositioni del 3° modo di fortificare).

La Parte Seconda contiene i seguenti cinque capitoli: Delli nomi delle linee, che concorrono al Profilo I) Del Terrapieno, e sue parti (con 3 problemi); II) Del Parapetto del Terrapieno (con 5 problemi); III) Delle Falsebraghe (con 3 problemi); IV) Del Fosso (con 7 problemi); V) Della Strada Coperta della Controscarpa, suo Parapetto, e Spianata (con 5 problemi).

Per i non addetti ai lavori spendiamo due righe sul capitolo III.

«Doppo la scarpa esteriore del terrapieno, cioè fuori del recinto principale, e prima del fosso, fu dagl'Olandesi inventata una difesa, detta Falsabraga, che consiste in una piazza, distante dalla detta Scarpa esteriore del Terrapieno da dieci, sino à 17 piedi e mezzo; si che la minor distanza è piedi 10, e la maggiore 17,5/10. Al fine de' quali fabbricano un parapetto cola sua scarpa, come più avanti si dirà. Il fine di tal Falsabraga è di difendere il fosso, et impedire l'inimico dall'approssimarsi alle muraglie. Fu presa quest'invention delle Falsebraghe da quella degl'Antichi, detta Antemurale, che serviva per li medesimi fini, appropriati alla Falsabraga moderna»²⁴.

La Parte Terza contiene i seguenti 9 capitoli: I) Che cosa sia Rivellino, e che serve (con 6 problemi); II) Che cosa siano Mezze Lune, et à che servono (con 4 problemi); III) Dell'Opere à Corni (con 7 problemi); IV) Dell'Opere Coronate (con 6 problemi); V) Delle Tenaglie (con 4 problemi); VI) Delle Traverse (con 2 problemi); VII) Delli Cavalieri (con 1 problema); VIII) Delle Case Matte, ò Case Armate; IX) Del modo di fabricare meccanicamente in carta le fortificationi regolari per mezzo delle Tavole Ichnografiche, et Ortografiche poste nella parte prima di questo Trattato. Modo di fare praticamente il Profilo d'una Fortezza per mezzo delle Tavole.

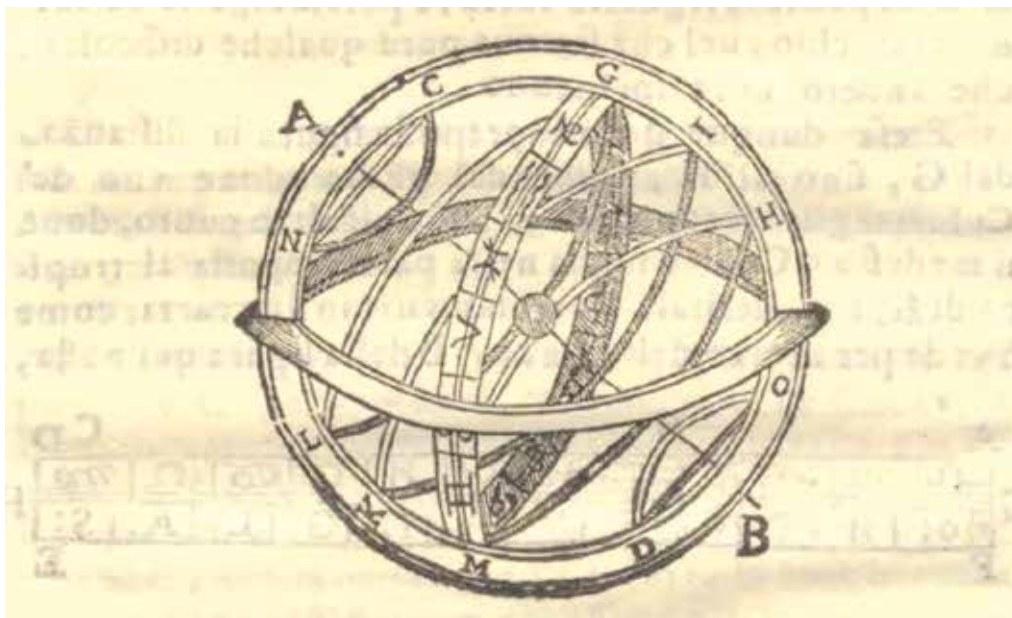
La Parte Quarta contiene i seguenti 8 capitoli: I) D'alcune Massime necessarie alle Fortificationi Irregolari; II) Del riconoscer il sito della Campagna, nella quale si dee formare la Fortezza per trasportarlo nella Carta; III) Del modo di fortificare le Piazze Irregolari atte ad essere fortificate (con 5 problemi); IV) Delle Figure incapaci ad essere fortificati (con 3 problemi); V) Del modo di fabri-

care le Citadelle, ò Castelli nelle Città; VI) Dell'Ortografia ò Profilo delle Fortezze Irregolari; VII) Del modo d'emendare e fortificare le Città fatte all'antica (con 5 problemi); VIII) Delle Piazze, Strade, Porte, Ponti etc. da farsi nelle Fortezze (con 6 problemi).

E, infine, la Parte Quinta (e ultima) contiene i seguenti 6 capitoli: I) Che cosa sia Architettura Militare Offensiva, e quale il suo fine (con 3 problemi); Dell'Assalto; II) Delli Quartieri, Allog-

esempio, riportiamo il contenuto del Problema 2⁰²⁷ del Capitolo I) della Parte Quinta nel quale, inoltre, Masò esprime delle interessanti valutazioni etiche:

«Queste poche considerationi ch'andremo spiegando in varij problemi del capo presente sono utilissime per non prorompere in quelle ingnomiose parole quando non ci è più remedio (mai l'haverei creduto, chi si lo poteva pensare se non fosse stata per tal cosa etc.). [...] Hor dunque il



3

giamenti e Trinciare per fortificarli (con 6 problemi); III) Del modo d'avvicinarsi alla Fortezza per mezzo degl'Aprocci; IV) De modo di passare la Strada Coperta; V) Del modo di passare il Fosso; VI) e Ultimo. Del Forno, ò Camera della Mina.

All'inizio del capitolo I) di questa ultima parte, Masò fa un commento molto interessante che lascia adito a molte interpretazioni, non ultima quella di voler evitare, a tutti i costi, l'irritazione dei suoi superiori. Il gesuita - infatti - afferma:

«Due sorti d'architettura militare offensiva si trovano l'una occulta²⁵ e l'altra manifesta la p<rim>a si consegue con ingegni ò stratagemme della quale qui non si ragiona, // (326) la 2^a è quando a questa scoperta e manifesta s'assedia una piazza per acquistare il dominio d'essa e qui rimira questa parte quinta et ultima del nostro trattato dell'architettura militare»²⁶.

I "problemi" servivano a chiarire specifici punti trattati nel capitolo. Per

p<rim>o consiglio di guerra consisterà in vedere s'è meglio attaccare il luogo più forte e principale, ò pure il meno forte nelle guerre giuste²⁸.

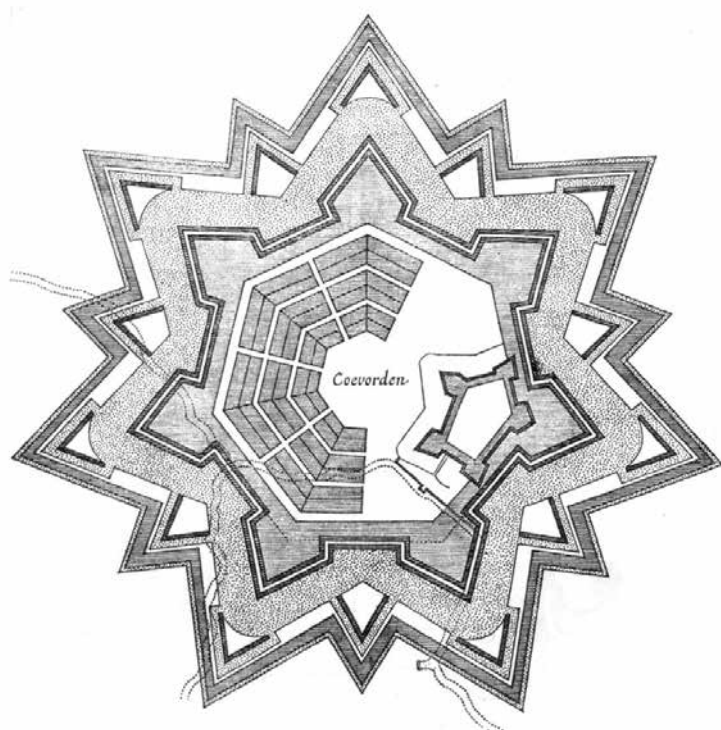
Dissi nelle guerre giuste p<er>che non voglio fare più questione come han fatto altri della giustitia ò ingiustitia di questa ò quella guerra. Primo perche sarebbe cosa noisa e forse pregiudiziale in determinare tal questione. 2° p<er>che appartiene più appolitici o statisti li quali ne meno sono conformi tra loro et altri ammetteno per giusto motivo quel che da non pochi è stato riprovato et insieme stimato per non giusto. Basterà mi sol dire che // (328) se la guerra non si fa per difesa della vera religione catolica ne per mantenere confini proprio Stato, libertà de suoi e della patria ne per conservare il regno ne per vendicare l'ingiurie ricevute nel usurpatione de luoghi da chi non havea tal autorità ma solo per cupidigia di regnare ò togliere agl'altri quel che non se li deve per motivo alcuno si dirà la guerra ingiusta dalla quale quante conseguenze ne sieguono ciascuno può da se considerarle non dovendole io ne poten-



dole spiegare²⁹.

Per venire dunque alla p<rim>a consideratione (supposta la giustizia della guerra) che consiste in esaminare diligentemente se sia per essere di maggiore conseguenza et utile (supposte le forze) l'attachare la piazza piu forte piu nobile e piu principale dalla cui sola presa spaventare l'altre ni seguirà la conquista di tutto il paese ò pure cominciare dal meno forti e potenti riservando la piazza piu principale dal fine dell'impresa; la questione è problematica e

All'inizio della sua opera, il gesuita ritiene opportuno indicare ai suoi allievi i termini tecnici che si usano in questa particolare branca della scienza. E così, nei problemi 1 e 2 del Capitolo II vengono elencati i nomi delle linee principali e degli angoli necessari all'icnografia³² di ogni fortezza³³. Con l'ausilio di una figura, cita come linee, tra altre, le seguenti: AZ (*Perpendicolare minore*), AP (*Perpendicolare maggiore*); EI (*Cortina franca, ò pure cortina libe-*



4

come tale è soggetto di maturo consiglio, la decisione dipende da varie circostanze da considerarsi p<rim>a di determinare cosa alcuna»³⁰.

Masò conclude il suo trattato di architettura militare con parole del tutto impreviste; egli - infatti - dice:

«... lascio perciò di ragionare qui finendo solamente per rendere le dovute gratie alla infinita bontà Divina d'havermi fatto ridurle a fine questa mia fatica in servizio de Cavalieri dell'Ill<ustrissi>ma Religione Hierosolimitana a quale consacrando la penna, il core supplico ad accettarla come dono di pover ingegno ma ricco d'affetto»³¹.

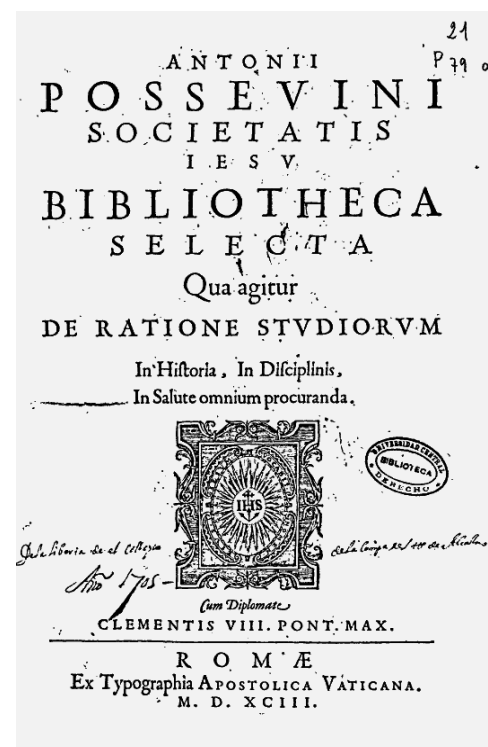
Il Trattato di Masò presenta moltissimi punti interessanti che andrebbero commentati. La natura di questo studio ci impone di limitare i commenti.

germente danneggiato. [...]»

«2^a. La fortezza regolare sempre avanza all'irregolare, perché il luogo ugualmente ordinato, ugualmente si difende ne lascia che l'inimico il quale cerca sempre la parte più debole, habbia facilità in accostarsi alla fortezza mentre tutte le parti sono ugualmente difese.»

«3^a. La fortezza regolare di più baluardi sempre è più forte di quella di meno [...]»

«4^a. Quanto le parti della fortezza



5

ra); EO (*Ala, ò fianco del balluardo*³⁴); OD (*faccia del balluardo*); EH (*Complemento della cortina*); DI (*Linea ficcante, ò linea fissa della difesa*); DN (*Fronte del balluardo*) e, come angoli, tra gli altri, il più importante DHE (*Angolo della difesa, ch'è quello che stà opposto al fianco, e si chiama pure angolo fatto dalla radente e dal complimento di cortina*).

Nel successivo problema 3 Masò elenca ben 17 massime "ò Precetti Universali per l'Architettura Militare"³⁵.

«1^a Massima. Il primo e principalissimo precetto, nel quale consiste quasi tutta l'arte, è che non si trovi parte ne punt'alcuno in tutta la fortezza che non si veda e difenda da varij loghi della medesima fortezza. La ragione di questa prima massima è perché altrimenti stando l'inimico in questo luogo, ò punto non difeso, haverebbe commodità di machinar insidie, di piantar batteria, et ofenderci senz'egli poter'essere da noi se non leg-

sono vicine al centro // (24) tanto devono essere più alte delle lontane, per non esser da queste impediti li tiri dell'Artiglieria.»

«5^a. Le parti più lontane dal centro della fortezza devono potersi vedere dall'altre men lontane, altrimenti trovandosi quell'occupate dall'inimico, starà ivi sicuro dall'ofese.»

«6^a. La linea ficcante, o fissante non deè essere conforme al tiro del cannone, falconetti³⁶, smirigli³⁷, etce; ma al tiro del moschetto. [...]»

Nel prosieguo di questa lunghissima 6^a massima, fissa la misura di questa linea contestando, in quanto troppo grande, la misura fissata dall'altro teorico militare Antoine de Ville³⁸.

«7^a. Il Fianco, e Gola del Baluardo quanto sono più grandi, tanto sono migliori; e così la Gola mai dee essere minore del Fianco, ed il Fianco mai minore della 4^a parte della Faccia; ne molto maggiore della metà di detta Faccia. [...]»



«8^a. Il 2° Fianco della Cortina quanto è più grande, tanto è migliore, per le medesime ragioni accennate nella prima massima della capacità de' difensori. [...]»

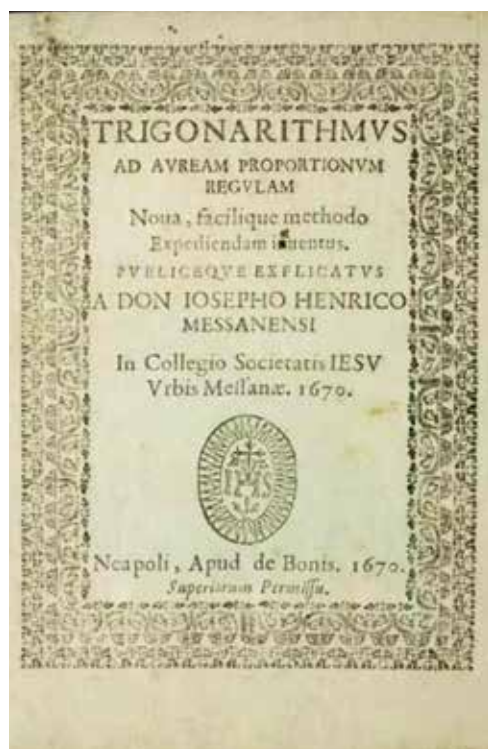
9^a, 10^a, 11^a e 12^a. In queste quattro massime, Masò indica la misura di alcuni specifici angoli come segue: l'angolo difeso non sia mai minore di 60° né maggiore di 90°; l'angolo della circonferenza non si mai minore di 90°; l'angolo fatto dal fianco e dalla faccia

che mi par bene i porre, è che li Baluardi non si facciano staccati, e distanti dalla Cortina, come han voluto alcuni, i quali dicono, che quando l'inimico s'impadronirà delli detti Baluardi, all'ora resta la piazza intiera senza danni, circondata d'ogni luogo di muraglie, e terrapieni. [...]»

Nel prosieguo di questa massima Masò cita le fortificazioni di Capua, di una non meglio specificata cittadella tra Nizza e Villafranca, di Anversa, del

le muraglie», fissa questa ampiezza in relazione alla fortificazione poligonale che deve difendere (4 piedi per una fortificazione poligonale di quattro lati; 12,5 piedi per una di cinque o sei lati; 14,2 per una di sette lati; 17,5 per una di otto o nove lati).

Nel secondo problema Masò interviene, con la sua autorità, su una controversia che impegnava allora alcuni architetti militari: l'altezza del parapetto della falsabraga. Il gesuita sostiene



6

non sia mai minore di 105°; l'angolo fatto dal fianco e dalla cortina deve sempre essere retto³⁹.

«13^a. La Faccia del Baluardo non dee essere maggiore di tutta la Cortina Franca, ne minore della metà di detta Cortina [...]»

Il gesuita raccomanda, quindi, quella proporzione ideale (4:6) indicata dall'architetto militare Matthias Dögen (1605-1672) nella sua opera *Architectura militaris moderna varijs historijs* [...], Amstelodami 1647.

14^a e 15^a. In queste due massime Masò escludeva facce di baluardo convesse, sfalsate o frammentate e cortine convesse, concave o frammentate.

16^a. In questa massima il gesuita suggerisce che la cortina deve essere sempre unica e mai spezzettata, poiché in caso sarebbe inefficace come provato da un recente uso ad Amsterdam.

«17^a. Finalmente l'ultima massima,



7

Forte di S. Andrea in Olanda, di Castel Sant'Angelo a Roma, di Torino, di Casale e quelle di Coevorden in Olanda (Fig. 4). Cita, inoltre, i nomi di prominenti architetti militari come: Dogen⁴⁰, Dili-ch⁴¹, Freitag⁴², Marolois⁴³, Sardi⁴⁴ e de Ville⁴⁵ le cui opere aveva, evidentemente, studiato approfonditamente.

Altro punto interessante trattato da Masò è quello relativo alla costruzione in un sistema fortificato di una falsabraga⁴⁶. Abbiamo già avuto occasione, nelle pagine precedenti, di riportare la definizione che di questo elemento di architettura militare ci dà il Masò al capitolo III della Parte seconda del suo trattato. Approfondisce l'argomento nei tre problemi che completano il capitolo.

Nel primo problema, dopo aver affermato che la falsabraga deve essere di una certa ampiezza «altrimenti non si potrebbe stare in essa per le rovine del-

che non deve essere troppo grande, come affermato da alcuni, perché

«il fine principale della falsabraga non è difendere la spianata; è l'opere esteriori, ma bensì il fosso, quale non si potrebbe conseguire, se fosse di maggior altezza della assegnata»⁴⁷.

Nel successivo capitolo IV il gesuita affronta un altro tema caldo del giorno («non ancora totalmente determinato») in materia di architettura militare: «Se è di maggior difesa l'esser il Fosso secco, o con acqua» con alcuni studiosi che propendono per un fosso secco in tempi di pace e uno con l'acqua in tempi di guerra. Masò elenca una serie di elementi a favore del fosso secco contro due soli a favore dell'altro tipo: «P<rim>a acciò impedischi le mine al nemico; 2° per ritardare gl'assalti improvvisi»⁴⁸.

Nei problemi che seguono, il gesui-



ta - di questo fosso - darà chiare indicazioni per la sua: larghezza superiore e inferiore; profondità; pendenza interiore ed esteriore. Introduce, inoltre, il concetto di cunetta, che - a suo parere - deve essere piena d'acqua («... dett'acqua non sia morta, ma di qualche moto notabile») e ne indica la profondità e la larghezza.

A conclusione della seconda parte, esattamente al capitolo 5, fornisce le linee guida per la costruzione della "strada coperta" e della "spianata". Dopo aver elencato l'utilità della strada coperta ne indica la larghezza che, secondo lui, deve andare da 10 piedi (per una fortificazione poligonale con quattro lati) a 17,5 piedi (per una fortificazione poligonale con nove lati). La differente larghezza è da intendersi in relazione al numero dei difensori che potenzialmente utilizzeranno la strada coperta. Per quanto riguarda il dubbio «Se è bene il fare una Cunetta doppio la Spianata», Masò conclude *tout court*: «A me pare questa cunetta del tutto inutile».

Nella parte terza (capitoli 1-8) il gesuita, quasi a stupire sempre più i suoi studenti, introduce le seguenti altre opere: rivellini, mezze lune, opere a corno, opere coronate, tenaglie, traverse, cavalieri e casematte.

Per quanto riguarda i rivellini (capitolo 1), dopo aver chiarito cosa siano e a cosa servano⁴⁹, specifica che l'angolo saliente dovrebbe essere compreso tra 60° e 90° e che le facce dei rivellini devono essere difese dalle due estremità della cortina. Il resto di questo capitolo serve a Masò per spiegare i meriti difensivi dei rivellini che possono essere costruiti con o senza fianchi.

Passando alla discussione sulle mezze lune (capitolo 2), dopo aver chiarito cosa siano e a cosa servono, Masò cita quattro massime nel fabbricarle:

«Primo l'angolo difeso delle mezze lune non deve passare gradi 90, ne sminuire più di 60. 2°. La Capitale di quest'opere deve essere la medesima capitale del baluardo difeso prolungata fuor del fosso; acciò le faccie del baluardo, in custodia del quale si fa la mezza luna, siano ugualmente difese da detta // (133) mezza luna e di più per esser ella parimenti difesa dalli vicini Rivellini. 3°. À queste mezze lune mai si faranno fianchi, ma solamente le faccie per le

ragioni che hor hora si diranno. 4°. Queste mezze lune devono farsi in tal lontananza dal fosso, che siano difese ò dalla Città, ò pure dalli collaterali Rivellini.»⁵⁰

Prosegue, poi, il gesuita con nella discussione delle opere a corni (capitolo 3), delle opere coronate (capitolo 4), delle tenaglie (capitolo 5), delle traverse (capitolo 6), dei cavalieri (capitolo 7), delle case matte (capitolo 8).

Per il resto di questa terza parte (capitolo 9) e per tutta la parte quarta (con i suoi otto capitoli e diciannove problemi) fornisce abbondanti indicazioni altamente tecniche (con molte tabelle ripilogative) su come disegnare fortezze regolari e fortezze irregolari e su come pianificare una cittadella.

L'ultima parte del Trattato di Masò riguarda l'architettura militare offensiva e su questa parte abbiamo avuto già occasione, nelle pagine precedenti, di riportare alcune considerazioni a nostro avviso utili. Nei sei capitoli della parte quinta Masò fornisce piante di diversi tipi di accampamento e un disegno raffigurante un sistema irregolare di trincee, ridotte, batterie, gallerie e camere sotterranee piene di polvere esplosiva ("Camera della Mina") «... per far volare il baluardo sin da principio a questo fine destinato, accio fatta la breccia potessero per quella salire et impadronirsi della fortezza ...»⁵¹.

§§§

Il «Trattato dell'Architettura militare defensiva et offensiva» del gesuita Giacomo Masò non ha avuto quella fortuna che la completezza e la chiarezza con cui è redatto, la profonda conoscenza da parte del suo autore degli argomenti trattati e degli studi più aggiornati su di essi, forse, avrebbe meritato. Indubbiamente, il carattere non proprio facile e conciliante del gesuita ha giocato un suo ruolo; il suo atteggiamento non sempre rispettoso nei confronti dei Superiori; il suo stesso modo di venir via da Malta che causò grande imbarazzo all'Ordine hanno fatto venir meno quella fiducia di cui godeva che ha - alla fine - portato alla sua uscita dalla Compagnia.

Certamente l'architettura militare rappresentava un argomento che tra gli

ordini religiosi in generale e i gesuiti in particolare aveva subito alterne vicende.

Ricordiamo, infatti, che tra le materie d'insegnamento nei collegi della Compagnia non figuravano le arti militari né tampoco erano citate nella *Ratio studiorum*, neppure come applicazione delle matematiche. Per rispondere, però, alle esigenze della classe dei nobili che nella società cattolica dei secoli XVI-XVII rappresentava il gruppo sociale privilegiato chiamato anche a compiti di difesa e offesa, cominciarono a comparire i primi scritti di gesuiti diretti a soldati e gente di guerra. Ben presto furono pubblicati gli scritti di E. Auger⁵², A. Possevino⁵³, F. Antonio⁵⁴ e T. Saily⁵⁵.

Quando Possevino pubblicò, nel 1593, la sua *Bibliotheca Selecta*⁵⁶ (Fig. 5) dedicò il libro V⁵⁷ ai seminari per la formazione sia degli ordini militari sia del clero. Dopo aver ribadito, nel cap. VI, la necessità dei "*militarium Seminarium*", alla fine del cap. VIII, inserisce un "*Elenchus Aliquorum, qui scripsere del re militari*".

L'insegnamento di materie strettamente militari fu introdotto con la fondazione dei cosiddetti "collegi dei nobili" nei quali i gesuiti, all'inizio con una certa resistenza, si fecero carico della direzione di istituzioni i cui alunni non necessariamente erano orientati al sacerdozio.

Delle diciassette cattedre di studi maggiori che componevano il piano di studi degli Estudios Reales (divenuti poi il Colegio Imperial de la Compañia de Jesús) che Filippo IV affidò ai gesuiti ne era prevista una che si occupasse di cose militari, il cui insegnamento fu affidato al gesuita P. H. Hugo⁵⁸.

Informato del progetto reale, il P. Generale Muzio Vitelleschi trovò strano che i gesuiti insegnassero le arti militari (principalmente l'arte delle fortificazioni); stessa reazione si ebbe da parte degli avversari dei gesuiti nelle università di Alcalà e Salamanca. Ma il progetto aveva l'imprimatur del re, che era disposto anche a metterci "quattrini", per cui non si poteva rifiutare e Vitelleschi ha dovuto fare buon viso a cattivo gioco, come si dice in questi casi.

Dai collegi dei nobili uscirono i primi trattati di arte militare; la maggior parte, specialmente i primi tempi, si riferivano all'arte delle fortificazioni,



che era la materia più vicina alle matematiche. Così le opere dei due gesuiti T. Baegk⁵⁹ e J. H. Durand⁶⁰ non furono ben viste a Roma e, il 24 ottobre 1648, il P. Generale Vincenzo Carafa in una lettera indirizzata al P. Nithard Biber (???-1678), Provinciale della Provincia del Reno Superiore, scriveva:

«... consultata re cum PP: Assistantibus, indicavi necessario prohibendam Professoribus nostris materiam de fortificationibus, tanquam minus consentaneum Constitutionibus nostris et scopo Societatis. Quamobrem non permittat R^a. V^a. posthac, ut nostri legant seu doceant hanc materiam»⁶¹.

Trattandosi di una disposizione diretta a un destinatario ben specificato, resta il dubbio se la proibizione del P. Generale debba intendersi limitata soltanto a quella Provincia o estendersi a tutta la Compagnia.

Certo è che morto Carafa l'8 giugno 1649, i suoi successori F. Piccolomini, L. Gottifredi e G. Nickel non furono in grado, o non vollero, applicare questo divieto per cui diversi gesuiti scrissero su questa materia anche se molte di queste opere rimasero manoscritte⁶².

Per un approfondimento sulle differenti posizioni ideologiche che i Superiori Maggiori hanno assunto, nel corso della storia della Compagnia, nei confronti dello studio (e degli scritti) di "res militaris" da parte sei singoli membri, si rimanda, a chi fosse interessato, a studi più specifici⁶³.

Questo è più o meno il contesto nel quale il gesuita siracusano si trovò a barcamenarsi nella gestione del suo *Trattato* che, caduto nell'oblio come tante altre opere di gesuiti siciliani, è stato - recentemente - tirato fuori dalla polvere degli archivi per essere esaminato e studiato approfonditamente.

Masò, come gesuita e come uomo - pur con i suoi limiti caratteriali - merita di essere ricordato tra i siciliani che hanno lasciato qualcosa alle future generazioni. Ancor di più merita di essere ricordato il suo *Trattato* nel quale Masò

«dimostra non solo di conoscere il modo di fortificare alla "moderna", ma è consapevole i quanto la tradizione italiana ed europea aveva elaborato fino ad allora per far fronte alla novità delle armi da fuoco»⁶⁴.

Foto (A-D) tratte da:

"Glossario ragionato delle opere di fortificazione"

a cura di E. Lorusso (con la collaborazione di A. Magnatto e R. Licinio)⁶⁵.



Foto A - Esempio di "baluardo"



Foto B - Esempio di "bastione"



Foto C - Esempio di "casamatta"

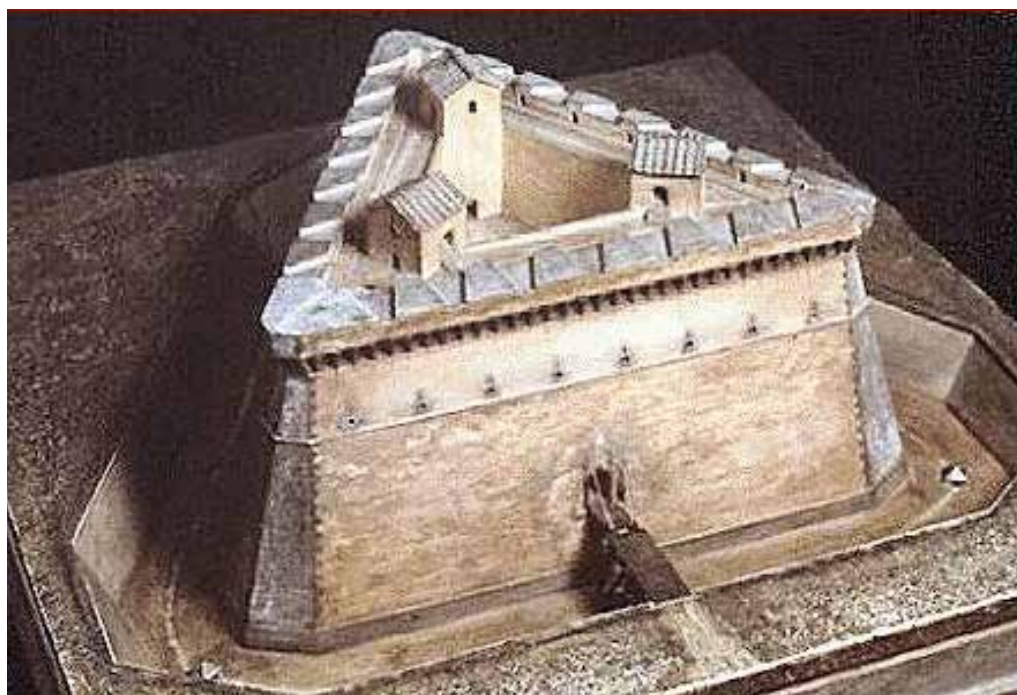


Foto D - Modello di rivellino

Nota

Giacomo Masò fu il primo di una serie di gesuiti siciliani che insegnarono matematica a Malta.

Dopo il ritorno in Sicilia del gesuita siracusano nel 1658, l'insegnamento della matematica cadde un po' nell'abbandono. Fu soltanto nel 1681 che il Gran Maestro Gregorio Caraffa (1615-1690)⁶⁶ fece un'altra richiesta al Padre Generale Oliva per aver un insegnante di matematica il quale, anche questa

volta, era pronto ad esaudire la richiesta del Gran Maestro. La scelta cadde sul messinese P. Vincenzo Alias che fu - nel 1682 - inviato a Malta dove insegnò per diciotto anni fino alla fine del secolo. Un elemento interessante da notare è la dispensa, nel caso dei Cavalieri di Malta, dall'astenersi dalla lettura del trattato sulle fortificazioni che, invece, continuava a valere per altri confratelli in altre istituzioni. E ciò, perché, nel caso «dell'Ordine Gerosolimitano tali insegnamenti sono indirizzati alla sola

difesa del christianesimo»⁶⁷.

Vincenzo Alias nacque a Messina il 17 dicembre 1624 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù della stessa città il 21 ottobre 1640. Dopo un normale corso di studi si dedicò all'insegnamento. Inviato a insegnare matematica a Malta, vi morì il 7 agosto 1704⁶⁸.

Alias fu un grande erudito particolarmente versato nelle lingue (greca, latina, ed ebraica) e nelle matematiche. G. Ventimiglia (1624-1665)⁶⁹ gli accredì quasi tutte le traduzioni dal greco in latino di molti brani di opere che egli stesso ebbe ad utilizzare, «così tradotti dalla cortesia, e studio del M.R.P. Vincenzo Alias mio caro compatriota, consumatissimo nello studio delle lingue più nobili, delle quali, e delle Matematiche discipline è degnissimo Professore nell'almo Collegio de' RR.PP. della Compagnia di Gesù di questa Città» (G. Ventimiglia, *De' poeti siciliani. Libro Primo nel quale si tratta de' poeti bucolici, e dell'origine, e progresso della Poesia nell'Isola di Sicilia*, 1663, p. 40).

Di matematica si occupano sia il suo volume pubblicato (*Trigonarithmus ad auream proportionum regulam nova, faciliq[ue] methodo expediendam innuentus. Publiceque explicatus a Don Iosepho Henrico Messanensi in Collegio Societatis Iesu Urbis Messanæ* 1670, Neapoli 1670) (Fig. 6), sia i due manoscritti certi (*Trattato d'algebra numerosa, ridotta a gran facilità dal molto rev. padre Vincenzo Alias, della Compagnia di Gesù, insigne e primario matematico de' nostri tempi*, ai segni 3 Qq B 119 e 2 Qq B 29 della Biblioteca comunale di Palermo; ed *Elementa Euclidis*, ai segni F. V. 394 della Biblioteca Regionale Universitaria di Messina), sia un'altra serie di opere pronte ma mai date alle stampe che il suo confratello G. Ragusa (1655-1720)⁷⁰ indica, seppur genericamente, nell'elogio che gli dedica (cf. G. Ragusa, *Elogium LXXXII - Vincentium Alias. Messanensis*, nel ms. 59 della Biblioteca Universitaria di Catania). Per testimoniare la qualità dell'insegnamento, Ragusa afferma che due dei discepoli di Alias, G. Scilla e D. Quartarone, trasferiti al Collegio Romano, furono trovati molto versati nelle matematiche dal famoso G.F. de Gottignies⁷¹.

Alias fu sostituito - per brevi periodi - da due gesuiti francesi: G. de Mothu e J.B. Thiolis fino a quando nel 1717



giunse un altro gesuita siciliano: Melchiorre Spedalieri.

Melchiorre Spedalieri (o Spitalieri) nacque a Palermo il 5 (o 6) gennaio 1685 ed entrò nel Noviziato della Compagnia di Gesù a Messina nel 1701. Dopo un normale corso di studi, insegnò grammatica e umanità a Palermo. Dal 1717 al 1719 insegnò matematica a Malta. Rientrato a Palermo insegnò, per quasi trent'anni matematica al Collegio Massimo. Dal 1738 resse il famoso Museo Salnitriano⁷² all'interno dello stesso Collegio di Palermo, città dove morì il 30 aprile 1747⁷³.

Spedalieri fu un rappresentante di quella cultura scientifica che fiorì in Sicilia nel '700. Fu autore di numerosi testi di matematica, alcuni rimasti inediti, e del famoso opuscolo *Mensurae longitudinis plurium ad mensurar sículas exactae* (pubblicato postumo nel 1753) che si dimostrò utilissimo in quanto in esso Spedalieri determinò «con precisione il palmo di Palermo, e riferendolo a quello di Messina, al piede di Francia, d'Inghilterra, del Reno, ed espresse, per primo la relazione, che correva tra questi e quello, con sufficiente esattezza» (I. Carini, *La Sicilia al Congresso geografico di Venezia*, in «Archivio Storico Siciliano», n.s., 6 [1-2/1881] p. 197). In esso, poi, «tutte le misure di lunghezza già in uso presso gli stranieri sono a quelle ridotte di Palermo» (*ib.*).

Dopo tre cambi di insegnanti in tempi piuttosto ravvicinati, la stabilità si ottenne con l'arrivo di un altro gesuita siciliano: Angelo Aguilera.

Angelo Aguilera⁷⁴ (o Aquilera) nacque a Licata (PA) l'11 agosto 1676 ed entrò nel Noviziato della Compagnia di Gesù a Palermo l'8 giugno 1691. Dopo un normale corso di studi, si dedicò all'insegnamento in vari collegi dell'Isola. Inviato a Malta nel 1719 vi rimase per il resto della sua vita terrena che si chiuse il 27 giugno 1743. Aguilera insegnò matematica per la maggior parte di questo periodo, tranne che per gli ultimi due anni di vita durante i quali fu ammalato. Fu, inoltre, dal giugno 1736 all'aprile 1739 rettore del locale collegio che il 7 giugno 1727 era stato elevato al rango di università da un decreto del Gran Maestro Antonio Manoel de Vilhena (1663-1736).

Aguilera lasciò manoscritto il testo *Trattato dell'Aritmetica Pratica*, basato

sulle note preparate per il suo corso, che si divide in due parti: Aritmetica e Algebra (termine non tecnicamente adatto). E con lui l'insegnamento della matematica raggiunse il suo apice, godendo di un lungo periodo di stabilità durante il quale poté consolidare i risultati raggiunti.

Dopo la scomparsa di Aguilera fu il turno di Filippo Arena.

Filippo Arena nacque a Piazza Armerina (EN) il 1° maggio 1708 e a quindi anni entrò nel Noviziato di Messina della Compagnia di Gesù. Completò i suoi studi tra i Collegi di Palermo, Messina e Vizzini. Nel 1741 emise la professione solenne e fu inviato a Malta dove rimase per quasi sei anni insegnando prima fisica e poi matematica. Rientrato a Palermo insegnò prima al Collegio dei Nobili e, successivamente, al Collegio Massimo. Nel 1767 visse, assieme ai suoi confratelli, l'umiliazione della espulsione della Compagnia dal Regno delle Due Sicilie. Fu arrestato e imbarcato alla volta di Viterbo dove rimase fino al 1773, quando Clemente XIV sopprime del tutto la Compagnia. Si recò, quindi, a Roma dove si impegnò nella pubblicazione di alcune sue opere e dove morì il 1° marzo 1789⁷⁵.

Arena pubblicò una serie di volumi di fisica e di matematica, ma la sua opera principale è costituita dai tre volumi *Della natura e coltura de' fiori fisicamente esposta in due trattati con nuove ragioni, osservazioni, e sperienze*. A van-

taggio de' Fioristi, de' Fisici, de' Botanici, ed Agricoltori pubblicati a Palermo nel 1767/1768. (Fig. 7)

Filippo Arena fu, a sua volta, succeduto da altri tre confratelli siciliani: Ignazio Spatafora di Palermo (dal 1747 al 1757); Francesco M. Speciale di Nicotia (dal 1757 al 1760) e Placido Cuzzani di Messina (dal 1760 al 1762).

L'espulsione della Compagnia di Gesù, nel 1767, pose fine a questa interessante collaborazione.



Fig. A – Esempio di falsabraga



Fig. B – La fortezza di Palmanova

¹ Cfr. E. AGUILERA, *Provinciae Siculae Societatis Jesu ortus, et res gestae ab anno 1546 ad annum 1611*, pars prima, Panormi 1737, pp. 98-101.

² Il Sommervogel (cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnia de Jesus*, tome v, Bruxelles-Paris 1894, col. 697) indica, come data di nascita, il 5 agosto 1624. In uno dei cataloghi triennali (1649-1651) del Collegio Romano, conservati presso l'ARCHIVUM ROMANUM SOCIETIS IESU (A.R.S.I.) è riportata l'esatta data di nascita di Masò (quella da noi indicata).

³ Anche in questo caso, inspiegabilmente, Sommervogel indicata una data diversa (9 gennaio 1642).

⁴ Su di lui cfr.: A. CAJANI, Lascaris Giovanni-Paolo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 63, Roma 2004, *ad vocem*.

⁵ Eclettico scienziato gesuita. Su di lui cfr. (per tutti) A. LO NARDO, Kircher Athanasius, in *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII*, a cura di F. Armetta, Caltanissetta-Roma 2018, volume VII, pp. 2763-2773.

⁶ Cfr. A. KIRCHER, *Musurgia universalis sive Ars Magna consoni e dissoni*, Romae 1650, t. II, pp. 291-292).

⁷ P. Giuseppe Castelnuevo morì a Palermo il 3 agosto 1665 quasi ottantenne. Fu, in varie occasioni (1630-1632, 1637-1640, 1656-1657), Preposito della Casa Professa di Palermo. Dal 1646 al 1649 fu Provinciale della Provincia di Milano e dal 1657 al 1660 Provinciale della Provincia Sicula. Partecipò, quale delegato, alle Congregazioni Generali IX e X. Uomo di profonda spiritualità, morì in odore di santità. Su di lui cfr.: E. AGUILERA, *Provinciae Siculae*, *op.cit.*, pp. 841-843.

⁸ Fu una decisione quasi obbligata che il P. Provinciale fu costretto a prendere considerando che, approfittando di un periodo di vacanze a Siracusa, Masò non fece più ritorno a Malta. Ciò procurò grave imbarazzo al P. Generale il quale, con lettera del 22 novembre 1658, intimò al P. Castelnuevo di scusarsi con il Gran Maestro.

⁹ La Congregazione Generale 5 del 1593, proibiva - al decreto 52 - l'ammissione alla Compagnia di elementi di origini ebraiche. Bisognerà attendere il 1946 per l'abolizione di questo impedimento grazie al decreto n. 8.2 della Congregazione Generale 29.

¹⁰ Cfr. E. AGUILERA, *Provinciae Siculae*, *op.cit.*, p. 830.

¹¹ Cfr. D. DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications. The contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age*, Leiden-Boston 2012, pp. 304-313.

¹² Manuel Arias y Porres (1638-1717) fu un prelato cattolico e uomo di stato spagnolo, Cavaliere dell'Ordine di Malta, monaco gerosolimitano, presidente del Consiglio di

Castiglia durante il regno di Carlos II e Felipe V, arcivescovo di Siviglia e Cardinale di S.R.C. Dal 1652 al 1689 soggiornò a Malta dove studiò filosofia, teologia e legge.

¹³ Cfr. *Corso Matematico del Padre Giacomo Masò Siracusano della Compagnia di Gesù*, Palermo 1661 s.i.p.

¹⁴ Cfr. *Corso Matematico*, *op.cit.*, s.i.p.

¹⁵ Cfr. *Corso Matematico*, *op.cit.*, pp. 361-362.

¹⁶ Su questo tipografo, presumibilmente palermitano, cfr. A. LO NARDO, Bisagni Giuseppe, in *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia*, *op.cit.*, volume II, pp. 666-667.

¹⁷ Ai segni Civ Mss E 63.

¹⁸ Cfr. G. MASÒ, *Trattato dell'Architettura Militare Defensiva et Offensiva*, a cura di Luigi Ingaliso, Acireale-Roma 2011. Per un'ampia sintesi, in lingua inglese, del *Trattato*, cfr. D. DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications*, *op.cit.*, pp. 275-304.

¹⁹ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, p. 59. Tutti i nostri riferimenti per il *Trattato* saranno, d'ora in poi, dalla trascrizione di Ingaliso.

²⁰ Cfr. D. DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications*, *op.cit.*, p. 275. "Le conoscenze enciclopediche che questo trattato mostrano sono più evidenti in confronto ad altri lavori gesuitici pubblicati sull'argomento".

²¹ Publio Flavio Vegezio fu un funzionario e scrittore romano vissuto tra il IV e il V secolo d.C., autore del trattato *Epitoma Rei Militaris* al fine di organizzare l'esercito romano contro le invasioni barbariche. Con il titolo *L'arte della guerra romana* il volume è stato ristampato ancora recentemente. Il nome di Flavio Vegezio era nella lista degli «Autori, i quali scrissero o con fatti trattarono della disciplina militare» che il gesuita Antonio Possevino inserì nel suo *Il Soldato Cristiano*, Venetia 1640, a p. 56.

²² A.M. sta per Architettura Militare; così sempre nel prosieguo.

²³ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, p. 61.

²⁴ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, p. 106.

²⁵ La sottolineatura è nostra.

²⁶ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, p. 181.

²⁷ Così indica Masò, anche se in questo capitolo manca il Problema 1°.

²⁸ Per il concetto di "guerra giusta" e sua evoluzione a partire da Agostino d'Ippona, Gregorio Magno, Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino e fino ai nostri giorni, rimandiamo a studi più specialistici. Cfr., per esempio, "Guerra giusta"? *Le metamorfosi di un concetto antico*, a cura di A. Calore, Milano 2003.

²⁹ La sottolineatura è nostra.

³⁰ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, pp. 181-182.

³¹ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, p. 196.

³² L'icnografia è la pianta in proiezione orizzontale di un edificio.

³³ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, pp. 68-69 e Figura 6^a (s.i.p.).

³⁴ Il "Balluardo e sua piazza" è indicato con la lettera T.

³⁵ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op.cit.*, pp. 69-74.

³⁶ Il falconetto era un pezzo d'artiglieria leggera, trasportabile a mano, sviluppato in epoca tardo-medievale-rinascimentale.

³⁷ Lo smeriglio era un'antica forma di cannone di calibro modesto e non portatile.

³⁸ Antoine de Ville (1596-1674?), allievo dei gesuiti, aveva pubblicato la seguente opera su un innovativo sistema di fortificazioni: *Les fortifications du Chevalier Antoine de Ville, contenant la maniere de fortifier toute sorte de places tant regulierement, qu'irregulierement en quelle qu'elles soient [...]*, A Lyon, chez Irene Barlet, rue de Confort, à l'Image S. Irenee, M.DC.XXVIII.

³⁹ I quattro angoli, nel precedente problema 2, vengono indicati rispettivamente: MDO, LBC, DOE, OEF (v. Figura 6° in: G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso).

⁴⁰ Matthias Dögen (1605-1672) fu uno dei più autorevoli rappresentanti della scuola olandese. La sua opera (cfr. massima 13^a) ebbe ampia diffusione in tutta l'Europa e fu tradotta in francese nel 1648, solo un anno dopo la sua pubblicazione.

⁴¹ Johann Wilhelm Dilich (1600-1657) apportò alcune migliorie alla fortificazione olandese. La sua opera più importante fu *Pe-ribologia oder Bericht Wilhelmi Dilichii Hist: Von Vestungs gebewen Vieler orter vermebrett wie auch mit geburenden grundt und auffris-sen verseben und Publicirett durch Johannem Wilhelmm Dilichium Geo: undt Lobl.Richs Statt Franckfurt am Mayn bestelten Ingenieur und Baumeister*, Franckfurt am Mayn, 1640.

⁴² Adam Freitag (1608-1650) contribuì alla fondazione della fortificazione olandese con la sua opera *Architectura militaris nova et aucta, oder Neue vermehrte Fortification von regular Vestungen, von irregular Vestungen und Aussen wercken, von Praxi offensiva un defensiva*, Leiden 1639.

⁴³ Samuel Marolois (1572-1627) fu definito dai suoi contemporanei il "principe dei matematici" descrisse nella sua opera (*Opera mathematica, ou oeuvres mathématiques, traitans de Geometrie, perspective, architecture, et fortification*, Hagae Comitum, 1613) un sistema di fortificazioni ispirato a quello di Francesco de' Marchi, molto utilizzato agli olandesi contro gli spagnoli.

⁴⁴ Pietro Sardi (1559? - ????) fu autore di diversi trattati di architettura militare di cui il più importante è *Corona imperiale dell'archi-*



tettura militare divisa in due trattati. Il primo contiene la teoria. Il secondo la pratica, Venezia 618.

⁴⁵ Cfr. nota 39.

⁴⁶ I dizionari italiani usano falsabraca; ma i due termini sono - oggi - sostanzialmente assimilabili.

⁴⁷ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁸ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁹ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁰ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op. cit.*, p. 120.

⁵¹ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op. cit.*, p. 196.

⁵² Emond Auger (1530-1591), *Le Pedagogue d'armes pour instruire un prince chrestien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerra, pour estre victorieux de tous les ennemis de son esta et de l'Eglise catholique*, Paris, 1568.

⁵³ Antonio Possevino (1533-1611), *Il soldato christiano con l'instruttione dei capi dello esercito catolico*, Roma, 1569.

⁵⁴ Francisco Antonio (1535-1610), *Avisos para soldados y gente de guerra*, Madrid, 1590.

⁵⁵ Thomas Saily (1553-1623), *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrestien*, Anvers, 1590.

⁵⁶ A. Possevino, *Bibliotheca Selecta qua agitur de Ratione Studiorum in Historia, in Disciplinis, in Salute omnium procuranda*, Romae 1593. Il principale scopo dell'opera era quello di configurare una biblioteca cattolica per la formazione di principi e nobili.

⁵⁷ *De Seminariis Ordinum Regularium, etiam Militarium: ubi de illorum Novitiatibus, & Institutis: ac de Disciplina quoque Militari.*

⁵⁸ Herman Hugo (1588-1629). Fu autore delle seguenti due opere a carattere "militare": *Obsidio Bredana Armis Philippi III. Auspici Isabellæ Ductu Ambr. Spinolæ Perfecta*, Antverpiæ 1626 e *De Militia Equestri Antiqua et Nova ad Regem Philippum IV*, Antverpiæ 1630.

⁵⁹ Theodorich Baegk (1598-1676), *Architectonica Militaris defensiva, oppugnata ac defensa*, Lucerna 1635.

⁶⁰ Jacques H. Durand (1598-1644), *Problema Mathematicum ex Architectonica Militari e Mœnibus Inferioribus sive Falsabraca [...]*, Graz 1636.

⁶¹ Cfr. G.M. Pachtler S.J., *Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collect concinnatæ dilucidatæ*, vol. III, in *Monumenta Germaniæ Pedagogica*, band IX, Berlin 1890, pp. 75-76. «... dopo aver consultato i nostri Padri Assistenti su questa faccenda, ho ritenuto necessario proibire ai nostri Professori l'insegnamento di tutto ciò che concerne le fortificazioni, in quanto ritenuto incompatibile con le nostre Costituzioni e la missione

della Società». (*trad. propria*)

⁶² Per una lista di opere a carattere militare scritte da gesuiti cfr. D. DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications*, *op. cit.*, pp. 348-352.

⁶³ Cfr. per tutti: J. ESCALERA, *Enseñanza militar*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, a cura di C.E. O'Neill, S.I. e J. M.^a Domínguez, S.I., Roma-Madrid 2001, vol. II, pp. 1246-1248 e, più recentemente, D. De Lucca, *Jesuits and Fortifications*, *op. cit.*

⁶⁴ Cfr. G. MASÒ, *Trattato [...]* a cura di Luigi Ingaliso, *op. cit.*, quarta di copertina.

⁶⁵ Cfr. mondimedievli.net/Glossario/indice.htm

⁶⁶ Su di lui cfr.: L. BERTONI, Carafa Gregorio, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma 1976, *ad vocem*.

⁶⁷ Lettera del P. Oliva al P. Alias dell'11 agosto 1681 citata in: D. DE LUCCA, *Jesuits and Fortifications*, *op. cit.*, p. 247.

⁶⁸ Su di lui cfr. (per tutti): A. LO NARDO, Alias Vincenzo, in *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia*, *op. cit.*, volume I, pp. 162-163.

⁶⁹ Giovanni Ventimiglia, erudito e poeta siciliano. Su di lui cfr. (per tutti): F. ARMETTA – A. LO NARDO, Ventimiglia Giovanni, in *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia*, *op. cit.*, volume XI, pp. 4920-4922.

⁷⁰ Girolamo Ragusa, erudito gesuita siciliano. Su di lui cfr. (per tutti): A. LO NARDO – M. PAVONE, Ragusa Girolamo, in *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia*, *op. cit.*, volume X, pp. 4010-4013.

⁷¹ Gilles-François de Gottignies (1630-1689) fu un famoso gesuita matematico e astronomo belga.

⁷² Cfr. R. GRADITI, *Il museo ritrovato. Il Salnitriano e le origini della museologia a Palermo*, Palermo 2003, p. 187.

⁷³ Su di lui cfr. (per tutti): A. LO NARDO, Spedalieri Melchiorre, in *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia*, *op. cit.*, volume X, pp. 4547-4548.

⁷⁴ Angelo Aguilera fu, con tutta probabilità, il fratello maggiore di Emanuele Aguilera, uno dei più famosi storici della prima compagnia in Sicilia. A Emanuele si debbono i seguenti due volumi: *Provincia Siculae Societatis Jesu ortus, et res gestae ab anno 1546 ad annum 1611*, Panormi 1740, vol. I e *Provincia Siculae Societatis Jesu ortus, et res gestae ab anno 1612 ad annum 1672*, Panormi 1740, vol. II.

⁷⁵ Su di lui cfr. (per tutti): G. LUSINA, Arena Filippo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Roma 1962, pp. 79-81.



La stampa a caratteri mobili in Cina

di Carlo Pastena

72

Johann Gutenberg è conosciuto in Occidente come l'inventore della stampa a caratteri mobili, ma la sua invenzione in Europa è stata variamente attribuita, spesso più su basi nazionalistiche che scientifiche, anche a Prokop Waldfoghel ad Avignone, all'olandese Laurens Janszoon Coster ad Harlem, a Jan Brito de Pripriac a Bruges, ma non ci è giunta nessuna testimonianza certa di questi primi tentativi. Anche l'invenzione di Gutenberg è stata spesso messa in discussione. Come scrive Theodore de Vinne¹ molti studiosi ritengono che «la tipografia non sia una invenzione originale, ma piuttosto una nuova applicazione di vecchie teorie e metodi di impressione». McMurtrie² definisce infatti la stampa in Europa «un'idea e non un'invenzione». Steinberg³ ritiene che l'unica grande invenzione di Gutenberg senza la quale non sarebbe stata possibile la stampa nel senso moderno della parola, sia stata l'inchiostro oleoso, la cui formula in realtà era già nota⁴. In quest'ottica, la tecnica della stampa tipografica europea potrebbe essere venuta anche dall'Egitto o dai paesi del Vicino Oriente, dove era diffuso l'utilizzo della xilografia per la stampa dei sigilli, o direttamente dalla Cina, dove era stata inventata la stampa a caratteri mobili, per il tramite dei Mongoli che invasero l'Europa e il Vicino Oriente. Gutenberg non fu comunque il primo a utilizzare la stampa su carta, trovando le sue radici in Europa, prima della sua nascita, nella xilografia, in particolare sulla stampa delle *carte da gioco*⁵.

Oggi grazie agli studi iniziati nel XX secolo a opera di Thomas Francis Carter⁶, possiamo affermare senza dubbio che la stampa a caratteri mobili ha avuto origine in Cina. La sua opera è stata pubblicata per la prima volta nel 1925, in seconda edizione rivista nel 1931, e infine in una

nuova edizione nel 1955 curata da L.C. Goodrich. Nel 1935 l'opera, nell'edizione rivista del 1931, fu criticata per alcune affermazioni⁷, ma gli studi seguenti, hanno superato tutte le critiche, ponendo quest'opera come un punto di riferimento per la storia della tipografia. La sua importanza è testimoniata dalla traduzione francese fatta nel 2009 dall'*Imprimerie nationale*, e dalle parole di Jean-Pierre Dregé, il maggiore studioso occidentale della storia del libro cinese: «*Il libro di Thomas Francis Carter è stato a lungo e resta ancora lo studio di riferimento in materia [sull'origine della stampa]. Il problema della diffusione delle tecniche di stampa cinese verso l'Occidente è posto chiaramente, fin dal titolo che costituisce una risposta. Questo problema non ha mai cessato di essere sollevato con argomentazioni diverse*»⁸.

La stampa in Cina

La stampa tipografica è definita nei vocabolari moderni occidentali come «*l'arte e la tecnica di imprimere e riprodurre, in un alto numero di copie, scritti e disegni, mediante opportuni procedimenti, da una matrice in rilievo, in cavo o in piano*». Nell'uso comune con questo termine si intende oggi la stampa a caratteri mobili, anche se le moderne tecniche di stampa sviluppate negli ultimi cinquant'anni e in particolare negli ultimi anni con l'editoria digitale, non prevedono più l'uso di caratteri mobili o di una matrice.

Quando si parla di stampa in Cina, si intende indifferentemente sia la stampa xilografica sia quella a caratteri mobili, anche se quest'ultima, fino alla fine del XIX secolo, ebbe una diffusione limitata per la complessità derivante dalla gestione di alcune migliaia di caratteri tipografici. La stampa, xilografica e a caratteri mobili,

è costituita da tre elementi essenziali:

- una superficie piana, originariamente costituita da una superficie in rilievo, contenente un'immagine speculare qualsiasi;
- la preparazione dell'immagine;
- il trasferimento dell'immagine sulla superficie da imprimere.

Questo procedimento richiede lo sviluppo delle necessarie tecniche per la creazione di un adeguato veicolo per il trasferimento dell'immagine su un *medium*, al fine di ottenere molteplici copie. Prima della nascita della stampa in Cina esistevano diverse tecniche per la riproduzione. In principio, come ovvio, i testi erano copiati manualmente ma in seguito furono sperimentate tecniche di riproduzione meccanica. Queste includevano l'utilizzo dei sigilli per l'impressione sull'argilla e in seguito, sulla seta e sulla carta, tramite un inchiostro; la fusione e l'incisione su metallo e pietra di testi e/o immagini; l'impressione di impronte inchiostrate da iscrizioni su pietra (*rubbing*) e infine l'utilizzo di stampini per duplicare disegni su tessuti e carta. Tutti questi processi hanno aperto la strada alla stampa xilografica e in seguito ai caratteri mobili cinesi. Il carattere *erh* per *due* o *doppio* e *fu* per *secondo* o *copia*, che appare nei documenti antichi, testimonia l'esistenza di duplicazioni fin dai tempi più antichi. Il carattere *erh* si trova usato come segno indicante una duplicazione nelle iscrizioni su pietra dall'VIII al IV secolo a.C. La riproduzione dei documenti e dei manoscritti avveniva attraverso l'opera di scrittori professionisti, in Occidente diremmo *amanuensi*, la cui attività è ampiamente attestata nelle copie dei libri nelle collezioni imperiali. A esempio nel III secolo d.C. la biblioteca imperiale possedeva degli scribi ufficiali abili nella calligrafia secondo lo stile *khai*, per copiare libri su seta e su carta. In pra-



intorcelliana

tica l'equivalente degli *scriptoria* monastici nel Medioevo occidentale. Durante il regno dell'imperatore Yang, che regnò dal 605 al 617, una scelta di 37.000 *chüan* (rotoli) fu selezionata per la biblioteca imperiale e cinquanta copie manoscritte di ogni rotolo furono realizzate per essere conservate nei nuovi palazzi della corte.

La nascita della stampa a caratteri mobili

La stampa a caratteri mobili nasce in Cina intorno al 1045⁹, per opera di Bi Sheng (ca. 990-1051), anche se alcuni studiosi rifiutano di attribuire a lui questa invenzione, posticipandone la nascita¹⁰. Risulta invece priva di fondamento l'affermazione nel *The Cambridge Companion to the History of the Book*¹¹ che data la nascita della stampa a caratteri mobili in Corea nel 1000. Notizie dettagliate intorno alla tecnica impiegata da Bi Sheng, sono contenute nell'opera di Shen Kua (1031-1095) *Mengxi bitan* (*Discorsi in punta di pennello dal ruscello dei sogni*), dove è scritto: «Durante il regno di Chhing-li [1041-1048] Bi Sheng, un uomo di una posizione non ufficiale, fece i caratteri mobili. Il suo metodo era questo: Egli prese dell'argilla e modellò i caratteri, sottili come il bordo di una moneta. Ogni esemplare era un singolo carattere. Li fece cuocere nel fuoco per renderli duri. Nel frattempo aveva già preparato una forma di metallo che aveva ricoperto con una miscela di resina di pino, cera e ceneri di carta. Quando era pronto per stampare, toglieva dal fuoco la lastra di ferro e vi poggiava sopra un telaio. Su questa lastra disponeva i caratteri vicini. Quando la forma era piena, trasformava tutto in un blocco solido. Quindi lo metteva sul fuoco per riscaldarlo. Quando la pasta [sul fondo] era leggermente sciolta, con una tavola premeva sulla superficie, in modo che il blocco divenisse liscio come una pietra. Se si dovessero stampare solo due o tre copie, questo metodo non sarebbe né semplice né facile. Ma per la stampa di centinaia o migliaia di copie, questo metodo è meravigliosamente rapido. Di regola teneva due forme pronte. Mentre era fatta l'impressione con una, un'altra forma era pronta. In questo modo le due forme si alternavano e la stampa era fatta con grande rapidità. Per ogni carattere vi erano diversi tipi, e per certi caratteri comuni vi erano venti o più caratteri per ognuno, al

fine di essere preparato per la ripetizione del carattere nella stessa pagina. Quando i caratteri non erano in uso, li aveva divisi con etichette di carta, una etichetta per le parole di ogni gruppo di rime, e li conservava in una cassetta di legno. Se si presentava un carattere raro il quale non era stato preparato in anticipo, lo intagliava e lo cuoceva in un fuoco di paglia. In un momento era finito. La ragione per la quale lui non usò il legno, era perché la fibra del legno qualche volta è grossa e qualche altra sottile e perché il legno assorbiva l'umidità, così che la forma diventava irregolare. Inoltre il legno può essere bloccato nella pasta e può non essere facile estrarlo. Così era meglio usare la terracotta. Quando la stampa era finita, la forma era ancora posta sul fuoco per consentire alla pasta di sciogliersi e, quando purificata, i caratteri venivano fuori e non erano minimamente sporchi. Quando Bi Sheng morì, i suoi caratteri passarono ai miei nipoti, e fino a questo momento sono tenuti come un bene prezioso»¹².

Da questo resoconto apprendiamo che:

1. i caratteri di Bi Sheng erano in argilla;
2. per indurirli erano cotti sul fuoco e quindi inseriti in una forma che conteneva una miscela di resina, cera e cenere;
3. quando non usati, i caratteri erano riposti in casse disposte secondo un criterio che si basava sulle rime;
4. in alcuni casi era previsto l'uso di venti caratteri del medesimo tipo;
5. i tipi d'argilla erano migliori di quelli di legno, le cui fibre erano a seconda dei casi troppo spesse o troppo sottili e a causa dell'azione dell'acqua si creavano differenze di livello rendendo difficile staccarli dalla miscela di resina e cera.

Le poche descrizioni e citazioni dei caratteri mobili - due descrizioni e due citazioni in 250 anni - portano a ritenere che questa tecnica di stampa ebbe una scarsa diffusione nei primi trecento anni dopo la sua invenzione. Un'ulteriore conferma proviene dalle uniche due opere che ci sono pervenute. La prima è il frammento di un *sūtra* buddhista scoperto nel 1965 a Wenzhou con 166 caratteri leggibili, datata al periodo dei Song settentrionali (960-1127). La seconda sono 449 pagine in nove fascicoli di un *sūtra* stampato a Xixia scoperto in una pagoda di Ningxia nel 1991 e datato a metà del XII secolo¹³. I caratteri mobili di Bi Sheng furono ripresi verso la metà del XIII secolo da Yang Gu,

discepolo di un consigliere del mongolo Qubilai Khān, per stampare alcune opere neoconfuciane. Una diffusione della stampa a caratteri mobili in Cina si ebbe solo a partire dal periodo della dinastia Ming (1368-1644) rimanendo per molti secoli quello xilografico il procedimento di stampa preferito, in ragione dei tempi necessari alla fabbricazione dei caratteri mobili e per la complessità della scrittura cinese.

I creatori di caratteri mobili dopo Bi Sheng

Wang Zhen

Durante la dinastia Yüan, Wang Zhen (fl. 1290-1333), magistrato a Ching-te nella provincia di Anhwei tra il 1295 e il 1300, originario del Dongping nella provincia di Shandong, dopo alcuni anni di ricerche pubblicò un *Libro di agricoltura* (*Nongshu*), impresso con la tecnica xilografica, forse per le difficoltà di stampa con i caratteri mobili¹⁴, un'opera costituita da circa 30.000 caratteri. A lui si deve però la creazione di caratteri mobili in legno dal 1297 al 1298 durante la sua amministrazione. Il loro metodo di fabbricazione era il seguente¹⁵:

- si incidavano i caratteri su un blocco di legno, e si tagliavano con una sega finissima, così che ogni carattere fosse un pezzo separato;

- ciascun pezzo era allora tagliato con un coltello sui quattro lati e tutti erano confrontati con quelli che erano della stessa dimensione e misura;

- i caratteri erano disposti in colonne, mentre delle lamelle di bambù erano inserite tra le colonne. Una volta che la forma era piena, gli spazi erano riempiti da pezzi di legno per impedire il movimento o lo spostamento dei caratteri;

- l'inchiostro era applicato sulla superficie, e quindi si procedeva alla stampa;

- i caratteri più frequentemente utilizzati erano prodotti in un numero maggiore.

La questione più difficile che Wang Zhen si trovò a dover risolvere fu quella della loro disposizione. Il tempo richiesto dalla ricerca di un carattere tra migliaia di altri costituiva il principale problema della tipografia cinese, che come i suoi predecessori, classificava i caratteri in base alle rime, quindi ne contrassegnò



ognuno con un numero. Wang Zhen, oltre a creare i caratteri in legno, progettò anche una cassettiera per la loro conservazione. Questa era costituita da un piatto rotante in legno con un diametro di circa 224 cm (7 piedi cinesi), posizionato su un asse di tre piedi di altezza, con un foro centrale. Il tutto era posto su una larga base. Intorno a questo piatto superiore era steso un cerchio di bambù. All'interno erano collocati i caratteri, ciascuno in una casella, secondo l'ordine della pro-

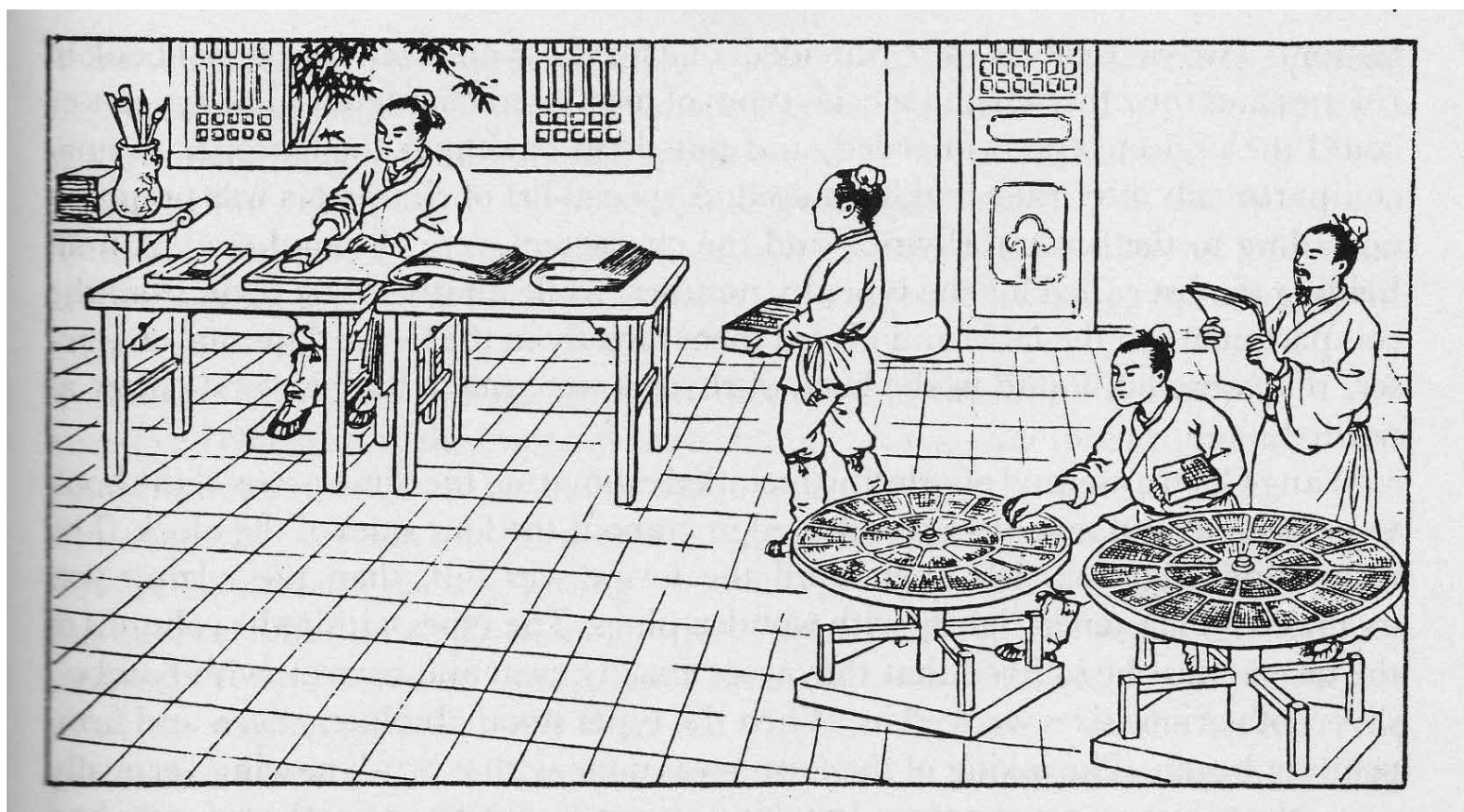
Ma Chheng-Te, un magistrato di Fenghua nella provincia di Chekiang, stampò un commentario, *Ta Hsüeh Yen I*, e nel 1322 altri libri con il suo set di 100.000 caratteri mobili. Il materiale da lui utilizzato per la stampa non è noto, ma si presume che utilizzasse caratteri in legno.

La diversificazione: I Ming

a) I caratteri mobili in legno

Durante la dinastia Ming (1368-1644),

amici. Altre stampe di opere in caratteri mobili in legno furono fatte a Hangzhou, nell'est di Zhejiang, Fuzhou, Yunnan, Nanchino, Sichuan. Con i caratteri mobili in legno furono stampate opere di diversi generi. Se le opere di poesia erano le più pubblicate, erano ugualmente rappresentate l'economia, la storia, la filosofia, la letteratura, la narrativa, la tecnica e le arti, così come la genealogia. Nel 1638 fu stampata la *Gazzetta di Pechino* sotto la direzione di Gu Yanwu. Questo giorno-



1

nuncia e lo stesso era fatto per i numeri. I caratteri utilizzati più frequentemente erano posti sul piatto superiore, quelli meno utilizzati sul piatto inferiore delle stesse dimensioni di quello superiore. Sui due piatti si trovavano circa 30.000 caratteri. Vicino ai due piatti si trovava un uomo che li girava da destra verso sinistra e che sceglieva i caratteri. Un altro uomo, in piedi, gli porgeva quelli di cui aveva bisogno. A ciascun carattere era stato dato un numero. Questi uomini conoscevano a memoria l'ordine e il numero dei caratteri, come oggi un dattilografo conosce la sua tastiera. La lettura era fatta relativamente al documento che si aveva in mano. Tsien¹⁶ riproduce una stampa del XIV secolo in cui è raffigurata una caratteristica tipografia cinese (fig. 1).

Circa due decenni dopo Wang Zhen,

l'utilizzazione dei caratteri mobili fu particolarmente importante. Oltre il governatore, i vassalli, che avevano i necessari mezzi finanziari, crearono dei caratteri mobili in legno e stamparono libri. I caratteri in legno furono molto usati non solo perché erano ufficialmente impiegati dalla corte imperiale, ma anche per la loro diffusione presso gli stampatori privati. A volte una raccolta di caratteri mobili poteva rappresentare un investimento, che più tardi si sarebbe potuto vendere o donare. A esempio Gu Liang, un funzionario della città di Suzhou, pubblicò nel 1574 il *Bian Huoxu bian* in 7 volumi e 2 volumi di note. Oltre i funzionari, erano numerosi i collezionisti che realizzarono caratteri mobili in legno. Li Deng stampò la sua opera, *Yecheng Zhiyungao*, in 8 volumi e ne offrì degli esemplari ai suoi

le, composto da 23 a 67 pagine, utilizzava diversi tipi di caratteri, ma risultavano spesso mal allineati ed erano numerosi gli errori tipografici. Nel 1733 l'imperatore, su suggerimento di Chin Chien (m. 1794), un funzionario incaricato della stampa nel palazzo Wu-ying, ordinò la produzione di 253.000 caratteri in legno che furono completati in un solo anno. Con il loro utilizzo furono stampate 138 opere su carta bianca da depositare nel palazzo e circa 300 copie su carta di bambù per la vendita e la distribuzione nelle province. In seguito Chin Chien scrisse un manuale intitolato *Wu Ying Tien Chü Pan Chheng Shih* (*Ufficio della Stamperia imperiale. Manuale per i caratteri mobili*)¹⁷, nel quale raccontò la sua esperienza nella realizzazione di questo progetto: al suo interno è presente anche la riprodu-



zione di una tipografia (fig. 2). L'opera è composta da 19 capitoli in cui è illustrato come produrre i caratteri in legno, la loro sistemazione e le modalità di composizione della pagina, come uno dei manuali tipografici prodotti in Europa nel XVII e XVIII secolo. Quest'opera ebbe una notevole importanza anche in Giappone, per lo sviluppo della stampa tipografica.

b) I caratteri mobili in metallo

I primi caratteri in metallo furono utilizzati in Cina nel tardo XV secolo, forse per l'influenza dei caratteri metallici prodotti in Corea. L'impresa fu voluta da alcune ricche famiglie nel sud della ricca provincia di Chiangsu, e continuata da stampatori commerciali a Fukien. Per la loro creazione furono costruiti degli stampi in argilla in cui era versato il rame e quando questo si solidificava, erano estratti e puliti. Il rame però era troppo malleabile per cui fu realizzata una lega con lo stagno ottenendo dei caratteri in bronzo¹⁸.

Ci sono note due famiglie nel distretto di Wuxi nella provincia di Jiangsu che utilizzarono questi caratteri per le loro stampe, di cui ci sono pervenuti all'incirca cinquanta titoli pubblicati tra il 1490 e la fine del XVI secolo: queste erano la famiglia Hua e la famiglia An.

La famiglia Hua era formata da numerose persone: Hua Chheng (1438-1514) e i suoi nipoti: Hua Jiong (1428-1504), Hua Sui (1439-1513) e il figlio di quest'ultimo, Hua Chien (fl. 1513-1516). Hua Chheng pubblicò nel 1506 il *Jun chen zheng yao*, un'opera relativa agli affari politici classici come il *Yiwen leiju* e un'enciclopedia di biografie dei Tang, compilata da Ouyang Xun. Si deve invece a Hua Chien la stampa dell'opera di Lan Xue Tang, *Bai shi chang qingji*, con le poesie di Bai Juyi.

La famiglia An è conosciuta perlopiù grazie ad An Guo (1481-1534), i cui libri erano apprezzati per la loro qualità. Si può citare a esempio la stampa di *Chu xueji*, dovuto a Xu Jianshou, impressa durante la dinastia Tang, in 25 volumi. Egli stampò anche il *Yan Lugongji* nel 1523. Questa collezione letteraria di Yan Zhenqing comprendeva 15 volumi e dei supplementi. I caratteri di An Guo erano di due tipi, i quali furono usati separatamente o contemporaneamente nella stessa opera.

Dinastia Qing

Durante la dinastia Qing furono prodotti caratteri mobili in terracotta, metallici e di legno.

a) i caratteri mobili in terracotta

I caratteri mobili in terracotta furono utilizzati per la stampa sia dei documenti sia dei libri. Due famiglie di stampatori furono particolarmente importanti, quella di Xu Antai e quella di Zhai Jingsheng.

Xu Antai produsse i suoi caratteri in

porcellana nel 1718. Sulla coperta delle sue opere figuravano quattro caratteri: «stampati in caratteri mobili in terracotta nella stamperia di Taishan».

Zhai Jingsheng¹⁹, fece con le sue mani più di diecimila caratteri in cinque formati diversi. Il suo metodo di fabbricazione era il seguente: «In una forma in legno colava un modello in rame; poi creava i caratteri in terracotta. Dopo una cottura in forno, erano lucidati»²⁰ (Comentale 1984, 45). Purtroppo non ci è pervenuto nes-



sun documento in cui sia descritto dettagliatamente il suo metodo. Nel 1884, durante il regno di Daoguang, si occupò della stampa delle sue raccolte di poesie. Nel 1857 stampò una genealogia della sua famiglia, che faceva risalire alla dinastia Ming, il *Shui dong Jishi songpu*. Sulla coperta erano impressi quattro caratteri *nijizhenban* «impressi in caratteri mobili in terracotta». I suoi figli, Yi Tang, Yi Jie, Yi Xin e Fa Ceng, crearono anch'essi dei caratteri in terracotta.

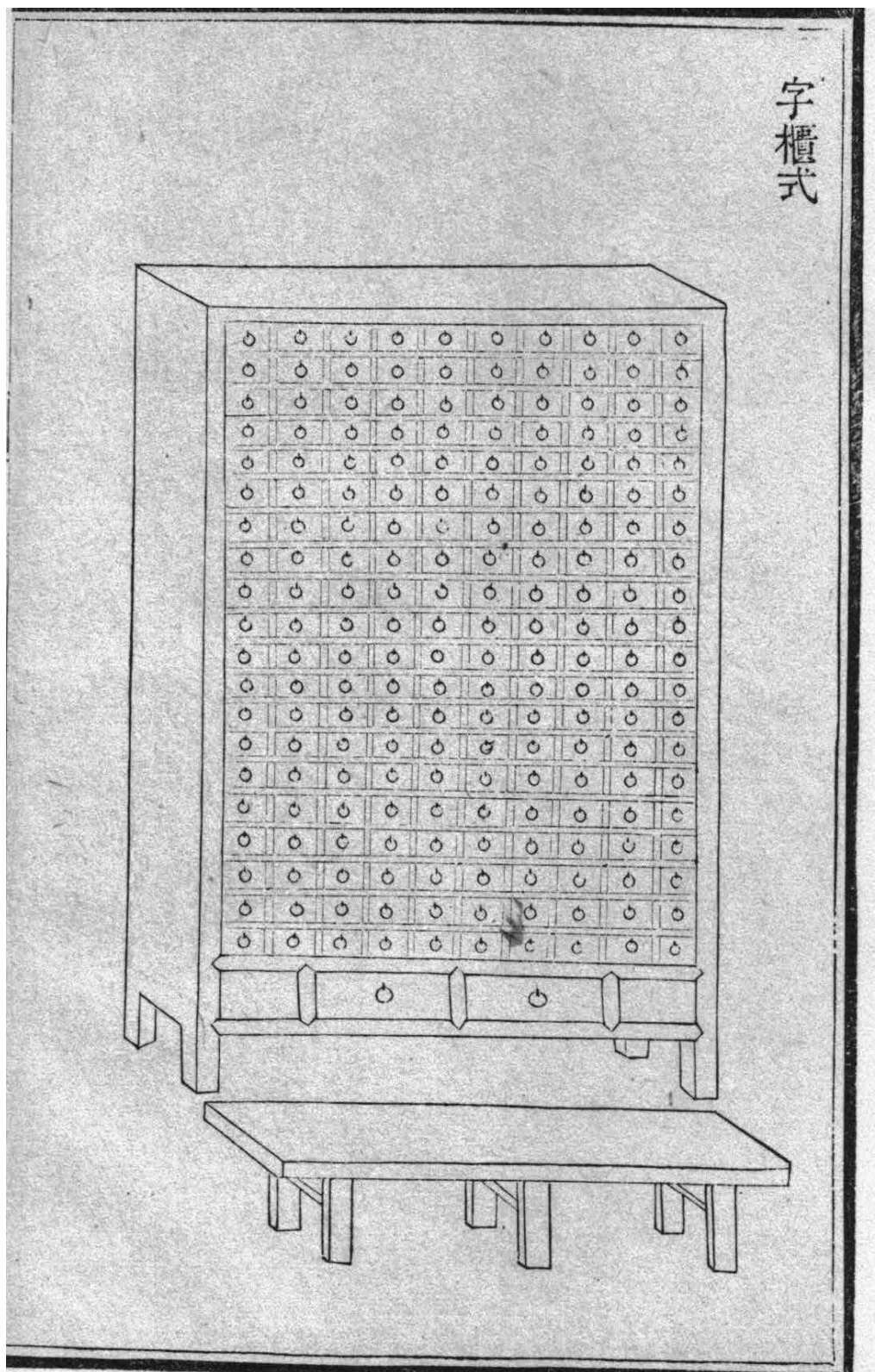
b) I caratteri mobili in metallo

Con i caratteri mobili in metallo furono stampate alcune opere dal governo cinese. La più importante è *Gujin tushu jichen*, redatta sotto la direzione di Chen Menglei (1651-1741 circa), poi continuata sotto la direzione di Jiang Tingxi (1669-1732) che si fece carico della sua revisione. Quest'opera era costituita da 10.000 capitoli di 44 pagine ciascuno, ogni pagina di 18 colonne e ogni colonna di 20 caratteri. Il numero totale dei carat-

teri era di 100.000.000. Le sei parti che costituivano il corpo dell'opera seguivano una classificazione la quale è approssimativamente la seguente: calendario, matematica, astronomia, geografia, relazioni sociali, scienze (che includeva sia le belle arti sia l'arboricoltura), filosofia, letteratura, leggi e istituzioni. 32 sotto divisioni specificavano ulteriormente le grandi linee di questa classificazione. Furono utilizzati due tipi di caratteri: i grandi per il testo, di circa 1 cm quadrato; i piccoli per le spiegazioni, di circa mezzo centimetro quadrato. La stampa del volume durò poco meno di un decennio, dal 1716 al 1725. Questi caratteri mobili furono conservati nella riserva dei caratteri mobili in bronzo di Wuyingdian, ma nel 1744 furono fusi e trasformati in monete. Oltre le opere di stato, anche altri stampatori utilizzarono i caratteri in bronzo. Uno di questi, Lin Chunqi, era uno stampatore di Fuzhou. Quando era giovane aveva sentito suo nonno e suo padre parlare della stampa nell'antica Cina ed egli pensava che sarebbe stato un peccato non stampare le opere degli antichi. Così, raggiunta l'età di 18 anni, cominciò a produrre dei caratteri mobili in metallo. Trascorse più di venti anni per realizzare da 20.000 a 40.000 caratteri che rappresentavano due volte la produzione imperiale. A lui si deve la stampa di opere come lo *Shi benyin* in 12 volumi in cui, in basso ad ogni pagina, figurano 4 caratteri con il nome dello stampatore.

c) Caratteri mobili in legno

L'impiego dei caratteri mobili in legno ebbe una maggiore importanza durante la dinastia Qing rispetto le dinastie precedenti. Sotto l'imperatore Qia Long fu composta l'opera *Siku Quanshu* (*Collezione completa delle opere scritte divise nei quattro rami della letteratura*)²¹, che registrava le opere stampate o manoscritte conservate nelle biblioteche pubbliche e private. Furono impiegati dieci anni dal 1772 al 1782 per poterle trovare tutte. La classificazione adottata era quella delle quattro classi: opere canoniche, storiche, filosofiche e letterarie. Furono incisi dei caratteri in legno di giuggiola, di cui 250.000 furono realizzati grandi e piccoli. Il metodo di realizzazione di questi caratteri sotto i Qing somiglia a quello di Wang Zhen, tuttavia furono apportate delle modifiche al metodo precedente:



a.1 Wang utilizzò un pezzo di legno per incidere i caratteri, poi segandolo con una sega molto fine e rifinendo i caratteri uno a uno;

a.2 Sotto i Qing, i caratteri furono realizzati separatamente gli uni dagli altri;

b.1. Wang utilizzò delle lamelle di bambù per separare le colonne;

b.2. Sotto i Qing si utilizzarono particolarmente lamelle di legno di pero;

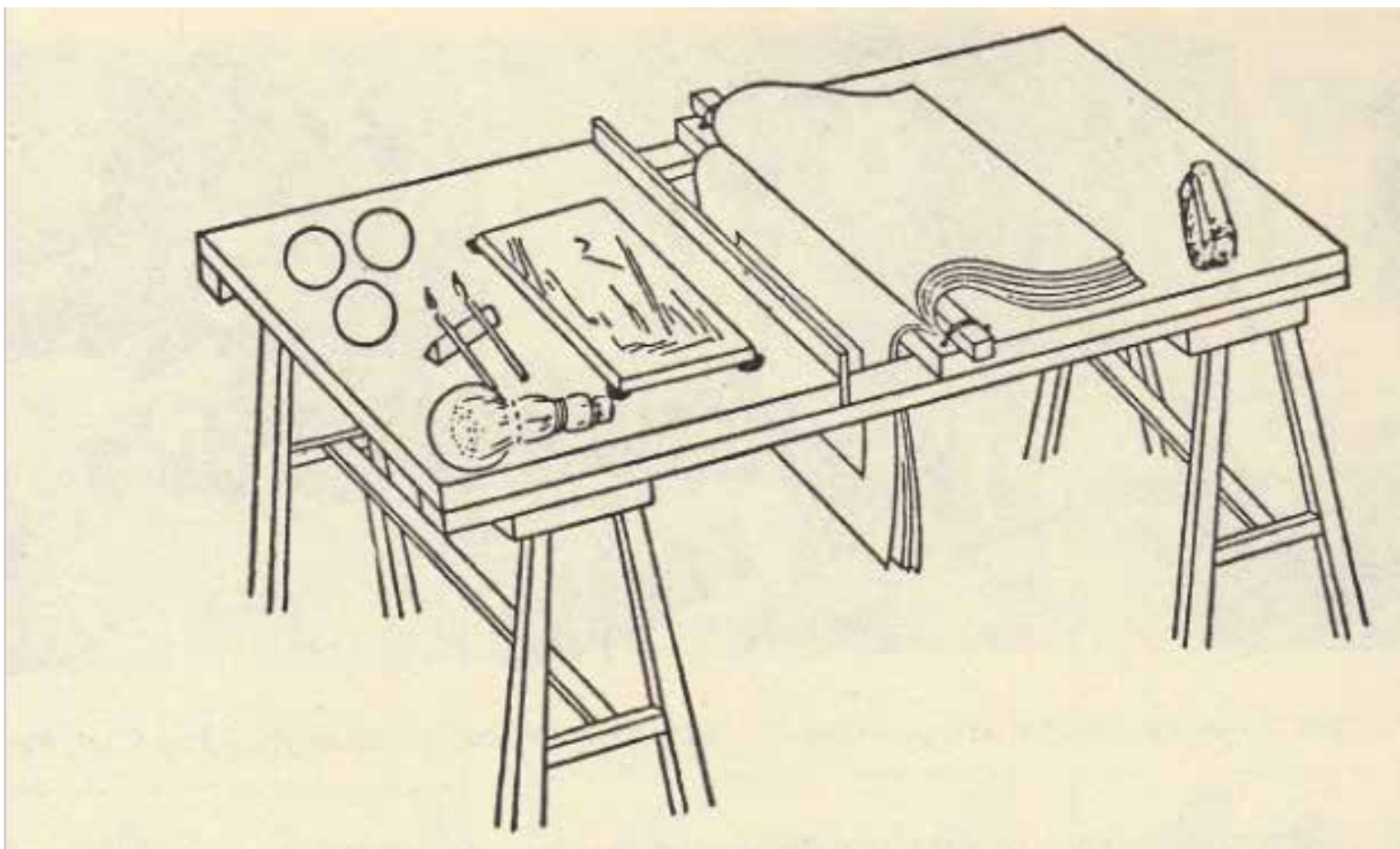
c.1. Wang regolò l'altezza dei suoi caratteri con dei piccoli pezzi di bambù;

le esplicative, dal titolo *Qinding Wuyingdian juzhenban chengshi*.

La stampa cinese tra XIX e XX secolo

Il XIX secolo segnò il netto declino della stampa xilografica in Cina. Nei primi anni dell'Ottocento fu introdotta in Cina dal missionario protestante Robert Morrison (1782-1834) della *London Mis-*

te distrutte. Nel 1843 il missionario britannico Walter Henry Medhurst (1796-1857) spostò la sua tipografia da Batavia a Shanghai e la chiamò *Mohai Book House*. Questa fu la prima agenzia tipografica con caratteri mobili in questa città, cui fece seguito la nascita di numerose altre agenzie tipografiche. Nel 1879 un commerciante di nome Ernest Major (1841-1908) fondò la *Dianshizhai Printing House* per la stampa di libri in cinese. I libri prodotti dalla *Dianshizhai* erano portatili



4

c.2. Sotto i Qing, furono usati dei piccoli pezzi di carta;

d.1. Wang dispose i suoi caratteri su due forme circolari, e due uomini davano i caratteri di cui c'era bisogno;

d.2. Sotto i Qing, i caratteri erano conservati in classificatori.

La cassettera dei caratteri era ordinata secondo una classificazione che seguiva l'ordine dei 12 rami terrestri e pertanto vi erano 12 classificatori. Ciascun classificatore comprendeva 200 cassette; ciascun cassetto 8 compartimenti (fig. 3). In ciascun compartimento era possibile mettere 4 caratteri. Su tutti i cassette si trovava il nome della chiave per numero crescente di tratti. Jin Jian descrisse questo metodo di classificazione in un volume con tavo-

lary Society, un primo set di caratteri cinesi e nel 1814 fu istituita a Malacca una vendita di caratteri tipografici²². Nel 1819 fu stampata la prima edizione della Bibbia in cinese. Alla fine del 1830 l'alta qualità delle pubblicazioni private cominciò a declinare, probabilmente per la flessione dell'economia e per la presenza straniera che portarono alla *Guerra dell'oppio* (1839-1842), seguita dalla ribellione dei Taiping (1851-1864), soppressa nel sangue anche grazie all'aiuto degli inglesi. Durante questa rivolta furono distrutte numerose collezioni bibliografiche e la produzione editoriale subì un arresto per oltre dieci anni. Alla fine di questo lungo periodo, furono ristampate con la tecnica xilografica numerose opere anda-

e popolari, stampati in piccolo formato con bei caratteri e un basso prezzo. Verso la fine del XIX secolo la litografia e la tecnica di stampa occidentale a caratteri mobili cominciarono a competere con successo con la xilografia così che verso la fine della dinastia Qing, il loro impiego fu notevolmente ridotto e incrementato con la ristampa dell'opera di consultazione *Qinding Gujin tushu jicheng*. La casa editrice Shenbaoguan (1884-1949) a Shanghai stampò in piccolo formato un'edizione con i tipi di piombo e un'agenzia ufficiale, la *Zongli Yamen*, pubblicò una ristampa litografica del *Tongwen Shuju* (1895-1898). Queste due ristampe erano rilegate in broccato alla maniera occidentale, così che alla fine del XIX secolo



questa divenne la norma anche in Cina, abbandonando la legatura tradizionale. Il giornalismo, specialmente i giornali illustrati, attraversò una nuova fascia di pubblico, mentre nuovi editori utilizzarono la litografia e la tecnica di stampa occidentale a caratteri mobili, specialmente a Shanghai.²³

All'inizio del XX secolo la *poliautografia*²⁴ fu sostituita completamente dall'utilizzo di macchine tipografiche. Il corso del libro e dell'editoria fu segnato nel 1897 con la fondazione del *ShangwuYimshuguan* (Stampa commerciale) a Shanghai. Infine con l'abolizione della censura imperiale nel 1905, fu incoraggiata la pubblicazione di libri con la tecnica tipografica occidentale, facendo sì che lo *Zhonghua Shuju*, fondato a Shanghai nel 1912, divenisse *leader* nel settore. La prima decade del XX secolo vide la nascita di moderne biblioteche in Cina, come la *Biblioteca universitaria di Pechino*, la *Biblioteca di Nanjing* (Nanchino) e la *Biblioteca nazionale della Cina*.

Sulla stampa a caratteri mobili in Europa

In Europa la prima notizia ufficiale della stampa a caratteri mobili in Cina risale al 1546 quando lo storico italiano Paolo Giovio nella sua opera dedicata a Cosimo de' Medici e riguardante i fatti che vanno dal 1494 al 1544²⁵, esaminando alcuni libri stampati portati da Canton da viaggiatori Portoghesi e donati dal re del Portogallo al Papa, giunse alla conclusione che la stampa fosse nata in Cina, anche se non sappiamo in realtà se il Giovio fosse in grado di distinguere tra una stampa xilografica e una realizzata con caratteri mobili. Un'ulteriore notizia si deve al missionario Matteo Ricci²⁶ che nella sua opera *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societas Iesu...* (*Entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina*) pubblicata la prima volta ad Augsburg nel 1615 e più volte riedita, illustrava l'arte tipografica cinese descrivendo però in modo dettagliato la tecnica xilografica e non quella a caratteri mobili.

La stampa a caratteri mobili in Cina mostra notevoli differenze rispetto a quella inventata o reinventata da Gutenberg, in particolare per quanto riguarda la tecnica d'impressione. In Cina, una

volta composta la forma di stampa sia con caratteri d'argilla sia con caratteri di legno o di metallo, l'impressione avveniva tramite la tecnica del *frottage* (sfregamento) (fig. 4), come illustra anche una xilografia che mostra il processo di stampa al tempo di Wang Chen nel XIV secolo²⁷ (fig. 1). Questa tecnica permetteva di utilizzare caratteri in legno o in terracotta, senza danneggiarli, esercitando una pressione moderata sul piano di stampa. Al contrario Gutenberg ebbe l'idea di utilizzare dei caratteri in lega metallica e per l'operazione di impressione un torchio in legno. Il tedesco illustrò la sua idea a un suo amico, lavorante il legno, tale Conrad Saspach, il quale la tradusse in atto. Il torchio tipografico di Gutenberg, che utilizzava una vite in legno modificata rispetto a quella impiegata per la pigiatura dell'olio e dell'uva, fu sostituita solo nel 1550 da L. Danner con una in rame, ma il torchio tipografico non ebbe sostanziali modifiche fino al XVIII secolo. Questo era una struttura molto complessa che consentiva, tramite l'utilizzo di una leva, di esercitare una notevole pressione sul piano di stampa, circostanza che avrebbe rovinato in maniera irrimediabile sia i caratteri in legno, sia quelli in terracotta, rendendo impossibile la stampa: il Gutenberg pensò invece di utilizzare una lega metallica costituita da piombo, antimonio e piccole quantità di rame, ma le formule variarono spesso nel corso degli anni e da tipografo a tipografo. Non sappiamo in realtà se il tipografo tedesco abbia prima pensato a creare i caratteri mobili in lega metallica e solo poi il torchio come strumento di pressione o al contrario prima il torchio e poi i caratteri mobili metallici.

Come sia nata la stampa a caratteri mobili in Europa è ancora oggi un mistero. Non sappiamo se sia stata influenzata dai caratteri mobili cinesi, o se Gutenberg abbia avuto l'idea dalla tecnica di impressione xilografica. Si spera che in un prossimo futuro le ricerche possano fare luce su questo aspetto della storia della tipografia in Europa.

BIBLIOGRAFIA

- Bloy, C.H. *A story of Printing Ink Balls and Rollers, 1440-1850*. London: Evelyn Adams & Mackay Limited, 1967.
Bussotti, Michela. "Innovazione delle

tecniche di stampa tradizionali in epoca Qing: i caratteri mobili di Zhai Jinsheng". In *Tradizione e innovazione nella civiltà cinese. Atti del VII Convegno nazionale dell'Associazione italiana per gli studi cinesi*. A cura di Chiara Bulfoni. Milano: Angeli, 2002.

Commentale, Christophe. "Les techniques de l'imprimerie à caractères mobile (XI^e-XVIII^e siècle)". *Revue Française d'histoire du livre*, N.S., 1984, pp. 41-56.

Peake, Cyrus H. "The Origin and Development of Printing in China in the light of recent research". In *Gutenberg Jahrbuch*, 1935, pp. 9-17.

Drège, Jean-Pierre. "Les aventures de la typographie et les missionnaires protestants en Chine au XIX^e siècle". *Journal asiatique*, 280, 3-4 (1992):279-305.

Drège, Jean-Pierre. *L'imprimerie chinoise s'est-elle transmise en Occident?* Pékin: École française d'Extrême-Orient. Centre de Pékin, août 2005.

Edgren, J.S. "The History of the Book in China." In *The Oxford Companion to the Book*. Edited by Michael F. Suarez and H.R. Woudhuysen. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Luo, Shubao, edited by. *An Illustrated History of Printing in Ancient China*. Compiled by The Printing Museum of China. Translated by Chan Sin-wai. Hong Kong: City University of Hong Kong Press, 1999.

McMurtrie, Douglas C. *The Book. The Story of Printing & Bookbinding*. Third edition. Oxford: Oxford University Press, 1953.

Ricci, Matteo. *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità della Cina*. Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini. Seconda edizione. Macerata: Quodlibet, 2006.

Rudolph, Richard C. *A Chinese Printing. Translated from the Chinese with notes and introduction by Richard C. Rudolph*. Los Angeles: Ward Ritchie Press, 1954.

Steinberg S.H. *Cinque secoli di stampa*. Terza edizione. Torino: Einaudi, 1962.

The Cambridge Companion to the History of the Book. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Wilkinson, Endymion. *Chinese History. A New Manual. Fifth Edition*. Harvard: Harvard University, 2018.



¹ Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 318.

² McMurtrie, Douglas C. *The Book. The Story of Printing & Bookbinding*. Third edition. Oxford: Oxford University Press, 1953. p. 123.

³ Steinberg S.H. *Cinque secoli di stampa*. Terza edizione. Torino: Einaudi, 1962, pp. 22-26.

⁴ Bloy, C.H. *A story of Printing Ink Balls and Rollers, 1440-1850*. London: Evelyn Adams & Mackay Limited, 1967, pp. 99-100.

⁵ Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing," ... op. cit. p. 318.

⁶ La traduzione italiana dell'opera del Carter nell'edizione del 1955, uscirà a breve presso l'editore Lussografica.

⁷ Cyrus H. Peake. "The Origin and Development of Printing in China in the light of recent research". In *Gutenberg Jahrbuch*, 1935, pp. 9-17.

⁸ Jean-Pierre Drège. *L'imprimerie chinoise s'est-elle transmise en Occident?* Pékin: École française d'Extrême-Orient. Centre de Pékin, août 2005.

⁹ Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing," ... op. cit. pp. 132-383.

¹⁰ Wilkinson, Endymion. *Chinese History. A New Manual. Fifth Edition*. Harvard: Harvard University, 2018, p. 1031.

¹¹ *The Cambridge Companion to the History of the Book*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. X.

¹² Luo, Shubao, edited by. *An Illustrated History of Printing in Ancient China*. Compiled by The Printing Museum of China. Translated by Chan Sin-wai. Hong Kong: City University of Hong Kong Press, 1999, 104-105; Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing," ... op. cit. pp. 201-202.

¹³ Wilkinson, Endymion. *Chinese History*, op. cit, p. 1031.

¹⁴ Edgren, J.S. "The History of the Book in China." In *The Oxford Companion to the Book*. Edited by Michael F. Suarez and H.R. Woudhuysen. Oxford: Oxford University Press, 2010, 1:40.

¹⁵ Commentale, Christophe. "Les techniques de l'imprimerie à caractères mobile (XI^e-XVIII^e siècle)". *Revue Française d'histoire du livre*, N.S., 1984, pp. 42-43; Luo, Shubao, *An Illustrated History of Printing in Ancient China...* op. cit. pp. 107-108; Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing," ... op. cit. pp. 206-208.

¹⁶ Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing," ... op. cit. p. 207, fig. 1142.

¹⁷ Rudolph, Richard C. *A Chinese Printing. Translated from the Chinese with notes and introduction by Richard C. Rudolph*. Los Angeles: Ward Ritchie Press, 1954.

¹⁸ Luo, Shubao, *An Illustrated History of Printing in Ancient China...* op. cit. p. 109.

¹⁹ Bussotti, Michela. "Innovazione delle tecniche di stampa tradizionali in epoca Qing: i caratteri mobili di Zhai Jinsheng". In: *Tradizione e innovazione nella civiltà cinese. Atti del VII Convegno nazionale dell'Associazione italiana per gli studi cinesi*. A cura di Chiara Bulfoni. Milano: Angeli, 2002, 240-247.

²⁰ Commentale, Christophe. *Les techniques de l'imprimerie à caractères mobile*, op. cit., p. 45.

²¹ Wilkinson, Endymion. *Chinese History*, op. cit, pp. 1069-1078.

²² Drège, Jean-Pierre. "Les aventures de la typographie et les missionnaires protestants en Chine au XIX^e siècle". *Journal asiatique*, 280, 3-4 (1992):279-305.

²³ Wilkinson, Endymion. *Chinese History*, op. cit, pp. 1037.

²⁴ Nome dato nei primi tempi in Inghilterra, alla *litografia* (poliautography).

²⁵ *Historiarum sui temporis...* Venetiis, M. Bosellus, 1556.

²⁶ Ricci, Matteo. *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità della Cina*. Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini. Seconda edizione. Macerata: Quodlibet, 2006, pp. 21-22.

²⁷ Tsien Tsuen-Hsuin. "Paper and printing," ... op. cit. p. 207, fig. 1142.



a cura di Antonino Lo Nardo

Ahn Jae-won, La traduzione latina del giusto mezzo di Prospero Intorcetta.

Seoul: Nonhyung Publishing Company 2020. Won 35.000
469 p.; ISBN number: 978-89-6357-239-0

Lo studioso di letteratura classica Ahn Jae-won, della Seoul National University, legge e commenta la traduzione di Prospero Intorcetta, un missionario gesuita.

La traduzione latina dei classici confuciani rivela l'impatto dell'illuminismo occidentale.

Un'edizione critica con traduzione coreana e commenti della traduzione latina di Chum Yum (De medio sempiterno) [Zhong yong 中庸] di Prospero Intorcetta. Il manoscritto del testo è conservato in BnF, latino 6277, segg. 65-264. A fini comparativi, include anche la traduzione latina di Zhong yong di Michele Ruggieri basata sull'edizione di M. Ferrero. L'autore indica anche i testi che Philippe Couplet ha ommesso dal manoscritto di Intorcetta per la pubblicazione in *Confucius Sinarum Philosophus*.

FRANCESCO ARMETTA (a cura di), *Dal Seminarium Clericorum alla Facoltà Teologica di Sicilia*, Facoltà Teologica di Sicilia, 2020, 140, s.i.p.

«Questa pubblicazione ricostruisce la memoria storica della Facoltà Teologica - opera per lo più di docenti della stessa istituzione, che in essa hanno rivestito o rivestono particolari ruoli - ci offre un potenziale di risorse, in quanto ci inserisce nel solco dei tanti protagonisti e ci unisce allo spirito che ha animato la loro opera. Accompagnarsi a loro, cercare insieme lo spirito che ha animato le loro azioni, le loro produzioni artistiche e le stesse pietre dell'edificio, dà senso all'identità della Facoltà Teologica, ne rinnova la vitalità e ne accresce la sapienza di vita» (dalla *Presentazione del Prof. don Francesco Lomanto*).

LUIGI BRESSAN, *Hangzhou revealed to the West. From Marco Polo to Martino Martini*, Centro Studi Martino Martini, 2014, 170, € 18,00. Volume in due versioni, inglese e cinese, di S.E. Mons. Luigi Bressan, Vescovo emerito di Trento, che tratta della presenza di visitatori occidentali - da Marco Polo a Martino Martini - ad Hangzhou, città che è stata capitale imperiale (a pag. 67 cita Prospero Intorcetta). L'illustre prelado ha in corso la preparazione di una versione ampliata in italiano.

FLAVIA MARCACCI, *Cieli in contraddizione. Giovanni Battista Riccioli e il terzo sistema del mondo*, Aguaplano, 2018, 257, € 20,00.

«Il gesuita Riccioli legge e corregge lo stimatissimo Keplero, colui che a sua volta aveva letto e corretto Tycho Brahe. È polemico con Copernico, molto critico di Tolomeo, convinto sostenitore dell'importanza dei dati empirici e delle prove fisiche in astronomia. [...] e ci consegna un utile passe-partout per indagare l'altra Rivoluzione scientifica: non quella degli scienziati temerari ma quella degli scienziati perplessi, poco amati e molto competenti, armati di argomenti calzanti e meritevoli di considerazione». (Dalla *'quarta di copertina'*).

CARLO MARIA MARTINI, *La scuola della parola*, a cura di G. Forcesi e M. Teani. Prefazione di G. Ravasi, Bompiani, 2018, 919, € 25,00.

La Scuola della parola è il quarto volume dell'Opera Omnia del Cardinale Carlo M. Martini, la cui pubblicazione è stata avviata da Bompiani nel 2015 con *Le cattedre dei non credenti*, seguito nel 2016 da *I Vangeli* e nel 2017 da *Giustizia, etica e politica nella città*.

CLAUDIO MODENA (a cura di), *Prediche agli uomini di governo di Antonio Vieira*. Con una Omelia di Sua Santità Papa Francesco. Presentazione di Giorgio La Pira, Palombi Editore, 2017, 230, € 15,00.

«Ecco il problema! Esso può ancora essere posto in questi termini: supponiamo (come è vero) che Cristo sia risorto, che siano, perciò, vere (come lo sono) ed efficaci le Sue parole "Sarò con voi tutti i giorni sino alla consumazione dei secoli"; supponiamo (come è vero) che lo Spirito Santo, a Pentecoste, abbia fondato la Chiesa, lanciandola nella direzione del monte intiero (per tutti i secoli e per tutte le nazioni). E allora, la storia politica non è condizionata da questa presenza di Cristo e della Chiesa? Non è sottoposta al disegno misterioso, ma effettivo che Cristo persegue nel mondo?» (Dalla *Presentazione di Giorgio La Pira*).

STÉPHANE OPPES, *Le memorie di fra' Gabriele M. Allegra ofm il "san Girolamo" della Cina*, Libreria Editrice Vaticana 2004, 211, € 13,00.

«**Gabriele M. Allegra (1907-1976), frate minore della provincia del SS. Nome di Gesù di Sicilia, è autore della prima traduzione cattolica della Bibbia in cinese. Impegnato per un trentennio nella traduzione dai testi originali, prima da solo e poi con la Studio Biblico Francescano Cinese, fondato a Pechino nel '45, fra' Gabriele ci tramanda in 5 quaderni le vicende di tale fatica, non senza lodare Dio per quanto ha operato.**» (Dalla *'quarta di copertina'*).

ANDERS RYDELL, *Ladri di libri. Il saccheggio nazista delle biblioteche d'Europa*, Quattro D, 2020, 442, € 24,00.

«Negli anni della Seconda Guerra Mondiale è stato pianificato e condotto a termine il più colossale furto di libri nella storia del genere umano. Il bersaglio di quella razzia erano gli avversari ideologici del movimento nazista: ebrei, comunisti, massoni, cattolici, dissidenti, popoli slavi». (Dalla *'quarta di copertina'*).

DOMENICO TARDINI, *Diario di un cardinale (1936-1944). La Chiesa negli anni delle ideologie nazifascista e comunista*. A cura di Sergio Pagano, San Paolo, 2020, 244, € 20,00.

«Il Diario del cardinale Domenico Tardini (1888-1961), relativo agli anni 1936-1944, è un documento singolare, immediato, composto sulla scorta di appunti personali e d'ufficio del celebre prelado romano. Tardini fu Sostituto della Segreteria di Stato dal 1935 ed è un testimone d'eccezione della politica vaticana negli anni dei regimi fascista e nazista e della Seconda guerra mondiale. I temi, dipinti a vive pennellate (e con accenti anche ironici) sono molto ricchi: gli ultimi anni e la malattia di Pio XI (compresi i retroscena dei coraggiosi pronunciamenti contro il nazismo); il celebre ultimo discorso del papa del 1939, mai pronunciato; i rapporti di speranze e delusioni di papa Ratti con Mussolini e il fascismo; il Concordato con l'Italia del 1929; la valutazione e reazione della Chiesa alle leggi razziali; notizie sui primi anni del controverso pontificato di Pio XII; la Seconda guerra mondiale vista dal Vaticano; i bombardamenti di Roma del 1943 e "Roma città aperta"; la liberazione e i rapporti con gli Alleati». (Dalla *'quarta di copertina'*).

VALERIA VIOLA, RINO LA DELFA, COSIMO SCORDATO (a cura di), *La "sovrabbondanza" nel Barocco*. Atti del convegno tenutosi a Palermo il 22 Giugno 2018 presso la Facoltà Teologica "San Giovanni Evangelista". Facoltà Teologica di Sicilia - Euno Edizioni 2019, 309, € 25,00. «La specificità teologica (e interdisciplinare) del Simposio si intravede dal titolo; esso vuole indagare il senso della 'sovrabbondanza' nell'orizzonte ampio (e problematico) del dibattito sulla grazia, prendendo spunto dall'affermazione paolina di Romani 5,20: "Dove ha abbondato il peccato ivi ha sovrabbondato la grazia". Il Simposio dà spazio alle sollecitazioni del dibattito teologico sulla grazia tra le istanze della Riforma protestante e quelle della Riforma cattolica». (Dalla *Introduzione dei curatori*).

