intorcettiana

Semestrale Anno III - Numero 6 - Lugio-Dicembre 2021 - ISNN 2612-713X

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

Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X
Anno III- N.6 luglio-dicembre 2021
Codice Fiscale: 01131970863 - P.IVA: 01271020867

Registrazione al Tribunale di Enna
No. 02 del 12/11/2018
Iscrizione REA:EN-416992 -Editoria

Direzione e Redazione
Via Walther Leopold, 6 - 94015 Piazza Armerina

Telefono/Fax
0935681840
Indirizzo e-mail
portogallo@fondazioneintorcetta.info
http://www.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, Giuseppe Accascina, Paolo Centonze,
Antonino Lo Nardo, Armando Alessandro Turturici,

Grafica e impaginazione
Antonella Granata

Stampa
Edizioni Lussografica
Via Luigi Greco 19-21 - 93100 Caltanissetta
dicembre 2021

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

Il semestrale "INTORCETTIANA"
è ideato, promosso, curato, finanziato da Giuseppe Portogallo

In copertina
La città di Hangzhou accoglie il busto di Prospero Intorcetta.
Unione tangibile tra l'occidente ed il lontano oriente 3 novembre 2016

Sommario

2 **Editoriale**
di Giuseppe Portogallo

4 **Gli arazzi di Marsala, passato, presente e futuro**
di Giuseppe Scuderi

10 **Hanno contribuito a questo numero**

12 **Gli oracoli cinesi**
di Giorgio Verola

16 **Per la cronaca: l'esilio di Canton dei missionari (1666-1671) del gesuita polacco Szpot Dunin**
di Thierry Meynard (a cura di Antonino Lo Nardo)

28 **Mediare cristianesimo e scolasticismo nella "Resposta breve" di Longobardo**
di Daniel Canaris (a cura di Antonino Lo Nardo)

42 **Vita di Girolamo Gravina**
di Noël Golvers (a cura di Antonino Lo Nardo)

48 **Alcune meraviglie europee presentate ai cinesi da Giulio Alleni**
di Lu Huizhong

52 **Disavventure e calamità di navi e viaggiatori europei nell'Asia orientale**
di Adolfo Tamburello

58 **Curiosità astronomiche fra identità occidentale e adattamento alla Cina**
di Antonino Lo Nardo

64 **Religioni ac bonis artibus. Breve storia del collegio Argento di Lecce**
di Paolo Vincenti

70 **Sabatino de Ursis S.J., sulla via dei libri, nella Cina dei Ming**
di Francesco Frisullo e Paolo Vincenti

74 **Esercizi spirituali nella via ordinaria (E.V.O.) per cercare e trovare Dio nel quotidiano**
di Angela Caruso

80 **Segnalazioni bibliografiche**
a cura di Antonino Lo Nardo

Editoriale

di Giuseppe Portogallo

Il mondo si divide tra Persone che realizzano le cose e
Persone che ne prendono il merito.
Cerca, se puoi, di appartenere al primo gruppo.
C'è molta meno concorrenza.

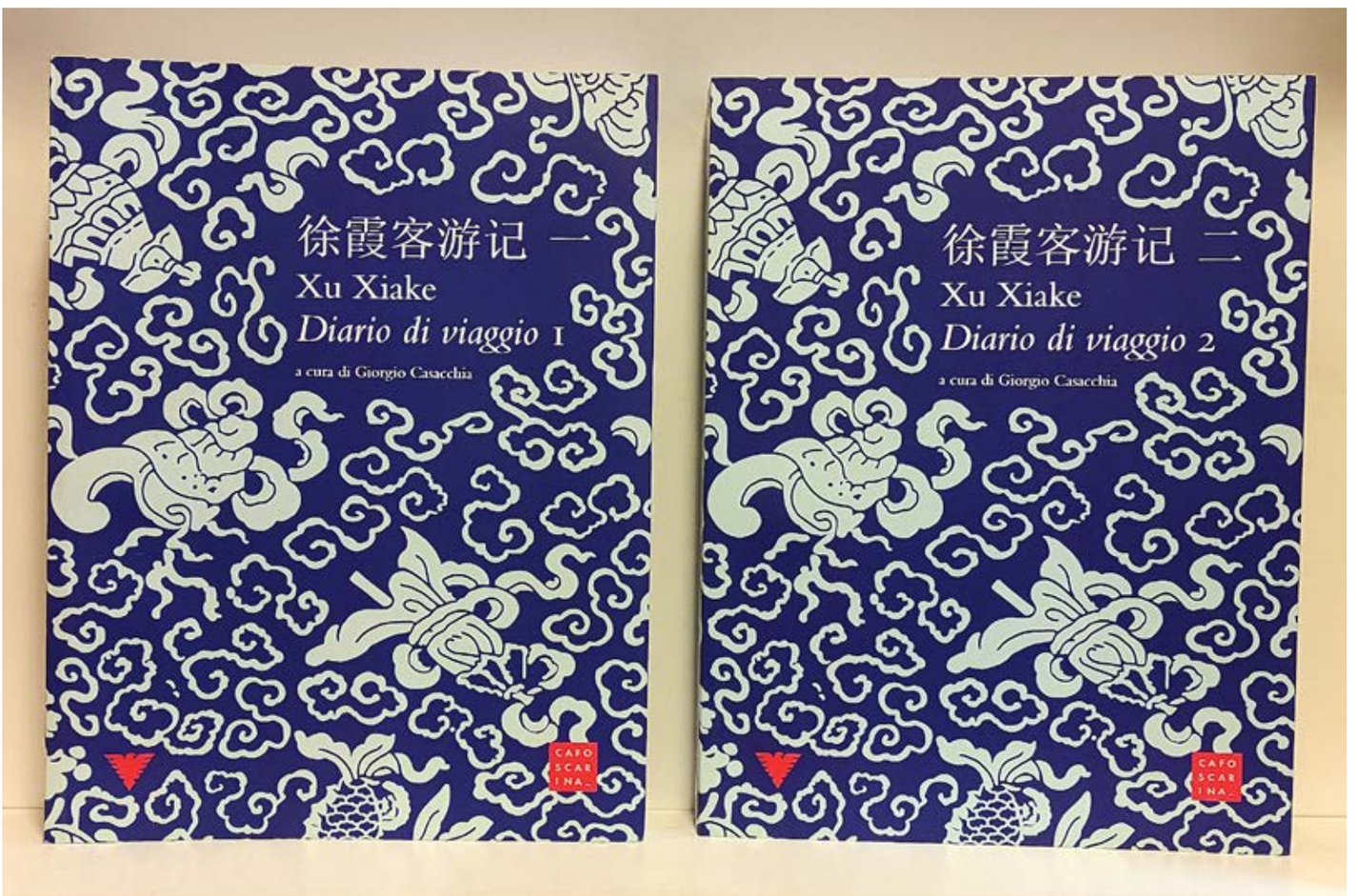
Dwight Morrow

Cari Amici Intorcettiani,

P. Prospero Intorcetta S.J. arriva in Cina nel 1660 mentre si completava il passaggio dalla Dinastia Ming alla Dinastia Qing.

Al fine di far conoscere il contesto cinese dell'epoca ci pregiamo presentarvi il diario di Xu Xiake, opera di un grande viaggiatore, geografo, storico, letterato cinese di epoca Ming, un grande classico della letteratura cinese ancora misconosciuto fuori della Cina.

Il prof. Giorgio Casacchia ha tradotto l'opera in italiano in un'edizione in due volumi col testo cinese a fronte, pubblicata a Venezia, in una coedizione sinoitaliana fra la Cafoscarina e la Casa Editrice dell'Università del Zhejiang; di seguito una scheda dell'opera.



Xu Xiake (1587-1641)
Diario di Viaggio
di Giorgio Casacchia

La Cina dei Ming (1368-1644) ha visto uno dei periodi più fulgidi della civiltà cinese. Nel vasto impero pullulavano grandi e floride città ben collegato da strade e canali, si sviluppava una prospera agricoltura e vivaci commerci e si videro i prodromi dell'economia di mercato, grazie a quasi tre secoli di pace relativa. I Ming s'espansero anche all'estero e fu inviata più volte una grande flotta, che lambì le coste dell'Africa. A un periodo felice in politica ed economia s'affiancò una vita intellettuale vivace e curiosa, che vide la nascita della grande letteratura vernacolare e lo sviluppo del teatro, oltre al continuo fiorire delle branche tradizionali del sapere, la filosofia, la letteratura classica, la filologia. In particolare, fu durante i Ming che s'avviarono proficui contatti anche con l'Europa, grazie alla presenza nell'impero di un gran numero di attivi missionari provenienti dai paesi cattolici, dotti nelle scienze e nelle lettere, che intrecciarono feconde relazioni con i sapienti cinesi, introducendo il cristianesimo in Cina e il confucianesimo in Europa, oltre che progredendo in scienze quali la matematica e l'astronomia.

Questo quadro animato fu capace di contenere anche l'eccezionalità, un esempio fulgido della quale è un grande intellettuale, uno dei più grandi viaggiatori cinesi mai vissuti, che percorse in lungo e in largo, in portantina, in battello, a cavallo, ma soprattutto a piedi, il grande impero ininterrottamente per trent'anni di fila, a parte le poche soste per ritemprare le forze: Xu Xiake. In anni e anni di spostamenti ascese sui monti dello Shandong, del Zhejiang, dell'Anhui, del Fujian, dello Shanxi e di altre regioni ancora, si spinse nelle grotte, risalì fiumi, torrenti e cascate, costantemente alla ricerca della natura più estrema e distante dagli insediamenti umani, i picchi, le scarpate, le caverne. La fase dal 1636 alla morte vide i viaggi più impegnativi, allorché si spinse nelle regioni semiselvagge della Cina sudorientale, non arrivando in Tibet solo per le difficoltà insuperabili del viaggio ma sconfinando negli odierni Vietnam e Birmania. S'imbatte spesso in briganti, soldati sbandati, truffatori, oltre che fiere pericolose come le tigri, ma riuscì sempre a scampare la morte, pur perdendo occasionalmente il bagaglio o restando ferito.

Al viaggio s'accompagnò quotidianamente la scrittura: Xu redasse uno straripante diario di oltre mezzo milione di parole (la *Bibbia* ne ha settecentomila, la *Commedia* di Dante centomila), senza quasi mai saltare un giorno, scrivendolo pressoché ogni sera al termine della tappa, nelle condizioni più varie, dal comodo studio di un qualche ospitale notabile locale al fumoso tugurio di un contadino all'austera cella di un anacoreta. Se è vero che la letteratura odeporica ha sempre avuto nella Cina imperiale una grande tradizione, è vero anche che Xu Xiake l'espanse incredibilmente, dalle poche pagine raffinate su una gita al lago o un'escursione al tempio sul monte, a una sterminata e straripante narrazione di luoghi, strade, canali, stazioni di posta, paesi, città, climi, alimenti, bevande, con costanti notazioni di botanica, zoologia, storia locale, religione, usi e costumi, gastronomia, medicina, redatte in un cinese letterario elegante e stringato, che fanno del suo *Diario* uno del classici della letteratura cinese, oltre che un immenso deposito di notizie minute su una gran gamma di aspetti della Cina del tempo.

Il testo era noto finora in Europa solo per alcune parziali traduzioni in francese e in inglese (e una ritraduzione in italiano dal francese). Per dargli una veste più consona al suo *status* di grande classico, è stata pubblicata l'anno scorso l'edizione italiana, in due volumi di 1.853 pagine in totale. Frutto di una coedizione fra la Casa Editrice dell'Università del Zhejiang, di Hangzhou, e della Cafoscarina di Venezia, l'opera è bilingue, con il testo cinese intersecato con quello italiano paragrafo per paragrafo, nella convinzione che le edizioni dei classici richiedano il testo originale (anche se in una lingua a torto considerata ancora esotica, il cinese, mentre è già lingua di scambio in varie aree del globo e promette di affiancarsi presto al *globish*), migliaia di note e centinaia di illustrazioni. La sua lettura potrà verosimilmente far apprezzare meglio gli antecedenti della civiltà cinese attuale, ma anche fornire elementi utili a collocare meglio retroterra e condizioni della poderosa opera missionaria coeva.

Gli arazzi di Marsala, passato, presente, futuro

di Giuseppe Scuderi

La presenza in Sicilia di prestigiosi arazzi di produzione fiamminga è un argomento sicuramente "affascinante"; sia per la maestosità delle opere, la cui complessità realizzativa suscita immediata ammirazione, sia per le vicende legate alla loro genesi e al loro arrivo nella nostra isola. E i più noti sono sicuramente la serie delle "Storie di Enea" conservata a Palermo nella Villa Whitaker a Malfitano, e gli "otto pezzi che narrano episodi della Guerra romano-giudaica" della Chiesa Madre di Marsala.

La prima serie fu acquistata a Roma, sul finire dell'Ottocento, dal noto industriale-archeologo Giuseppe Whitaker per la nuova residenza familiare, per il "Salone della musica" e per la scala tra il piano di rappresentanza e quello privato. Per la paternità di questa serie il Forti Grazzini (1984) pensa che si tratti di uno dei "seguaci più diretti di Michiel Coxcie, situabile in un circoscritto contesto storico-artistico intorno alla metà dei XVI secolo, che si distingue per un notevole vigore espressivo, per il gusto di rappresentare figure ammantate entro mossi panneggi e tessuti agitati nell'aria".[1]

Per la seconda, la storia recente inizia con Raffaello Delogu[2], che nel "consegnare" l'allora Soprintendenza alle Gallerie della Sicilia al suo successore, Vincenzo Scuderi, affida anche il compito di continuare l'iter per il restauro degli arazzi, definendola una "impresa secolare".

Nel 1979 si completa questo primo restauro della serie[3], condotto presso il "Laboratorio artigiano di restauro tessuti di Enrico Faccioli" di Firenze. Nel 1980 il Lions Club di Marsala editò la pubblicazione "Gli Arazzi Fiamminghi della Chiesa Madre"[4] (a cui rimandiamo per ogni approfondimento), che mirava soprattutto "alla divulgazione ed alla interpretazione scientifica di un patrimonio che, finora, è rimasto nascosto anche se ben custodito dalle amorevoli cure di Mons. Andrea Linares, Arciprete di Marsala". Dello stesso anno è il fondamentale articolo (*Pedro Campana dopo Siviglia: arazzi e altri inediti*, in Bollettino d'Arte, 8/1980) della studiosa belga Nicole Dacos (Bruxelles 1938 - Roma 2014) che agli arazzi marsalesi ha dedicato attenzioni e approfondimenti.

A questo punto possiamo iniziare l'analisi delle opere, con il loro "passato".

La serie è anche indicata come "Storie di Vespasiano e del figlio Tito" o "della distruzione di Gerusalemme". Gli episodi di cui ci danno notizia Tacito e Giuseppe Flavio[5] rappresentano:

1) *Giuseppe Flavio, difensore di Giotapada, esce dalla grotta dove si era rifugiato dopo la caduta della città ad opera di Vespasiano* 2) *Agrippa, re di Tiberiade perora la causa della città minacciata di distruzione, davanti a Vespasiano* 3) *Vespasiano è indotto ad accettare la nomina a imperatore decretatagli dai soldati alla morte di Nerone* 4) *Vespasiano imperatore riceve l'omaggio di un re siro* 5) *Vespasiano fa liberare Giuseppe Flavio dalle catene* 6) *Combattimento tra il giudeo Gionata e il romano Prisco* 7) *Il sacerdote Gesù di Nabuth offre a Tito, figlio di Vespasiano due candelieri e il libro sacro per la ripresa del culto nel Tempio di Gerusalemme* 8) *Tito offre un sacrificio a Javeh, dio dei Giudei.*

Una larga bordura che si ripete identica in tutti gli otto arazzi inquadra ed arricchisce le scene con la vivace ornamentazione di ghirlande, vasi e festoni di frutta intramezzati da figure umane (*Apollo citaredo e giovani portatrici di anfore*) sui lati verticali e da una scena di sacrificio al centro di quelli orizzontali (celebrante ed offerenti, uguali dappertutto).

Scrive Vincenzo Scuderi che gli arazzi sono "tessuti ad alto liccio (cioè ad ordito verticale), su ordito di lana con tramatura di lana e seta, sei fili per centimetro, la tecnica più avanzata e diffusa in quella che può dirsi l'età d'oro dell'arazzeria fiamminga, il pieno XVI secolo. Lungo il bordo inferiore le iniziali B.B. e, in quello verticale, una C e una T sovrapposte; corrispondenti, le prime, alla città e regione d'origine (Bruxelles-Brabant), le seconde assai probabilmente all'arazziere Cornelius T'seraets, un tessitore e commerciante di Bruxelles, che aveva 41 anni nel 1598 che operò lungamente per la corte di Spagna, parente del più famoso Iacob; questi, nato nel 1535, dal 1587 portava il titolo di arazziere della maestà di Spagna."

Gli arazzi giunsero alla Chiesa Madre di Marsala nel 1589, donati dall'Arcivescovo di Messina, il marsalese Mons. Antonio Lombardo, già Arciprete di Marsala. Tra il 1550 e il '60, per la sua abilità diplomatica il Lombardo fu mandato dal Vescovo di Mazara Mons. Lomellino a corte, per perorare l'esenzione da tasse applicate o che si volevano applicare alla Curia Vescovile; ottenendone non solo il risultato sperato ma anche la nomina a Cappellano di corte, dove di sicuro ebbe ad avere una certa influenza negli affari dello stato spagnolo in quell'importante e turbinoso periodo. Dopo una presenza a Marsala nel 1560 e un breve ritorno in Spagna, dal '63 il Lombardo diverrà prima Abate di Gesso (Messina), poi Vescovo di Mazara, quindi di Agrigento e infine Arcivescovo di Messina.

Le minuziose ricerche dell'amico Dott. Antonino Lo Nardo ci consentono di delineare ancor più sia la figura del prelato sia la donazione degli Arazzi. Mons. Lombardo, con tutta probabilità, ebbe occasione di conoscere la Compagnia di Gesù nel corso dei suoi soggiorni in Spagna: nell'Epistolario di Ignazio di Loyola si conservano infatti diverse lettere da lui scambiate con Filippo II. Nominato nel 1585 arcivescovo metropolita di Messina

avrà ancor più apprezzato l'operato dei Gesuiti nel 1588 nel corso del Sinodo da lui convocato (*Constitutiones Synodales Illustriss.mi et Rever.mi Domini D. Antonii Lombardo Archiepiscopi Messanen. in diocesana synodo promulgata die XVII mens. Augusti MDLXXXVHI, Messanae, MDXCI*). Certamente convinto della qualità dell'insegnamento dei Gesuiti, l'arcivescovo decise di donare una cifra consistente per la fondazione del collegio gesuitico a Marsala, sua città natale. E ciò avveniva nel 1589, insieme alla donazione degli arazzi alla Chiesa Madre, e nel cui atto contemplava una sola deroga al divieto di uscita dei manufatti da quella chiesa: il giorno dell'Epifania potevano essere esposti nella chiesa gesuitica, intitolata a Santo Stefano. Mentre è certo che Mons. Lombardo sia morto a Messina, permane il dubbio sull'anno; alcune fonti indicano il 13 settembre 1597 mentre l'Aguilera indica il 1593. Negli archivi si conserva però il verbale originale della ricognizione della salma di Mons. Lombardo, avvenuta in Messina l'11 giugno 1596, quando la salma si esumava dalla locale Chiesa di Santa Croce per essere trasportata e tumulata nella chiesa madre di Marsala; dove nel mausoleo nella cappella della Purificazione di Maria SS. è incisa - come data di morte - l'11 settembre 1595.

Conosciamo, dunque, il momento preciso dell'arrivo a Marsala e la provenienza immediata degli arazzi; e possiamo anche fare credito alla tradizione che li vuole donati al Vescovo dalla Corte spagnola - interessata, ovviamente, anche dopo Lepanto, ad autorevoli appoggi socio-politici e religiosi nel Mediterraneo - all'atto della sua investitura messinese (1584). Quale altra committenza, del resto, se non regale, potrebbe immaginarsi per la ricchezza fisica e la nobiltà artistica di un tale arredo?

Attingiamo sempre allo scritto di Vincenzo Scuderi per qualche cenno a quello che definisce il "*Linguaggio specifico" degli arazzi.*

Per tipologia manifatturiera, soggetti e linguaggio, gli arazzi marsalesi ci riportano alla produzione fiamminga del Cinquecento, nel suo filone forse più caratteristico e certamente più noto: quello di ispirazione italianizzante, che muove dalla eccezionale tessitura degli *Atti degli Apostoli* di Raffaello da parte del Van Aelst (1515) e giunge sino ai pur rilevanti De Kempeneer (1563-80) e Van Aesloot; per sfociare e concludersi, in tutt'altro registro stilistico e cioé "in barocco", in Rubens, grande anche come cartonista (*Storie di Costantino il Grande, Apoteosi della Eucarestia, Vita di Achille*, ecc...). Tra questi estremi vi sono le serie famose di Giulio Romano (*Storie di Scipione* al Louvre), Barend Van Orley (*Battaglia di Tunisi, Cacce di Massimiliano, Storie di Giosuè, Storie di San Paolo, Sette peccati capitali*), Lancelot Blondel (*Storie di San Paolo, Vita della Madonna*), Michel Coxie (*Storie dei primi uomini, Vita di Mosè*, ecc.) J. C. Vermeyen (*Impresa di Tunisi, Vertunno e Pomona*) e vari altri. La maggiore stima la gode, tra questi, il Van Orley, per la sua ricca e

Fig. 1 - Combattimento di Gionata (part.)

Fig. 2 - Giuseppe Flavio esce dalla grotta

1

2

3

4

5

6

intensa personalità e per la sua profonda adesione al gusto italiano, con particolare riferimento a Raffaello e a Giulio Romano; suoi allievi e continuatori furono soprattutto il Coecke e il De Coxie.

Per quanto di relativo valore ai fini individuativi del linguaggio, indubbiamente utile può essere la conoscenza di ogni altra "serie" dello stesso soggetto - Vespasiano e Tito, o Guerra giudaica o "di Gerusalemme" - uscita dalle officine brussellesi. "Monumentalità fisica come grandezza dei personaggi, fervida vitalità ed espressione somatica dei contenuti socio religiosi, larghezza e unità compositiva su solide basi di naturalismo prospettico, accurato studio e ricerca di eleganza nei movimenti delle figure, negli andamenti ed intrecci della linea e del colore; minuta e scrupolosa attenzione al particolare, certamente di origine fiamminga, così come la tipologia del paesaggio, ampio e luminoso, con prevalenza di monti ed alberi; colori ricercati, vividi e cangianti (ma non smaglianti) con prevalenza di rossi-granata e azzurri nelle vesti, verdi e gialli nelle piante e nel terreno, azzurri montanini e bianchi accesi; questi, sostanzialmente, i mezzi del nostro pittore-cartonista, per esprimere il proprio credo morale, la propria cultura figurativa e il proprio ideale poetico. Ispirazione e forme michelangiolesche, poi, si colgono facilmente nelle dimensioni muscolose, nelle pose e negli atteggiamenti statici o dinamici di molte figure".

Per meglio intendere ideali e interessi è opportuno ricordare la tempèrie politica e religiosa in cui nascevano gli arazzi: la Controriforma da un lato, il pietismo della corte spagnola sotto Filippo II dall'altro e le lotte (probabilmente in atto mentre gli arazzi si tessevano) per l'indipendenza dei Paesi Bassi dall'altro ancora. Non è da escludersi proprio per quest'ultimo aspetto e in relazione alla sicura nazionalità fiamminga dell'autore, un'eco di vera e propria passione politico-civile nell'intensa vitalità con cui sono narrati i fatti della ribellione e difesa ebraica contro i romani ed è delineato il personaggio di Giuseppe Flavio, di maestà superiore allo stesso imperatore romano e di ogni altro personaggio.

Assieme alle intensità del racconto delle fonti storico-letterarie (Tacito e Giuseppe Flavio), il riferimento era ovviamente l'altezza anche morale dei classici italiani, Raffaello e Michelangelo in primis: a Raffaello e, in particolare, alle ultime Stanze e alle Logge si possono considerare infatti ispirate talune soluzioni compositive, come quella di Vespa-

siano davanti la tenda, che ascolta Agrippa, re di Tiberiade; e l'altra di Vespasiano in trono che fa liberare Giuseppe Flavio dalle catene.

Ispirazione e forme michelangiolesche si colgono nelle dimensioni muscolose, nelle pose e negli atteggiamenti statici ma sempre potenzialmente dinamici di molte figure, specie tra le più rilevanti ai fini del soggetto. Da Giuseppe Flavio, combattente fervido della causa giudaica, che esce dalla grotta, nel primo arazzo; a tutti sovrastante nell'erculea statura e volgendo gli occhi al cielo, a simboleggiare, quasi novello Mosè, grandezza e fede del popolo ebraico; al solenne Vespasiano, al nerboruto centurione che gli sta accanto e al Sommo Sacerdote, ancora più austero nella sua età e barba veneranda, della scena del Tributo dei candelieri e dei libri sacri, nel settimo arazzo.

Nè si possono tacere, sempre nella stessa ispirazione michelangiolesca, i combattenti Gionata e Prisco del duello romano-giudaico; o i Seniori che incoronano Vespasiano dopo la morte di Nerone; o l'altro Sommo sacerdote, che celebra il sacrificio su di un altare all'aperto, davanti al braciere acceso e con Vespasiano orante.

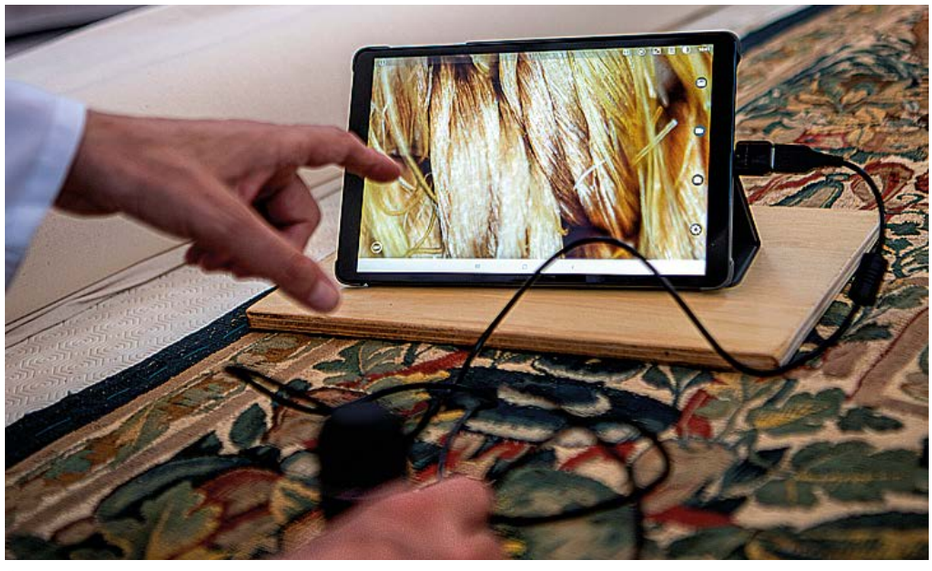
Una scena di sacrificio con braciere acceso e figure intorno accompagna l'intera serie degli arazzi, ripetendosi due volte per ciascuno di essi, al centro della bordura orizzontale, sia in basso che in alto. Un simbolo di quella fede che aveva motivato la ribellione di Giuseppe Flavio, con la cui vittoria (la ricostruzione del tempio di Gerusalemme) si concludeva la vicenda narrata dagli arazzi e che si può considerare il filo conduttore degli stessi.

Infine, un altro particolare ci porta al mondo "rinascimentale" ancor più che "manieristico" quale fonte di ispirazione dell'autore: gli accessori guerreschi o di arredo liturgico che si possono vedere specie nel quarto, quinto e ottavo arazzo, forzieri, elmi, loriche, vasi, ecc. che sembrano usciti da uno scavo archeologico o dai compiaciuti disegni di un "cercatore di tesori" antichi.

Ma torniamo, a questo punto, al "presente".

Nel 1982 così scriveva così Mons. Andrea Linares[6]: "Per secoli gli arazzi sono stati mal esposti o chiusi e in condizioni non solo di non svolgere quasi funzione alcuna ma addirittura di deteriorarsi e perdersi. Una moderna presa di coscienza del loro valore ed interesse socio-culturale ha fatto sì che la comunità abbia

7



8

speso, come si è detto, energie e somme consistenti per recuperarli al patrimonio e all'alimento morale della comunità stessa". Aggiungendo che "dopo tanti stenti, per l'interesse del Dott. Delogu e del prof. Scuderi se ne è ottenuto il restauro e un primo finanziamento, poi stornato, per un Museo progettato con *intelletto d'amore* dall'insigne museologo prof. Franco Minissi, collaborato in questo dall'ingegnere Luigi Giustolisi, dietro particolare parere favorevole e impegno della Soprintendenza alle Gallerie, in modo da rispettare quanto più possibile l'ordine con il quale erano stati tessuti, cercando di ricollocarli in un unico piano se non addirittura in un unico vano". Ma, sintetizzando qui il pensiero dell'Arciprete, un "cattivo genio ripetutamente si oppose al progetto e dopo un notevole ritardo di anni, assunse la paternità di altra sistemazione

Fig. 3 - Offerta di Tito

Fig. 4-5 - Dettagli di arazzi

Fig. 6 - ?????????

Fig. 7-8 - Fasi di restauro

9

10

inadeguata che alla fine si è dovuta accettare come il minore dei mali".

Soltanto nel settembre del 2020, il progetto per il "Recupero e adeguamento funzionale dell'eredità storico-culturale della Chiesa del Collegio dei Gesuiti di Marsala a Museo degli Arazzi e Museo Diocesano della Chiesa Madre" si è concretizzato, un intervento di cui è progettista e direttore dei lavori l'Arch. Luigi Biondo.

L'impresa che sta conducendo il restauro degli arazzi è quella di Gaetano Scancarello (direttore tecnico il Prof. Giuseppe Inguì, responsabile dell'intervento Giacomo Mirto). Le "mani" che professionalmente e amorevolmente stanno rammendando e ridando forza e luce agli arazzi sono quelle delle restauratrici Dott.ssa Sonia Caccamo e Sig.ra Lucilla De Angelis. Abbiamo chiesto a Giacomo Mirto di descriverci i lavori.

"Ad oggi si sta lavorando sugli arazzi primo e ottavo; preliminarmente sono stati effettuati esami scientifici non invasivi e accurati rilevamenti grafici, per redigere le mappature del dritto e del rovescio; tutto ciò per riscontrare le criticità, aver chiaro lo stato e attuare molteplici strategie per mettere in sicurezza gli splenditi tessuti. Le criticità comprendono notevolissime lacune tissutali e fibre spezzate e depolimerizzate (in particolare quelle che compongono la trama di lana e seta policroma), le integrazioni e ritessiture in seta nei colori giallo e bianco (effettuate nell'intervento degli anni '70) che risultano molto degradate con fibre rotte e abrasioni molto estese e profonde, constatate per mezzo di esami di caratterizzazione effettuati attraverso lo stereomicroscopio digitale e del microscopio elettronico a scansione, osservando così ciò che a occhio nudo sarebbe stato impossibile notare. Alla luce di ciò abbiamo ritenuto inutile o addirittura dannoso l'eventuale lavaggio, che avrebbe potuto creare rigonfiamenti specialmente nella fibra di lana igroscopica e danneggiare ulteriormente la struttura. Abbiamo così optato per la pulitura meccanica attraverso spolveratura con aspiratori a potenza variabile ed aspiratori chirurgici. Poiché negli arazzi il filo di trama viene continuamente frammentato in funzione del disegno, le interruzioni rappresentano dei punti di debolezza del tessuto, solo in parte compensate dalla robustezza dei fili dell'ordito, cioè la struttura portante degli arazzi. Le fessure che si creano tra i due fili di ordito all'incrocio di due colori differenti sono denominate "stacchi", che implicano una debolezza strutturale di norma corretta con cuciture solide quando l'araz-

zo viene tolto dal telaio d'origine. Tuttavia, nonostante siano ben cuciti, gli stacchi rappresentano in ogni caso un punto vulnerabile che nel tempo e per varie cause di degrado del filato, insieme ad una non corretta ostensione, finiscono per cedere. Nel restauro degli anni '70, molti di essi sono stati consolidati ad ago con l'utilizzo di filati di origine naturale quali cotone e lino, fibre più "recenti" rispetto a quelle originali che purtroppo essendo trattate chimicamente (come il cotone mercerizzato e la seta che prima viene sgommata e poi ricaricata con sali metallici), con il tempo e altre condizioni (luce, calore, polvere, inquinamento, microrganismi ecc.), sono risultate paradossalmente più deboli rispetto alle precedenti, con il conseguente cedimento della fibra stessa. A distanza di cinquanta anni, purtroppo, gli "stacchi" sono molto presenti per le cause descritte, e il numero delle fessure è molto esteso su tutta la superficie degli arazzi. Si sta procedendo quindi con un accurato lavoro di consolidamento ad ago (utilizzando supporti di tessuto di lino cuciti nel rovescio degli arazzi in corrispondenza degli stacchi) con fermature di filo di poliestere, più stabile del filato in cotone o di altre fibre di origine vegetale, operazione che potrà dare nel tempo maggiore stabilità. La chiusura degli "stacchi" è effettuata con filati di lino tinti con colori adeguati e stabili della Solar, per consolidare tutta la struttura e riportare alla luce la bellezza di questi splendidi arazzi, ricchi di arte e storia".

Del progetto, quindi del "futuro", abbiamo parlato con il progettista Arch. Luigi Biondo.

"Il sito prescelto per allocare il nuovo museo è la chiesa del Collegio dei Gesuiti, che dista poche centinaia di metri dall'attuale luogo di esposizione, eretta nei primi anni del XVII secolo. Il progetto per il nuovo Museo parte da esigenze reali ed importanti: il luogo che accoglie gli arazzi è insufficiente per le esigenze di conservazione e tutela delle opere, gli arazzi sono stati distribuiti su più livelli dell'edificio e quindi non è possibile la lettura unitaria del racconto espresso. La nuova struttura espositiva permetterà di completare un circuito di visita del centro storico che ha già luoghi importanti di riferimento nel Complesso monumentale di San Pietro, nella Chiesa Madre, nella Chiesa del Purgatorio già restaurati e restituiti alla fruizione."

Opere della metà del XVI secolo in una chiesa dei primi del XVII, una giusta integrazione tra le arti, quindi, e nel pieno rispetto della "clausola" imposta da Mons. Lombardo, che gli arazzi potessero uscired dalla Chiesa Madre solo per l'esposizione nella chiesa gesuitica di Santo Stefano.

"Sarà finalmente possibile leggere in sequenza il racconto dei nove arazzi prima di procedere verso la navata sinistra ricca di altri paramenti sacri. L'esposizione verrà supportata da pannelli didattici, per consentire ai visitatori di comprendere meglio i contesti socio-culturali in cui nascevano questi capolavori dell'arte fiamminga e il valore degli oggetti sacri esposti. La posizione della sede museale nel contesto urbano di Marsala è strategica, perché ubicata nel centro storico, facilmente raggiungibile e favorevole a divenire un polo di attrazione turistica all'interno di un percorso storico-artistico più ampio ed articolato. Per la corretta conservazione degli arazzi sono state emanate indicazioni precise riguardanti i criteri di esposizione e di deposito. In particolare, lo sviluppo del settore tecnico-scientifico ha portato ad una maggiore consapevolezza di quali siano i parametri (temperatura, umidità relativa, inquinamento, radiazione luminosa, etc.) che influenzano i fenomeni di degrado e quindi maggiormente da verificare. La qualità dell'ambiente e del microclima in cui vengono conservate ed esposte le opere ha così assunto grande importanza all'interno della progettazione dei musei. La diversità delle collezioni da preservare e le diverse nature degli spazi in cui vengono conservati però non rende possibile applicare degli schemi standardizzati ma rende necessario lo studio di appositi sistemi. La navata centrale della chiesa potrà essere conservata per funzioni religiose o per accogliere conferenze o attività didattiche."

Fig. 9 - Fase di restauro
Fig. 10-11 - Render di allestimento

11

NOTE

[1] Vincenzo Scuderi *La storia di Enea negli arazzi "Whitaker"*, sta in *Kalós, Arte in Sicilia*, anno 1993 n. 2/3.

[2] Vincenzo Scuderi *La storia di Enea negli arazzi "Whitaker"*, sta in *Kalós, Arte in Sicilia*, anno 1993 n. 2/3.

[3] L'intervento figura nell'elenco delle loro realizzazioni: "*Storie di Giuseppe Flavio di Cornelius Tons, su cartone di Michael Coxcie, Serie di otto arazzi fiamminghi, XVI secolo, Museo degli arazzi di Marsala. Commissione della Soprintendenza per i beni artistici e storici della Sicilia*".

[4] Vincenzo Scuderi, *Gli Arazzi Fiamminghi della Chiesa Madre di Marsala*, Lions Club Marsala.

[5] Tacito, *Le Storie*, Libro II, Cap. V; Giuseppe Flavio, *De Bello Judaico*, Libro III, cap. I.

[6] Mons. Andrea Linares, *GLORIA DEI FIGLI. Appunti per la storia della Chiesa Madre di Marsala*, Edizioni Il Vomere, Marsala, 1982.

Hanno contribuito a questo numero

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.

Francesco Frisullo

Nato nel 1974, laureto in Lettere Moderne , membro della Società di Storia Patria sezione di Lecce, ha intrapreso una libera ricerca sui gesuiti missionari del Salento.

Noël Golvers

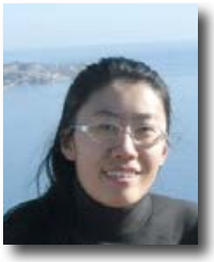
Senior Researcher alla Ferdinand Verbiest Foundation dell'Università Cattolica di Leuven,. Ha studiato sin dalla metà degli anni '80 i testi latini, portoghesi, italiani, ecc., sulla missione dei gesuiti in Cina, in particolar modo quelli relativi al primo periodo Qing, a cominciare dall'attività astronomica 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.

Angela Caruso

Già docente di Lettere classiche ha coniugato la passione per la classicità con quella per la cultura siciliana nel libro L'isola eccellente, Palumbo (Palermo 2014), dove ha sintetizzato miti, leggende e storia della cultura antica siciliana, affiancando loro testi di letterati antichi e moderni.
L'educazione ai valori della cultura, dell'accoglienza, del rispetto e della legalità, sempre perseguiti, sono espressi nella storia Ti racconto la Vita spesa per Amore. Le Beatitudini in Sicilia (Pietro Vittorietti Edizioni, Palermo 2012), dove vengono esaltati i nostri martiri (Falcone, Borsellino, padre Puglisi e tutti i caduti per la legalità), con l'ausilio di pagine bibliche e letterarie e, soprattutto, con un originale percorso artistico, opera di Carlo Maiorca.
L'interesse per la letteratura siciliana insieme all'amore e all'attenzione per il territorio, la natura e le tradizioni hanno trovato sintesi in Da tempo ti devo parole d'amore (Pietro Vittorietti Edizioni, Palermo 2010) e in Cento compagni di viaggio (Moicani Edizioni, Palermo 2016). In essi i letterati e le loro opere vengono presentati contestualizzati in una sorta di viaggio reale e memoriale, culturale ed esistenziale.
L'ultima fatica, Pasqua in paese (Torri del vento, Palermo 2019), è un omaggio alla sua città natia, alle tradizioni, alle feste e alla religiosità popolare, filtrati da reminiscenze letterarie e memoriali.
Appassionata di spiritualità ignaziana e della figura di sant'Ignazio di Loyola, guida corsi di E.V.O. (Esercizi spirituali di sant'Ignazio nella Vita Ordinaria) da diversi anni.

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.



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

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 Fujen 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.

Giuseppe Scuderi

Dipendente del ruolo tecnico dell'Assessorato regionale dei beni culturali ed ambientali, con prima assegnazione al Laboratorio di restauro del libro antico presso la Biblioteca centrale della Regione siciliana, dove si è occupato della dotazione tecnica e delle applicazioni macrofotografiche agli interventi di restauro. Dal 1988 al 2000 è stato referente informatico presso il Gruppo X Patrimonio librario e archivistico della Direzione regionale dei beni culturali ed ambientali. Ha curato la progettazione e l'allestimento di esposizioni bibliografiche per la Biblioteca centrale della Regione Siciliana.

Adolfo Tamburello

Dal 1967 Libero Docente di Storia e civiltà dell'Estremo Oriente presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma. Vincitore del concorso a cattedra di «Storia e civiltà dell'Estremo Oriente», dal 1968 professore incaricato degli insegnamenti di «Storia dell'arte dell'Estremo Oriente» presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli e di «Storia e civiltà dell'India e dell'Estremo Oriente» presso l'Università di Torino. Socio fondatore (con Fosco Maraini e Giuliana Stramigioli) dell'Associazione Italiana per gli studi giapponesi (AISTUGIA), è stato accademico della Pontaniana, membro della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli e socio dell'ISIAO di Roma. Dall'anno accademico 1997-98 al marzo 2008 è stato Decano dell'Istituto Universitario Orientale, oggi Università degli Studi di Napoli «L'Orientale». In quiescenza dal novembre del 2008, è stato fino al 2011 il direttore di Il Giappone e membro del Centro Studi Matteo Ripa e Collegio dei Cinesi presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale». È autore di numerosissime pubblicazioni scientifiche e divulgative. Insignito nel 1989 del Premio Okano dalla Japan Foundation di Tokyo; nel 1998 dell'onorificenza giapponese dell'«Ordine del Tesoro Sacro, Raggi in oro con nastro»; e nel 2005 del Premio Alcantara alla carriera.

Giorgio Verola

È nato in Mesagne (Br),
Notaio, in via di trasferimento a Roma,
conoscitore di diverse lingue straniere,
ha già effettuato numerose pubblicazioni giuridiche ed e' stato relatore in svariate conferenze.
Per quanto riguarda il settore culturale,
sta per consegnare la versione dal latino in italiano del (De divina praedestinatione et reprobatione)"Trattato della divina predestinazione e riprovazione" di Francisco Suarez, SJ, versione che verrà edita per i tipi della Gregoriana.
Sta ultimando il suo commento alla Divina Commedia.
Seguirà a breve anche la pubblicazione di un testo su Ettore Majorana.

Paolo Vicenti

Ricercatore, scrittore e saggista, vive ed opera in provincia di Lecce. Suoi testi di critica letteraria e cultura generale sono presenti su svariate riviste salentine e sul web. Ha pubblicato molti libri di saggistica, narrativa e poesia.
Membro della Società di Storia Patria per la Puglia di Bari, unisce alla scrittura creativa una notevole produzione scientifica. Al suo attivo, testi di carattere storico, presenti anche su riviste accademiche

Gli oracoli cinesi

La meditazione di Confucio e la riflessione di Prospero Intorcetta

di Giorgio Verola

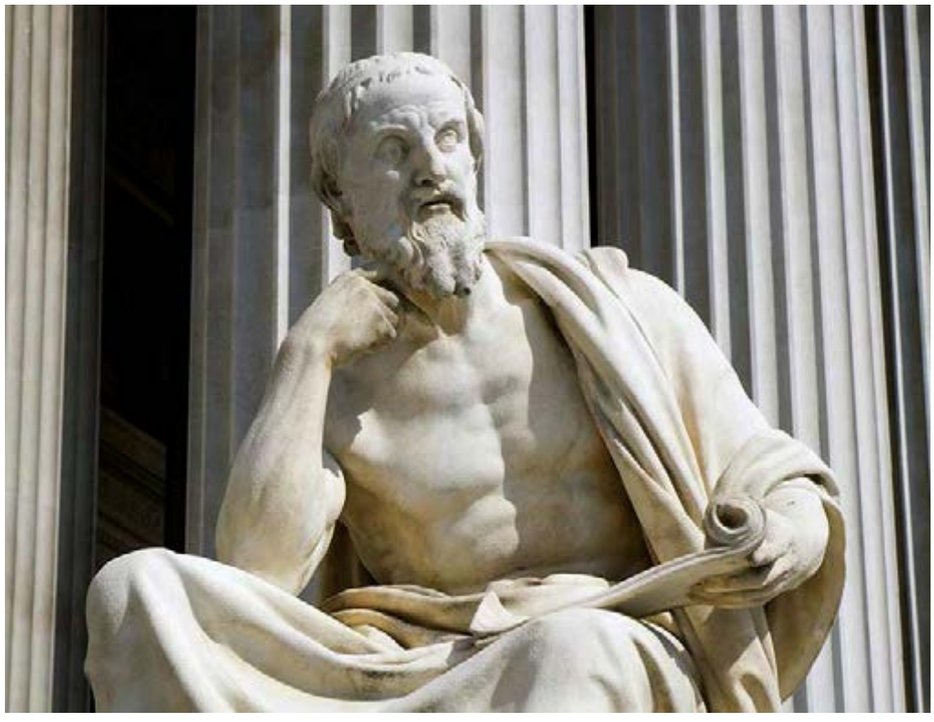
"Deus est causa huius ordinis stellarum"
Francisco Suarez,S.J.

"Studiare e approfondire non è, forse, questo un piacere? Ricevere studiosi da terre lontane non è questa una gioia? Non essere conosciuti dagli uomini e non curarsene, non è questo privilegio da eletti?". Questa meditazione è contenuta nel libro dei "Detti memorabili" di Confucio ed essa, nella sua elegante brevità, congiunge tre elementi cardine del pensiero, ossia lo studio, il dialogo nella conoscenza e la riservatezza. Mi sono interrogato su che cosa possa contenere in sé questi tre dati. Mi sembra che la risposta possa, ragionevolmente, atteggiarsi in questa guisa: un oracolo. Lunga e complessa è la tradizione degli oracoli nella cultura della Cina, ma essa presuppone un confronto necessario con la tradizione oracolare nel mondo greco. Plutarco, nel Dialogo "Sul volto della Luna", scrive: "Il Dio Crono sogna ciò che Zeus premedita". E Plutarco stesso fu sacerdote dell'Oracolo di Delfi e ci ha lasciato, forse, il più intenso testo sulla fine del mondo classico: "Il silenzio degli oracoli". L'uomo cerca da sempre, e per sempre, il dialogo con la divinità e gli oracoli parlano all'uomo prima in versi, poi in prosa, e infine persino con il loro silenzio, che pure è tutt'altro che silenzio. Nella cultura cinese esiste una classificazione dei testi oracolari, i quali possono essere suddivisi in cinque grandi categorie. I testi più importanti sono i cosiddetti testi di mantica, ossia i testi i quali decrittano i segni mantici e guidano l'interprete nell'offrire una consulenza a chi interroga l'oracolo. Per esempio, il testo denominato "Le Mutazioni Zhou" spiega i 64 esagrammi del testo, i quali sono disposti in un ordine sistematico. Altri testi della medesima categoria trattano i giorni fasti e nefasti, oppure attività specialistiche, quali quelle astronomiche o metereologiche. Una seconda categoria di volumi disciplina, invece, gli aspetti procedurali, connessi al fenomeno degli oracoli. Il testo denominato "Libro dei Riti", chiarisce le forme rituali, le quali devono essere osservate durante il verificarsi del fenomeno della divinazione. Accanto a questi libri, ne esistono altri, i quali si occupano di individuare le forme legali e amministrative, cui devono attenersi coloro i quali praticano i riti. La terza suddivisione concerne i testi sugli oracoli dal punto di vista del contenuto, che può riguardare la vita concreta, dal matrimonio alla filiazione, gli eventi lieti e dannosi, le vicende pubbliche oppure private. Questi libri assumono la forma dell'apologo, del testo legale oppure amministrativo, del romanzo o della novella, oppure della riflessione filosofica. Proprio a quest'ultima categoria appartiene, per alcuni passaggi, il testo di Confucio denominato "Lun yu", "Analects", "I detti memorabili". La quarta categoria di testi riguarda finalmente l'aspetto delicatissimo e complesso della interpretazione degli oracoli. La quinta ed ultima categoria di libri riguardanti gli oracoli può essere invece rinvenuta nelle enciclopedie e nelle trattazioni monografiche e specialistiche. La cultura della sapienza oracolare cinese si occupa, ed è questo un aspetto molto significativo, della generazione degli esagrammi, le forme mutabili, le quali rappresentano i rapporti figurali e matematici tra le forme essenziali e derivate degli universi. La storiografia cinese in materia di oracoli si può teoreticamente suddividere in tre grandi orientamenti storiografici, rispettivamente tendenti ad una interpretazione mitica dell'oracolo, ad una lettura di recezione moderna del fenomeno oracolare, sino ad una ultima interpretazione laica, se non addirittura negazionista, della produzione oracolare. Eppure, se così multiforme e complessa è la configurazione degli oracoli nel mondo e nella visione cinese, quale può essere il loro idem velle e il loro idem sentire, quale può essere la loro intima natura e la loro essenza più profonda? Negli oracoli, nonostante la loro diversa origine, la forma e le forme non si traducono mai in un formalismo; bensì in una procedura ed in un procedimento tendenti allo scopo della produzione del vaticinio oracolare. Le forme in questa materia sono tutt'altro che semplici forme, perché esse si traducono nel calco, nel quale si cala la sostanza dell'oracolo. Ciò che l'uomo cerca nell'oracolo è il contatto con l'infinito e, poi, con sé stesso. Erodoto nelle sue storie fa dire da Apollo a Creso:" Io conosco il numero dei grani di sabbia e la misura del mare; Io comprendo il parlare di colui che è muto; Io ascolto quelli che non parlano".

Ho accennato nell'ambito della classificazione, per quanto riguarda la trattatistica sugli oracoli, alla figura centrale di Confucio e al suo testo in materia. Il ruolo, che Confucio riveste nell'ambito della storia della filosofia cinese è fuori discussione, in quanto ne è, per così dire, il padre. Nell'ambito della pro-

duzione di Confucio si impone il testo denominato "Lun yu", ossia "Delle discussioni tra persone che ragionano o filosofeggiano". Secondo le stesse parole di Confucio, nel famoso passaggio egli scrive di sé: " Quando io ebbi quindici anni, io immediatamente mi volsi allo studio della filosofia, cioè a apprendere i principi degli antichi". Ma, la filosofia di Confucio non si esplica soltanto attraverso una meditazione concettuale, bensì anche attraverso l'attuazione di una condotta di vita basata sui principi della ragione retta. E questo congiungersi della vita speculativa con quella attiva produce esattamente il risultato di rammentare alla nostra memoria e a quella dell'interprete e dell'esegeta i dialoghi di Platone ed i dialoghi, purtroppo perduti, di Aristotele. E Confucio medesimo non volle essere soltanto un pensatore, bensì desiderò una scuola di allievi intorno a sé, una scuola, che si cimentasse nell'esercizio di quelle arti, che noi occidentali classifichiamo e denominiamo come arti liberali. E la interpretazione di Confucio come filosofo fu cara alla filosofia ed allo studio dei Gesuiti. Essi, di conseguenza, interpretarono il pensiero di Confucio e le nuove letture della ricezione di Confucio attraverso le categorie della Scolastica, al fine di coniugare il pensiero del filosofo cinese con la analisi filosofica della compagnia di Gesù. E la corrispondenza tra le virtù di Confucio e la disamina delle passioni dell'animo care ai Gesuiti si deduce anche dalla traduzione dei concetti chiave della meditazione di Confucio in categorie assimilabili alle nostre. La indagine delle passioni dell'animo costituisce uno dei problemi fondamentali della filosofia occidentale. E, del resto, non è, certo, affidato al caso ed all'azzardo il dato, in virtù del quale la produzione filosofica di Cartesio concluda la sua parabola con il pregevole "Trattato delle passioni dell'animo". Al di là delle plurime traduzioni di questi concetti legittimate dal contesto, in cui esse compaiono, emerge un dato fondamentale, che si segnala alla attenzione dell'interprete. Quando Confucio instaura il dialogo con i suoi allievi, dialogo fondato sulle sue massime memorabili, egli persegue lo scopo di creare, per così dire, un perfezionamento dell'anima, ed una acquisizione di uno spazio interiore, che si realizza attraverso quelle virtù della mente e del cuore espresse dai concetti cinesi di virtù, rettitudine e pietà. Noi ci occupiamo quotidianamente di coprire sempre più velocemente le distanze ed esplorare nuovi mondi, ma dedichiamo sempre minore tempo all'espansione e all'esplorazione della nostra anima.

Fig. 1 - Erodoto



1

Confucio afferma che gli dedicava tre momenti della sua giornata alla meditazione e alla disamina di sé stesso. Ma, quando questa disamina dell'interiorità pure venga completata, quando, per così dire, noi stessi, tutto sapendo di noi, nulla sappiamo, sorge, allora, la questione del dialogo e del contatto, o meglio, della ricerca del dialogo con ciò che è infinitamente più grande di noi e che ci trascende, in quanto Dio. Ed allora, se la riflessione della ragione non è più sufficiente, se lo slancio dell'anima non è più bastevole, sorge nel mondo antico il dialogo privilegiato, che con la divinità può darsi tramite gli oracoli.

Da questa tensione morale ed intellettuale nasce il dialogo e il confronto tra la personalità di Confucio ed Intorcetta, come un dialogo tra due mondi.

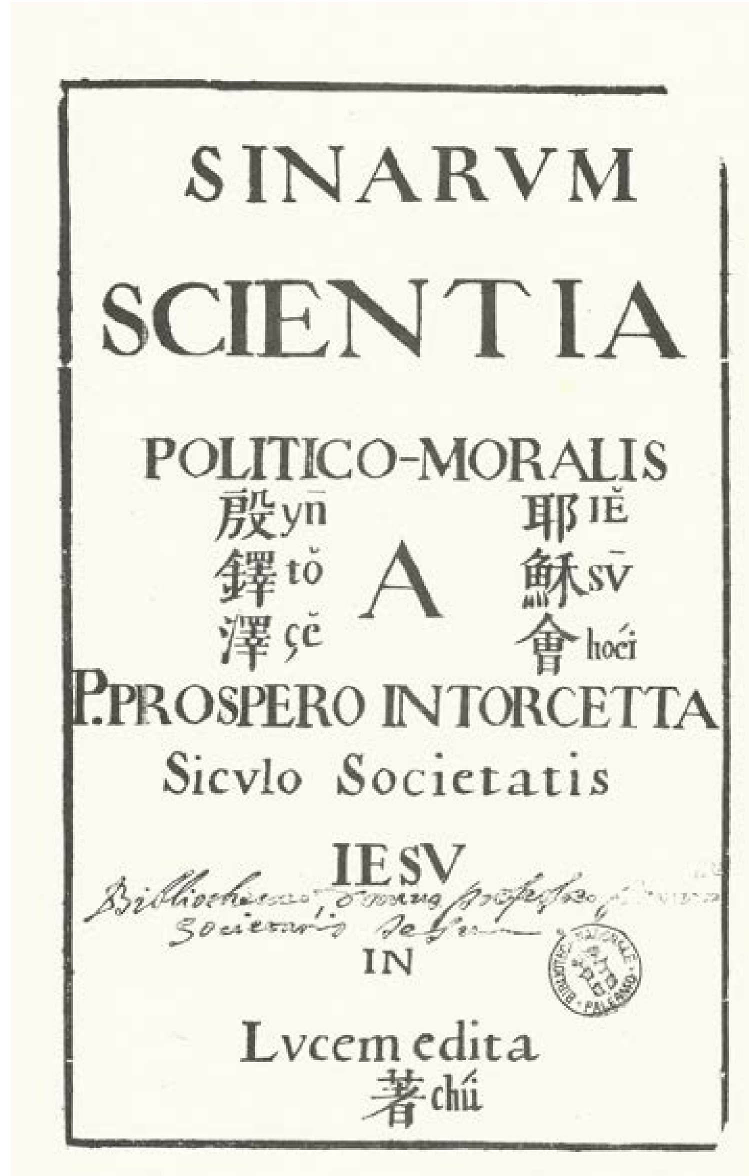
Prospero Intorcetta si dedicò alla traduzione del testo classico del Zhongyong, raccogliendone la traduzione, "*Medium Constantem Tenendum*", assieme ad una biografia di Confucio, Confucii Vita, nell'opera "*Sinarum Scientia Politico-Moralis*", pubblicata una prima parte a Guangzhou, nel 1667 e una seconda parte a Goa, in India, nel 1669.

Nella prefazione, rivolta al lettore, Intorcetta riporta, inoltre, di aver pubblicato l'opera in modo da promuovere la missione gesuita in Cina e, allo stesso tempo, la conoscenza e la comprensione del pensiero di Confucio in Europa.

Intorcetta scrive in questi termini e così ammonisce il lettore:

"Tuttavia è necessario che la sua grande utilità sia riconosciuta da tutti coloro

Lib. Lun Yu
Pars I
Hic liber, qui textus sinicus distinguit in decem 卷 Kiuen, seu partes, cotinet sententias et veluti apophtegmata moralium virtutum, tum a Cofucio, tum ab eius discipulis prolata. Brevitatis causa in his libris placuit unicam pro multis literam scribere vg. C. idest Cofucius. D. idest discipulus Confucij. q. idest quærit. r. idest respondet. a. idem ait.



SINARVM
SCIENTIA
POLITICO-MORALIS
殷 yn 鐸 tŏ 澤 çĕ
A
耶 IĔ 穌 SV 會 hoéi
P. PROSPERO INTORCETTA
Sicvlo Societatis
IESV
IN
Lvcem edita
著 chú

che fra gli europei hanno appreso con cura, oltre che la lingua, anche le lettere e i libri degli Antichi, e da quanti utilizzano le massime di cui sono colmi i libri, le opinioni, gli insegnamenti, e soprattutto le venerande testimonianze del passato così da aprirsi in modo più profondo al fine di portare alle genti letterate la conoscenza del vero e sommo Dio."

Quella proposta da Intorcetta si configura infatti come una traduzione letterale, a cui spesso il gesuita aggiunse note per chiarire o esplicitare il significato dei caratteri. La traduzione poteva quindi servire da testo didattico o persino da dizionario bilingue; in tutta la complessità di una operazione di tale guisa.

Questa circostanza si trasformò, pertanto, in un'importante occasione per discutere sulle strategie e sui metodi di evangelizzazione, nonché su numerose questioni inerenti alla compatibilità o meno dei riti cinesi con i precetti cristiani.

Alla destra di ogni carattere cinese vengono, inoltre, annotati la trascrizione fonetica o il tono, mentre la corrispondenza tra ogni carattere e il lemma latino è indicata attraverso un numero arabo, in funzione di didascalia.

L'aspetto, che colpisce il lettore, è quello della modernità del metodo di traduzione di Intorcetta, il quale affianca alla traduzione letterale un ampio apparato di note, che esplicano il significato della traduzione. Di conseguenza, Intorcetta riesce a coniugare la traduzione interlineare con quella didattica. La via del resto era indicata dal dato, in virtù del quale, l'illustre Gesuita perseguiva l'intento della comunicazione tra due lingue, il latino e il cinese, profondamente diverse tra di loro. La lingua latina, per secoli, oggi, come allora, è la lingua dei dotti e, per questa causa, Intorcetta si cura di portare la sapienza cinese verso l'Europa e la conoscenza europea verso la Cina. Nondimeno, per far dialogare due mondi, occorre che quei mondi parlino la medesima lingua. Forse, il cinese e il latino, nella profonda diversità, che li divide, sono meno lontani di quanto sembrare possa, poiché il Cinese si serve di forme, per rappresentare le sostanze ed il latino adopera la sua struttura rigida per rappresentare la realtà, in quanto il latino è una lingua costituita di cose, di realtà, che generano pensieri. In questo fu felice la intuizione di Intorcetta, di adoperare il suo peculiare latino, per rappresentare ai dotti europei quello che la mente cinese aveva

raffigurato. Ancora una volta, gli oracoli parlano con due lingue, che parlano di cose, di parole e di cose, avrebbe detto Michel Foucault.

Intorcetta si comportò nei confronti del testo cinese da tradurre, se mi è concessa questa comparazione, come lo scultore nei confronti del blocco di marmo. Egli vide, nella sua mente e nella sua conoscenza di quella lingua lontana, il significato profondo del pensiero di Confucio e, al fine di renderlo intellegibile ai filosofi occidentali del tempo, non poteva rinvenire migliore veicolo della eleganza della lingua latina, ora, come allora, la lingua del rigore del pensiero. Onde, la versione di Intorcetta da letterale e interlineare, quale pure è, diventa contemporaneamente una versione epistemica, ossia una particolare tipologia di versione in grado di trasmettere, attraverso la aderenza alla forma, il pensiero dell'autore tradotto.

Questa tensione culturale diventa ancora più notevole, se si tengono presente le mutevoli e varie vicende della vita di Intorcetta, con i viaggi, che egli compì e gli incarichi, che pure ricoprì. Del resto, la complessità della figura di Intorcetta si evince dalla complessa simbologia presente, in quella, che può essere considerata la sua immagine più nota e conosciuta. In quella raffigurazione, lo studioso percepisce, al di là dei significati presenti in quella simbologia, la ansietà di una comunicazione tra due mondi lontani, nonché la certezza di un risultato ormai conseguito e raggiunto, di una missione ormai compiuta, di un destino perfezionato. È inevitabile, che, nei momenti nodali della nostra esistenza, in conseguenza delle contingenti sconfitte e vittorie, si sia tratti a stilare un bilancio, a conteggiare un esito. Chi potrà mai comprendere e percepire la emozione di Intorcetta, nel vedere la sua versione ormai compiuta e due culture ormai a confronto? Nessuno di noi, poiché esistono delle emozioni, che, pure al mondo consegnate, rimangono proprie dell'animo dell'autore, che quelle opere concepì. E questo nessuna pubblicazione può svelarlo. Riterrei, per questa causa, che questo merito ascrivere si debba a questo siciliano tenace, a Prospero Intorcetta.

BIBLIOGRAFIA (breve)

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W.D. Ross. (Oxford : Oxford University Press,1980).

Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard,1966)

James Legge. *Confucius: The Confucian Analects*, *The Great Learning*, *The Doctrine of the Mean*. (New York: Dover Publications, 1971).

Thierry Meynard, S.J., *The Jesuit Reading of Confucius, (Leiden-Boston, Brill, 2015).*

Thierry, Meynard, ed. *The Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics*. (Rome, Institutum historicum Societatis Iesu, 2011).

Lisa Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, (Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York,2013).

Francisco Suarez,*S.J., Tractatus de divina praedestinatione ac reprobatione*, ed. Charles Berton, (Parigi, Ludovicus Vives,1856).

Per la cronaca: l'esilio di Canton dei missionari (1666-1671) del gesuita polacco Szpot Dunin*

di Thierry Meynard (versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)

Traduzione e trascrizione dal latino di Robert Danieluk, ARSI, revisionata da Daniel Canaris, Xue-Heng Institute for Advanced studies, Nanjing University

ABSTRACT

The Chinese Rites Controversy definitively shaped the history of Christianity in China. When some missionaries were exiled in Canton from 1666 to 1671, they sought to resolve their disagreement on whether certain Confucian rituals could be practiced by Chinese Christian converts but their differences ended up even more entrenched. In his unpublished history of the China mission covering the period from 1640 to 1700, the Polish Jesuit Tomasz Ignacy Szpot Dunin (1644-1713) gives an account of the discussions held in Canton. His account not only reveals previously known materials but also offers new insights on the Controversy.

Introduzione

Dopo che alcune accuse erano state mosse contro il gesuita tedesco Adam Schall von Bell (1591-1666), che lavorava a corte, la maggior parte dei missionari in Cina fu inviata a Canton. Durante i cinque anni di esilio (1666-1671), la missione gesuita cinese soffrì la peggiore crisi dal momento della sua fondazione da parte di Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610) ottant'anni prima. Non solo i missionari erano isolati nella casa dei gesuiti di Canton e tagliati fuori dalle loro comunità, ma scoppiò pure di nuovo la controversia dei riti cinesi, dividendo i missionari sulla questione se ai cattolici cinesi fosse permesso praticare i riti tradizionali verso Confucio e i loro antenati. Il gesuita Prospero Intorcetta (1626-1696) e il domenicano Domingo Navarrete (1610-1689) si recarono a Roma per presentare argomenti a favore o contro la tolleranza dei riti cinesi tra i convertiti cristiani cinesi. Ma i gesuiti, che sostenevano i riti, persero la causa: nel 1700, l'università Sorbonne decise contro i riti e il papa Clemente XI (r. 1700-1721) li condannò e proibì ulteriori discussioni su di loro con il decreto *Cum Deus optimus*, firmato nel 1704, ma emesso solo nel 1710.

Sulla base del materiale conservato nell'archivio centrale dei gesuiti a Roma, il gesuita polacco Tomasz Ignacy Szpot Dunin (1644-1713) aveva già lavorato negli anni 1690-1700 nella compilazione di una storia della missione cinese (*Historia Sinarum*), e a quanto pare a causa della sua esperienza nella missione in Cina, il Padre Generale Michelangelo Tamburini (r. 1706-1730) gli commissionò, qualche tempo prima che il decreto papale fosse emanato nel 1710, la scrittura della storia della Missione in Cina. Come Robert Danieluk, S.J., ha dimostrato, Szpot trascorse gli ultimi ventiquattro anni della sua vita a Roma (1689-1713) ascoltando le confessioni nella Basilica di S. Pietro, e nel 1710 completò la sua opera monumentale sulla storia della missione cinese tra il 1640 e il 1700. Szpot credeva profondamente che i recenti giudizi contro le pratiche missionarie dei gesuiti fossero una "tragedia" e cercò di interpretare i documenti storici in modo che potessero giustificare la missione gesuita in Cina. Il lavoro risultante delle sue fatiche, la *Raccolta di storia cinese* (*Collectanea historiae sinensis*; ARSI, *Jap. Sin.* 104-105), con un primo volume (*tomus I*) riguardante la storia dal 1641 al 1664, e il secondo volume (*tomus II*) dal 1664 al 1700. Questo stesso secondo volume si compone di cinque parti: la prima descrive lo sviluppo del cristianesimo sotto la dinastia Qing e l'improvvisa persecuzione sotto la reggenza di Kangxi (1644-1667); la seconda descrive la riabilitazione dei gesuiti e la loro astronomia a corte (1668-1671); la terza (1671-1680), la quarta (1681- 1692) e la quinta (1692-1700) descrivono lo sviluppo del cristianesimo.

La narrazione complessiva descrive una missione fiorente che era riuscita a superare con successo la crisi della persecuzione politica (1665-1667) e conquistare la fiducia dell'imperatore Kangxi. È sorprendente che il resoconto di Szpot accenni a malapena alle controversie riguardanti i riti cinesi tra i missionari in Cina, cioè, se i cattolici cinesi fossero autorizzati o meno a praticare i tradizionali riti verso i loro antenati e Confucio. Egli accenna brevemente all'arrivo in Cina della Missione Estera di Parigi, ma sembra tacere sull'interdizione dei riti cinesi nel 1693 da parte del vicario apostolico Carlo Maigrot (1652-1730). La Controversia dei Riti cinesi è discussa solo nella seconda parte, capitolo 5, che si intitola "L'attività dei Padri esiliati in Canton." Presentiamo qui una breve analisi di questo importante capitolo, seguita dalla traduzione italiana del testo e dalla sua trascrizione latina, di Robert Danieluk, rivista da Daniel Canaris.

Difendere i riti cinesi

Szpot presenta la Controversia dei Riti cinesi come un conflitto tra i gesuiti e il domenicano Navarrete. L'opposizione del francescano spagnolo Antonio Santa Maria de Caballero (1602-1669) non è citata, e il rapporto del gesuita italiano Niccolò Longobardo (1565-1655), risorgendo "dalle ceneri" in Canton quarant'anni dopo la sua redazione, è ricordato solo di sfuggita senza spiegarne il contenuto, cioè, l'opposizione di Longo-

bardo all'uso del termine cinese Shangdi, o il Signore-in-Alto, che si trova negli antichi classici cinesi, come equivalente per Dio. L'ambivalenza di alcuni gesuiti come Jean Valat (1614-1696) verso i riti cinesi non è accennata. Szpot omette anche l'opposizione di un altro gesuita francese, Adrien Grelon (1618-1696), al battesimo dei digiunatori cinesi e al permettere di indossare cappelli durante la Messa.

Szpot cerca di valorizzare la moderazione dei gesuiti nella Controversia. Infatti, cita che solo dopo che Navarrete aveva dichiarato la sua opposizione ai riti cinesi, i gesuiti di Canton "furono obbligati a comporre dei trattati" dal 1666 al 1670, e inviarli in Europa. Come egli spiega, i gesuiti di Canton speravano che Navarrete, che aveva sofferto con loro in Cina, promuovesse pace e unità in Europa, ma essi si sentirono traditi quando nel 1676 Navarrete pubblicò a Madrid i suoi *Tratados*, nei quali negava che gli antichi cinesi avessero qualche conoscenza di Dio e attaccava la politica missionaria gesuita e la stessa cultura cinese. Come dice Szpot, "il contenuto del libro [di Navarrete] sembrava credibile, o almeno sminuiva o metteva in dubbio le opinioni sulla Cina che fino a poco tempo prima erano considerate indiscutibili." Pertanto, è solo quando i gesuiti in Cina seppero dei *Tratados* che scrissero nel 1680 un nuovo giro di trattati per confutare gli attacchi di Navarrete.

Szpot fornisce una documentazione molto precisa delle confutazioni al lavoro di Navarrete, in difesa dei riti cinesi, che furono scritti durante l'esilio di Canton tra il 1667-1670 e nel 1680. Per quanto riguarda il primo periodo, 1667-1670, Szpot elenca tre testi del domenicano Domenico Sarpetri (1623--1683), seguiti dalle opere di tre gesuiti, Prospero Intorcetta, Francesco Brancati (1607-1671) e Jacques Le Faure (1613-1675). Nel 1680, altri quattro gesuiti, Giandomenico Gabiani (1623-1694), Ludovico Buglio (1606-1682), Ferdinando Verbiest (1623-1688), e Francesco Saverio Filippucci (1632-1692), scrissero dei trattati, e anche il domenicano cinese Gregorius Lopez (Luo Wenzao, 1617-1691), ordinato vescovo nel 1685, sostenne i gesuiti nei suoi scritti cinesi.

Come appena detto, Szpot considerava *i Tratados* di Navarrete un'opera molto influente che convinceva molte persone e seminava dubbi sulla posizione dei gesuiti. Nel leggere il resoconto di Szpot, sorge una domanda: perché i numerosi trattati scritti dai gesuiti contro Navarrete non riescono a convincere? Szpot stesso non dà una risposta diretta, ma dalla sua cronologia dei documenti si può trarre una chiave per la risposta.

Mentre Intorcetta era in Europa nel 1670-1672, organizzò la pubblicazione di quattro opere scritte a Canton che aveva portato in Europa: l'*Histoire de la Chine* (Paris, 1671) di Grelon, la *Relaçam do estado politico e espiritual* (Lisbon, 1671; pubblicata anche in latino come *Historia Tartaro-sinica nova,* Lisbon, 1672) di Francois Rougemont (1624-1676), *Compendiosa narratione* (Roma, 1672) di Intorcetta e *Incrementa Sinica ecclesia* (Wien, 1673) di Gabiani. Tutte queste opere raccontano la persecuzione della Chiesa durante la dinastia Qing e riferiscono l'arresto di Adam Schall a corte e il suo quasi martirio, ma non trattano la Controversia sui Riti cinesi in quanto tali.

Infatti nessuna delle difese a favore dei Riti cinesi scritte a Canton nel 1667-1670 fu pubblicata quando Intorcetta li portò a Roma in 1672. Invece, Intorcetta li consegnò a Giovanni Paolo Oliva (r. 1664-1681), il Superiore Generale dei gesuiti, per essere usate da Propaganda Fide, il Santo Ufizio, e altri cardinali. La moderazione dei gesuiti nel non pubblicare le loro confutazioni delle opere di Navarrete riflette il loro desiderio di non inasprire la controversia. Come suggerisce Szpot, i gesuiti speravano che Navarrete non avrebbe portare il caso dei Riti cinesi a Roma, e che non avrebbe pubblicato nulla contro di loro.

Sembra, tuttavia, che i gesuiti fraintendessero le intenzioni di Navarrete e furono colti di sorpresa quando i *Tratados* furono pubblicati. I gesuiti riuscirono a fermare la pubblicazione delle *Controversias* di Navarrete nel 1679, un lavoro ancora più dannoso per la loro reputazione, ma i propri trattati polemici scritti a Canton rimasero ancora inediti. Nel 1687, Philippe Couplet (1623-1692) pubblicò il monumentale *Confucius Sinarum philosophus,* che comprendeva principalmente le traduzioni dei classici confuciani e un'introduzione che giustificava la politica missionaria di Ricci nell'adottare l'antico confucianesimo. Eppure l'opera può essere considerata solo come una confutazione indiretta di Navarrete, che non viene menzionato nemmeno una volta. Con l'interdizione di Maigrot dei Riti cinesi nel 1693, la Controversia entrò in una fase critica. Ambedue le parti pubblicarono prolificamente nuove e vecchie opere: nel 1700 le opere del domenicano Sarpetri e dei gesuiti Intorcetta, Brancati e Le Faure, furono alla fine pubblicati circa trent'anni dopo la loro composizione a Canton. La maggior furono pubblicati da Nicolas Pépie a Parigi, indicando così che c'era un piano del Superiore Generale dei gesuiti Tirso Gonzalez (1686-1705) per influenzare la commissione teologica della Sorbonne che stava per esaminare la questione dei riti cinesi.

Ciò suggerisce che, nonostante il molto influente *Confucius Sinarum philosophus*, l'importante lavoro sinologico sui riti cinesi che Sarpetri e i gesuiti avevano condotto a Canton tra gli anni 1666-1670 raggiunse la scena intellettuale europea troppo tardi per cambiare le cose. Ciò è stato particolarmente vero in Francia dove le correnti anti-gesuitiche alimentate dai giansenisti e dalla Missione Estera di Parigi finirono per sfociare nella condanna dei Riti cinesi da parte della Sorbonne.

Promuovere il clero e la liturgia cinese

La seconda metà del capitolo riguarda l'ammissione dei cinesi al sacerdozio e la relativa questione della liturgia in lingua cinese. L'esilio di Canton aveva reso i missionari consapevoli della debolezza di una chiesa che era dipendente esclusivamente da stranieri. A quel tempo, c'era davvero solo un sacerdote gesuita cinese. Szpot cita come fonte principale due lettere sconosciute di Rougemont del 1671. Una lettera precedente (1667) di Rougemont su questo argomento è ben nota. Cinque ragioni sono elencate a favore dei sacerdoti cinesi. Innanzitutto, la distanza rende difficile il portare sacerdoti stranieri in Cina. La seconda e la terza ragione riguardano l'identità culturale e politica: i sacerdoti cinesi sono più facilmente accettati rispetto agli stranieri. La quarta è che la posizione sociale dei

missionari gesuiti dipende dal loro lavoro nell'ufficio astronomico, che è molto instabile come dimostra la persecuzione contro Adam Schall. La quinta ragione è che altre missioni hanno promosso con successo gli indigeni al sacerdozio, e che alla Chiesa cinese non mancano candidati idonei. A confronto con la lettera del 1667, l'argomento culturale è nuovo: con la fine della persecuzione nel 1671 e il rapido ritorno dei missionari al loro campo di missione, Rougemont vuole sottolineare che la gente del posto ha ancora un vantaggio culturale nel trasmettere la fede cristiana. Inoltre, nonostante il cambiamento delle circostanze politiche a Pechino dopo che Verbiest aveva conquistato la fiducia di Kangxi e restaurato l'astronomia europea, Rougemont vuole sottolineare la posizione instabile di stranieri che lavorano a corte, e quindi la necessità di sviluppare il clero cinese.

L'obiezione principale sollevata è che anche se una formazione latina dovesse essere offerta ai seminaristi di Macao sarebbe difficile per i sacerdoti locali dire messa in Latino, come ha dimostrato l'esperienza della Missione Estera di Parigi in Asia meridionale. Pertanto, la soluzione logica sarebbe permettere di dire la messa in lingua cinese. Si ricorda che concessioni simili erano state date ai maroniti, agli armeni, etiopi e slavi, e che papa Paolo V (r. 1605-1621) aveva già dato permesso per una liturgia vernacolare in Cina, ma ciò non era stato implementato a quel tempo. Finora, era stato sostenuto che i cinesi per essere ordinati sacerdoti non avrebbero dovuto imparare il latino, ma avrebbero potuto dire messa in cinese, ma qui l'argomentazione diventa piuttosto estrema, affermando che il cinese non dovrebbe affatto studiare il latino! In effetti, sarebbe pericoloso introdurre la lingua latina in Cina, in primo luogo perché le autorità cinesi sarebbero sospettose di una lingua che non possono comprendere, e in secondo luogo perché i cinesi che conoscono il latino potrebbero accedere a libri eretici dall'Europa che potrebbero compromettere la purezza della fede e, come finestra sul disordine europeo, potrebbero essere causa di scandalo. Un punto interessante riguarda la scelta dei candidati al sacerdozio: i giovani non sono adatti perché sono troppo volubili, ma sarebbero più adatte le persone anziane, le cui solida fede e zelo siano stati provati dalle vicissitudini. Così, la soluzione piuttosto originale proposta è quella di ordinare vedovi cristiani, tra i quali i gesuiti sono abbastanza ottimisti sulla possibilità di trovare candidati idonei.

Nella sua lettera del 1667, Rougemont aveva già sollevato punti simili, che ripete nelle sue due lettere del 1671. Oltre alle due lettere di Rougemont, Szpot aveva consultato anche la *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina* di Couplet, come indica in una nota a margine della versione rivista. Tuttavia, Szpot non sembra convinto da questa interdizione di imparare il latino in Cina, che vede come motivata da "interessi europei."

Conclusione

Il racconto di Szpot ha un importante valore documentario in quanto cita testi e lettere che altrimenti ci sarebbero sconosciuti, come le due lettere sul clero cinese e sulla liturgia di Rougemont del 1671. Un'indagine completa dei diversi resoconti di Szpot in futuro potrebbe permetterci di scoprire documenti che sono andati perduti o che ci sono sconosciuti. Questi nuovi documenti completeranno ulteriormente la nostra conoscenza della storia della dinastia Qing, che ha recentemente ricevuto un nuovo impulso con la riscoperta di fonti Manciù e Western.

Chiaramente Szpot non è neutrale. Tenta di dimostrare la scarsa conoscenza della Cina posseduta dal dominicano Domingo Navarrete e dal vicario apostolico francese Pierre Lambert de la Motte e l'errore dell'opposizione del primo ai riti cinesi e la resistenza del secondo a un clero e una liturgia cinese. Ma quando scrive la sua *Collectanea* nel 1710, è pienamente consapevole che questa causa era già stata perduta dopo il decreto papale del 1704.

La *Collectanea* di Szpot presenta un'abbondante fonte di informazioni sulla missione gesuita cinese nel XVII secolo ed è utile anche per la comprensione la storia della Cina all'inizio della dinastia Qing. Speriamo che il testo integrale in latino della *Collectanea* possa essere pubblicato un giorno e, eventualmente, tradotto in volgare.

Tomasz Ignacy SZPOT DUNIN,
"Raccolta della storia cinese"
Libro 2, Parte 2, Capitolo 5: Le attività dei Padri esiliati in Canton
ARSI, *Jap.Sin.*104, f. 233^{v}-239^{v}

Traduzione [dal latino all'inglese] di Robert Danieluk, ARSI,
Annotazioni di Thierry Meynard, Center for Guangzhou and Cultural Exchange, Sun Yat-sen University,
Revisionata da Daniel Canaris, Xue-Heng Institute for Advanced studies, Nanjing University

I.

Mentre i gesuiti di Pechino erano preoccupati per la restaurazione completa del cristianesimo [in Cina], i missionari esiliati a Canton, dopo essersi consultati per lettera con i gesuiti di Pechino, cercarono di determinare come un impero così vasto avrebbe dovuto essere convertito e come il cristianesimo si sarebbe potuto preservare se fosse minacciato da questa persecuzione. Nella prima parte abbiamo esaminato la risoluzione del famoso incontro dei Padri tenutosi in carcere. Dopo deliberazioni nel corso di molte sessioni, tutti i Padri raggiunsero un accordo unanime sul fatto che i missionari dovessero seguire la stessa pratica nell'amministrazione dei sacramenti, nel predicare la legge di Dio e nell'osservare alcuni riti cinesi. Il fatto che tutte queste decisioni fossero basate su bolle papali, decreti della Sacra Congregazione per la Propagazione della Fede e le dichiarazioni della Santa Inquisizione che sono stati sanciti da Papa Alessandro VII sembrerebbe aver rimosso tutte le differenze di opinione, che sono nemiche della carità richiesta dall'ufficio apostolico. Se solo quelli che erano venuti più tardi a predicare il Vangelo in Cina avessero accettato queste risoluzioni con lo stesso spirito dei missionari più anziani! Queste risoluzioni sono state esaminate con tanti anni di esperienza e sono state approvate e confermate da tutti i Padri dei tre ordini religiosi presenti a quella riunione. (Vedi la *Relazione alla Sacra Congregazione* di Padre Philippe Couplet).

Controversie tra i missionari della Cina sui riti cinesi

Eppure l'ignoranza delle cose di questo impero e la convinzione che le usanze cinesi erano paragonabili a quelle degli americani o di altri popoli indiani li hanno fuorviati così tanto che hanno disapprovato molte cose, con pregiudizio e diffamando erroneamente la Compagnia di Gesù, che aveva lavorato in Cina per quasi un secolo, con l'affermazione che aveva chiuso un occhio sulle superstizioni cinesi e non aveva predicato Cristo Crocifisso. Senza dubbio, le loro menti erano confuse da Confucio, mentre i rituali per gli antenati defunti avevano per loro apparenza di empietà. Allo stesso modo, essi consideravano erronee alcune altre pratiche riguardanti l'amministrazione dei sacramenti adattate alle sensibili abitudini e all'effeminata modestia dei cinesi.

Missionari gesuiti calunniati da alcuni in Europa

Queste calunnie si erano già diffuse negli anni passati attraverso questo impero [della Cina], da dove sono entrate nelle vicine Indie e penetrate in Europa. Infine, si sono rivolti a Roma, rivolgendosi a quelle orecchie che sono meticolose nel preservare la purezza della Santa Fede. Sarebbero quasi sempre stati ascoltate da persone che non erano competenti in materia cinese con il risultato che la pace interna dei missionari in Cina fu disturbata. Quindi, gli esiliati a Canton, che erano altamente qualificati in virtù dei loro scritti, esperienza, zelo, santità di vita e di lavoro per Cristo in Cina, furono obbligati a comporre alcuni trattati per informare tutti, ma soprattutto la Sacra Congregazione per la Propagazione della Fede e la Sede Apostolica, sui riti cinesi e alcune altre controversie sorte tra i missionari.

I padri esiliati a Canton scrivono apologie per autodifesa

All'inizio, il Reverendo Padre Frate Domenico Maria Sarpetri, o di San Pietro, membro dell'ordine domenicano e docente di teologia, scrisse nel 1668 un trattato, in cui confutava il libro di Niccolò Longobardo, che era risorto dalle ceneri e difendeva la pratica dei Padri della Compagnia di Gesù in relazione a quali termini si sarebbero dovuto usare in Cina per parlare di Dio, degli angeli e dell'anima. A ciò aggiunse un'autentica testimonianza con la quale confermava la pratica dei nostri Padri riguardo alla conversione della Cina alla fede. Infine, nel 1670 lo stesso autore produsse un altro trattato a cui diede il seguente titolo "Breve avviso su alcuni dei motivi per cui ai cristiani cinesi dovrebbe essere permesso di praticare il culto di Confucio e dei defunti, proprio come fu permesso dalla Santa Inquisizione al tempo di Alessandro VII."

Allo stesso modo, nel 1668, Padre Prospero Intorcetta della Compagnia di Gesù scrisse la "Difesa apologetica dei doveri e dei rituali civili con cui i cinesi commemorano Confucio e gli antenati defunti." Fu seguito dal gesuita Francesco Brancati, missionario in Cina da 35 anni, che elaborò nel 1669 la "Risposta ai dubbi riguardo i riti cinesi", alla quale aggiunse i testi cinesi. Lo stesso anno, Padre Jacques Le Faure dello stessa Compagnia, già docente di quella che viene chiamata "teologia scolastica", produsse a Poitiers "Una dissertazione teologica e storica sulla pietà ancestrale dei cinesi verso i loro antenati defunti e speciali osservanze verso il loro maestro Confucio", con un'appendice e un epilogo.

Confucio tradotto in latino dai nostri Padri

Alla fine, per sapere dai suoi stessi libri chi fosse Confucio e quale fosse il suo insegnamento, così venerato tra i letterati cinesi, altri tre gesuiti raccolsero i suoi scritti e tradussero la sua filosofia dal cinese in latino.

II.

Il padre domenicano Domingo Navarrete fugge dall'esilio di Canton

Mentre tutto questo veniva fatto per unificare i missionari e per informare la Sacra Congregazione, alla fine del 1669, uno dei ventitré esuli improvvisamente lasciò Canton senza che nemmeno i suoi confratelli della stessa Congregazione lo sapessero, o perché era annoiato dall'esilio e dalla prigione, o perché non vedeva alcuna speranza di restaurare il cristianesimo, o perché aveva paura dell'opera da svolgere in seguito in questa vigna di Cristo alla quale era venuto non chiamato da Dio ma per caso, come spesso ripeteva. (Padre Philippe Couplet ne scrive nella sua *Relatione,* e Padre Grelon nella sua *Lettera Annuale).*

La sua partenza piuttosto inaspettata indispettì e spaventò tutti a causa del luogo che aveva disertato e per paura di un grave pericolo a cui ciò li esponeva, vale a dire che qualche nuova persecuzione sarebbe potuta iniziare, o che i loro negoziati allora condotti presso la Corte [a Pechino] avrebbero potuto subire un ritardo. Come in altri tempi, però, in questa crisi la Divina Provvidenza ha voluto manifestare il suo potere velando gli occhi dei mandarini che a Canton facevano la guardia su tutto. Di conseguenza, non notarono né sospettarono cosa accadde. Per garantire una maggiore segretezza, tutti i Padri concordarono sul fatto che qualcuno dovesse essere chiamato da Macao per occupare il posto deserto e assumere il nome cinese del fuggitivo in modo da mantenere il numero originale di esuli.

Il Padre domenicano Francisco Varo mandato in esilio a Canton per unirsi agli altri

Accadde che nello stesso esilio c'era già padre Francisco Varo dell'Ordine di San Domenico. Durante la persecuzione, si nascose per qualche tempo nella città di Funing, nella provincia di Fujian, ma alla fine fu trascinato fuori dal suo nascondiglio da un prefetto di polizia che era violentemente ostile nei confronti della religione cristiana. Varo fu gettato in prigione nella città di Fuzhou, la capitale di quella Provincia. Dopo che l'intera questione fu portata alla Corte [a Pechino], il Tribunale dei Riti ordinò il trasferimento del Padre a Canton con gli altri esuli.

Padre Filippo Grimaldi sostituisce Padre Navarrete

Varo non poté sostituire il fuggitivo perché era un'aggiunta ai missionari e il suo nome era iscritto separatamente nei registri pubblici. Così i Padri decisero di usare un santo inganno e scrissero a Macao che Padre Filippo Grimaldi si sarebbe dovuto travestire e venire il prima possibile a Canton per unirsi agli altri. Egli non ritardò. Con il suo rapido arrivo placò le ansie dei padri e dissipò il pericolo della pena capitale che sarebbe stata eseguita se la fuga di Padre Domingo Navarrete fosse stata notata.

Navarrete torna in Europa e pubblica un libro che diffama la Compagnia di Gesù in Cina

Anche se la fuga segreta di Navarrete ebbe luogo in circostanze così spiacevoli, in quanto aveva preso parte alle fatiche e alle afflizioni sofferte per la legge di Dio ed era stato un promotore eccezionale della pace e dell'unità tra di loro, i missionari trovarono conforto nella speranza che avrebbe fatto in Europa ciò che avevano bisogno in queste circostanze sia per la maggiore gloria di Dio sia a beneficio e onore della missione cinese. Tuttavia, la loro speranza fu tradita dal libro che pubblicò in spagnolo. Era davvero offensivo verso gli antichi cinesi, che considerava privi di qualsiasi conoscenza del vero Dio e ricompensa dopo la morte per le azioni buone e cattive. (Vedi la *Relatione* di cui sopra del Padre Philippe Couplet). Il libro era prevenuto contro le grandi fatiche intraprese dai missionari da oltre un secolo per la conversione della Cina; in realtà, non esitò ad affermare che erano incorsi in un errore orribile.

Sia le informazioni che i rappresentanti della missione cinese avevano già fornito alla Santa Sede sia alcuni scritti apologetici di famosi missionari dallo stesso ordine a cui apparteneva contestarono le sue molto presuntuose affermazioni. Eppure, mentre tutti i missionari nelle Indie [cioè in Asia] erano coinvolti in una certa tempesta, il contenuto di questo libro sembrò credibile, o al meno sminuiva o metteva in dubbio le convinzioni sulla Cina che fino a poco tempo prima erano state considerate indiscutibili.

I nostri Padri scrivono apologie contro di lui

Così i missionari in Cina dovettero ancora una volta ricorrere a scritti apologetici. In una certa misura, il nemico si era fortificato con le sue difese. Erano pronti a combattere e a sottoporlo alla legge divina. Non accontentandosi di averlo assediato, si decisero per combatterlo. Più pericolosamente egli li attaccava, più violentemente distruggeva le loro opere e la loro reputazione, demolendo le loro fatiche e opprimendo i loro spiriti.

Perciò, Padre Giandomenico Gabiani, allora vice-provinciale della Compagnia di Gesù in Cina, compose la "Dissertazione apologetica sulle risposte date dalla Santa Inquisizione ai missionari della Società di Gesù e confermate con l'autorità pontificia nel 1656". A questo aggiunse un'"Appendice" apologetica sulla conoscenza del vero Dio e sulle cose spirituali in Cina, e sull'uso legittimo delle parole cinesi con cui Dio e lo spirito sono espressi. Oltre a ciò, compose anche un'apologetica "Sinossi" delle denunce contro i missionari gesuiti in Cina. Compose tutti questi scritti nel 1680. Padre Ludovico Buglio, che trascorse quarantacinque anni come missionario in Cina, voleva coronare le sue fatiche nella tarda età scrivendo la "Risposta breve", che fu ultimata nel 1680. Questo lavoro confutava il libro che biasimava le pratiche missionarie dei gesuiti per evangelizzare la Cina. Padre Ferdinand Verbiest, mettendo da parte per un po' il suo lavoro in astronomia, produsse una risposta apologetica ad alcuni dubbi che erano stati proposti alla Sacra Congregazione e insultavano i Padri gesuiti di Pechino.

L'ultimo fra loro fu padre Francesco Saverio Filippucci. Dopo che divenne provinciale del Giappone nel 1680, scrisse in totale sette trattati. Nel primo di essi, che intitolò "Note", mostrò che le traduzioni dei testi cinesi usati da quell'autore [Navarrete] erano completamente falsi a causa della sua ignoranza dei caratteri cinesi. Nel secondo, egli rispose alle false accuse contro i nostri missionari che nel praticare le tradizioni cinesi la Compagnia agiva in malafede, e che Padre Martino Martini, quando fu inviato dai missionari cinesi a Roma, fornì alla Sacra Congregazione informazioni incomplete e inaffidabili. Nel terzo, discusse i riti cinesi istituiti per onorare la memoria dei defunti. Nel quarto, egli sinceramente spiegò trentasette testi cinesi riguardanti i riti civili e diede risposte ai dubbi proposti. Nel quinto formulò alcune note e giudizi su alcuni libri classici cinesi. Nel sesto, scritto nel 1682, dimostrò quattro punti: in primo luogo, che le diciassette domande presentate a Roma durante il pontificato di Innocenzo X contenevano quarantadue false dichiarazioni; in secondo luogo, che le risposte della Sacra Congregazione non furono fedelmente tradotte in cinese ma furono erroneamente abbreviate con scarsa capacità nella lingua cinese; in terzo luogo, che furono omessi punti importanti in questa traduzione fatta in Cina, compresi quelli che favorivano i missionari gesuiti e il popolo cinese; quarto e alla fine, come dimostrò visivamente, coloro che attaccavano i missionari in Cina in una questione così importante non procedevano in maniera onesta. Il suo ultimo trattato, intitolato "La freccia contorta", riguardava le stesse controversie.

L'Illustre Vescovo di Basilitanus scrive favore della Compagnia

Inoltre, l'illustre e Reverendissimo Padre Gregorio Lopez dell'ordine di San Domenico, vescovo titolare di Basilitanus, non abbandonò i missionari, che in seguito avrebbe avuto sotto la sua giurisdizione. Come persona cinese della Provincia di Fujian ed esperta nei riti del suo popolo, compose nella sua lingua madre e pubblicò dei libri in cui difese le dichiarazioni e il buon nome dei nostri missionari, scrivendo su di loro con approvazione e lode. Ne abbiamo già parlato prima, quando non era ancora vescovo, fu segretamente chiamato dai nostri Padri ad aiutare la Chiesa privata dei suoi pastori, e che con grande zelo portò conforto ai neofiti nelle province che visitò.

L'erezione di queste difese smorzò

la sfacciata irruenza del nemico a casa e un po' calmò la tempesta, che era più seria in quanto i missionari l'avevano sopportata per aver predicato la legge di Dio e sarebbero stati privati della gloria della persecuzione per Cristo, mentre essi lavoravano per piantare la fede in queste enormi regioni e sudare per la costante paura di nuovi pericoli. Tutto ciò che abbiamo riferito fino ad ora per quanto riguarda l'istituzione dell'accordo e dell'unità tra i missionari esiliati a Canton, necessitava di essere discusso in un altro posto, ma perché nessun posto più conveniente si sarebbe potuto dare alle tensioni interne, abbiamo ricordato tutto ciò con il racconto dell'esilio a Canton e del disertore [Navarrete].

III.

Deliberazione dei Padri di Canton e Pechino sull'ammissione dei cinesi al sacerdozio

Una volta raggiunte, queste risoluzioni in vista di una prassi missionaria uniforme, come abbiamo discusso sopra, furono elogiate da tutti, compreso quelli che li appresero per lettera. I Padri erano allora preoccupati per come fornire missionari qualificati che avrebbero predicato la stessa legge divina che stavano predicando, e che non solo l'avrebbero protetta e difesa durante qualsiasi persecuzione, ma che avrebbero usato il proprio zelo, dottrina e virtù per promuovere la conversione dell'intero impero (Lettere di Padre Francois Rougemont scritte da Canton, 6 marzo e 26 agosto 1671, e altre lettere).

Motivi per ammettere i cinesi all'ordinazione: primo, la grande difficoltà nell'avere sempre sacerdoti europei a causa della distanza

Fu sempre evidente che i rinforzi dall'Europa erano lenti ad arrivare e incerti. La maggior parte [dei sacerdoti] sarebbe stata consumata dall'oceano e dal lungo viaggio. Anche chi arrivava sano e salvo, prima di iniziare il lavoro, richiedeva anni per imparare una lingua così difficile, quasi geroglifica, e per essere in grado di leggere libri cinesi in modo che potesse diventare i missionari di cui la Cina ha bisogno. Inoltre, l'esperienza degli anni passati aveva dimostrato che, anche se alcuni con talento, buon carattere e abilità arrivavano e imparavano bene il cinese, solo poiché erano stranieri ed europei, non potevano mai essere sicuri di avere la possibilità di mettere piede in Cina.

Secondo, l'arroganza dei cinesi che disdegnano gli stranieri

Tutti sanno che i letterati cinesi, che hanno ereditato una saggezza secolare, sono intrinsecamente arroganti e disprezzano gli stranieri. Quindi qualunque cosa sia portato in Cina da stranieri, indipendentemente dal fatto che riguardi affari divini o umani, sarà infatti silenziosamente ammirato, ma sarà comunque disprezzato a causa della sua origine straniera. Abbiamo già relazionato nella nostra discussione sopra sul ristabilimento dell'astronomia europea che questa critica era addirittura fatta dal *gelao* dei Tartari o ministro imperiale contro altri mandarini cinesi. Quando si chiede la restaurazione della legge divina alla sua posizione precedente, i nostri [sacerdoti], che godevano della fiducia dei Tartari, si opposero a questa accusa che era mossa dai cinesi nonostante riconoscessero che [il cristianesimo] conformato alla ragione naturale ed era irreprensibile e non solo libero da ogni vizio attribuitogli da Yang Guangxian ma anche perfetto in ogni aspetto e ben collaudato per esperienza.

Terzo, la paura che i cinesi e i tartari hanno degli stranieri

La ragione di questa presuntuosa stima delle proprie cose non è solo la paura degli stranieri che hanno i cinesi, ma anche la consapevolezza dei Tartari del loro status di minoranza in Cina. Indubbiamente iniziarono a temere gli europei a causa della loro forza, intelligenza e potere che erano diventati evidenti sia dalle molte ambasciate e sia dalla forte flotta degli olandesi, che aveva portato ordine al Mar Cinese precedentemente infestato dai pirati. Quindi, sembrava quasi miracoloso che i cinesi non avessero premiato gli olandesi per i loro molti meriti anche con una casa per condurre il commercio. Eppure avevano permesso che gli europei si disperdessero in tutte le province dell'impero per rimanere a lungo e persino ricostituire il loro numero per promuovere l'insegnamento della legge divina.

Quarto, la fragile sicurezza dell'astronomia europea

Una certa sicurezza sembrava essere promessa dal fatto che l'astronomia europea era ben stabilita nella Città Reale e godeva del favore di Principi e altri personaggi nobili a corte. Tuttavia, l'esempio di Padre Adam Schall aveva dimostrato che non tutto era sicuro e poteva scomparire in qualsiasi momento perché i favori dei Principi sono incostanti e il carattere dei cinesi volubile.

Anche adesso ci sono persone che si oppongono e complottano contro l'astronomia europea. Ho letto questo nel libro del famigerato Yang Guangxian: "È indegno dell'imperatore e del nome cinese riformare il nostro calendario secondo le regole dell'astronomia europea. Ciò non è altro che sottoporre il vasto e fiorente impero a un piccolo regno straniero." Altri come Yang Guangxian potrebbero sollevarsi, perché la Cina è sempre piena di persone che sono senza spina dorsale e ostinatamente attaccate alle loro abitudini e tradizioni, ed estremamente gelosi della fortuna degli altri, specialmente degli stranieri. Attaccano la nostra astronomia e i predicatori del Vangelo. Espellerebbero gli europei sacerdoti, che sono molto facili da riconoscere, non solo a Canton, ma anche all'estero. Dopo aver distrutto Macao, l'unica porta verso la Cina che i sacerdoti europei hanno - qualcosa che avevano già tentato - avrebbero chiuso per sempre l'ingresso all'impero. In una situazione del genere, chi si prenderà cura delle migliaia di anime che i missionari sottomisero alla legge divina e Cristo con anni di sudore e fatica? Chi si assicurerà che non ritornino alle loro vecchie sette e superstizioni, o per volubilità o perché sono prive di pastore, insegnante e cultura? Con la partenza di coloro che erano lodati per il loro fervore, dedizione alla loro nuova religio-

ne e virtù degne di nota degli altari, non si rivolgeranno all'idolatria selvaggia mentre gradualmente perdono il senso del male e i loro costumi sono corrotti?

Quinto, gli esempi di altre nazioni convertite al cristianesimo

Quindi la Cina deve essere salvata dalla Cina, ed è importante che il lavoro e il ministero degli indigeni non solo preservino la religione cristiana, ma promuovano anche in tutto l'impero la conversione promessa dalla Divina Misericordia. Questo è suggerito dagli esempi di tutte le chiese nel mondo che sono state lasciate in eredità ai posteri da uomini apostolici che portarono il Vangelo a vari regni e popoli. Inoltre, le leggi inflessibili che impediscono per sempre gli stranieri dall'entrare e abitare in Cina, richiedono che il suo popolo estremamente sospettoso e timido a cui è severamente vietato avere qualsiasi contatto con gli stranieri sia evangelizzato da persone da cui non abbiano nulla da temere e molto da sperare. Anche quando i cristiani fossero stati perseguitati, queste persone sarebbero stati facilmente in grado di nascondersi o apparire in pubblico e portare aiuto a coloro che erano in bisogno. Tra le molte migliaia di cristiani, ci sono letterati e insegnanti di scienze cinesi che sono dotati di uno zelo per promuovere la fede cristiana e la costante virtù e sentirsi anche chiamati da Dio ad un così eccellente ministero. La loro fede, che era stata messa alla prova da molte difficoltà, dimostra che sono in grado di lavorare per la salvezza delle anime, mentre il loro eccezionale insegnamento non lascia dubbio che, dopo aver sradicato gli errori cinesi con la propria filosofia, stabiliranno la verità cristiana e faranno della legge di Dio, che ora è solo estranea in Cina, un residente indigeno della Cina. Questo è il motivo per cui entrambi i Padri a Canton e alla corte di Pechino sono a favore di sacerdoti cinesi.

IV.

Alcuni si oppongono alle deliberazioni dei Padri della Cina

Questo utilissimo piano dei Padri della Cina fu osteggiato da quelli di Macao, che erano completamente ignoranti delle questioni cinesi perché guardavano al vasto impero della Cina nella sua interezza come da una riva. Certamente, comprendevano la necessità di scegliere alcuni cinesi per essere ordinati e lavorare per la conversione e la salvezza delle anime dei loro compatrioti, ma non potevano accettare che tale scelta fosse fatta fra cinesi più avanti negli anni. Essi furono forse influenzati dai nuovi sacerdoti nel Tonchino che furono inviati lì da Pierre Lambert, vescovo di Beirut, per diffondere la fede. Nativi di quella regione, avevano ricevuto l'ordinazione ed erano stati ammessi all'altare, ma il loro povero latino aveva portato più discredito alla religione cristiana che profitto dal loro lavorare tra il popolo pagano. Questa era la ragione della paura: che con quelli scelti tra i cinesi più anziani e destinati al sacerdozio sarebbe avvenuto lo stesso.

Dato che i caratteri cinesi difficilmente corrispondono alle sillabe e parole latine, e che gli accenti cinesi e latini sono completamente diversi, la pronuncia del latino è tanto difficile per i cinesi come sarebbe per un ragazzo spostare pietre pesanti. Inoltre, le parole latine pronunciate con un accento cinese hanno significati molto diversi. Così si temeva che questa deformazione della pronuncia latina avrebbe prodotto un significato così deforme che i sacri misteri della nostra fede cristiana sarebbero stati disonorati e sarebbero stati visti dai cinesi come un ridicolo abominio simile alla commedia.

C'era anche un'altra ragione nascosta per introdurre il latino in Cina e stabilendone il suo uso lì. Si decise di istituire un seminario a Macao dove alcuni giovani dalla Cina sarebbero stati inviati a imparare il latino e il cristianesimo ed essere addestrati in seguito come missionari. Questo sarebbe meglio che rischiare il disprezzo delle cose divine ordinando i cinesi più anziani.

Motivi per cui i Padri della Cina favorirono l'uso della lingua cinese nella liturgia

Tuttavia, ai padri che soggiornavano a Canton o a Pechino e che erano in grado di meglio comprendere il carattere dei cinesi, e che traevano dalle abitudini della stessa corte, un microcosmo dell'intero Impero cinese, tutte le altre informazioni che rimanevano nascoste agli altri, (a questi padri) non importava minimante che la liturgia fosse celebrata in lingua latina, o che la gioventù cinese avesse studiato a fondo la lingua latina o fosse stata mandata a Macao, o che alla fine si fosse aspettato il momento, in cui (i giovani), istruiti in letteratura e pietà e già maturi grazie al loro impegno potessero essere utilizzati sul campo. Avevano in loro favore un privilegio dato da Papa Paolo V dopo attenta deliberazione con i cardinali. Questo privilegio, che restava ancora in piedi ma non era stato messo in pratica a causa delle difficoltà dell'epoca, concedeva ai futuri sacerdoti cinesi il permesso di celebrare i Divini Misteri nella propria lingua, anche se non in quella popolare, ma in quella usata dai letterati in Cina. Evidentemente, vi erano ragioni importanti per cui tale disposizione della Santa Sede fu concessa ai cinesi che per secoli erano stati separati dal resto del mondo e non aveva contatti con altri popoli. In passato, altri papi avevano già benevolmente concesso lo stesso permesso ai Maroniti, Armeni, Etiopi, Slavi e altre nazioni a cui i Romani avevano portato la loro lingua assieme alle loro braccia.

È noto che in Cina le persone sono così attaccate alla loro lingua e scrittura, che pensano che più a lungo la loro lingua eviterà di mescolarsi con le nazioni straniere, più pura resterà, mentre la loro scrittura si mantiene immacolata come nella prima giovinezza. In questo modo, i cinesi pensano che il loro impero sarà più prospero. e che la saggezza governativa dell'impero governerà per sempre con i suoi caratteri come se fosse racchiuso da un fossato. Quindi accadde più tardi che anche i Tartari che governarono la Cina, per adattarsi meglio al carattere dei cinesi e di ottenerne l'affetto, decretarono con disposizioni di legge e pena capitale che nessun cinese imparasse la loro lingua e scrittura, anche se è naturale che tutti i popoli, specialmente quelli che conquistano e governano nazioni straniere, credano che la propria gloria e quella della propria nazione sia magnificata non da solo atti ma anche dall'uso della propria lingua madre.

Pericolo nell'introdurre la lingua latina in Cina

Dato il loro grande amore per la lingua che usano da migliaia di anni, chi imporrebbe qualsiasi lingua straniera a coloro che mostrano disprezzo per gli stranieri non avendo nulla a che fare con loro e nessun desiderio di conoscerli? Chi avrebbe spodestato dal suo trono una regina, che è stata adorata nel suo paese per secoli, e messo al suo posto uno sconosciuto, mettendola in una posizione così elevata che solo lei può parlare di cose divine, mentre l'altra sarà vista dai suoi adoratori come disprezzata e giacente al poggiapiedi del trono?

E se pensi che solo quelli che dovrebbero imparare il latino sono destinati a essere ordinati e lavorare per la salvezza degli altri e la promozione della legge di Dio, lasciando da parte l'enorme costo di assumere insegnanti di entrambe le lingue che la Cina non coprirà, è da temere un doppio pericolo: primo riguarda la religione e il secondo una rinnovata persecuzione. È noto che i cinesi sono parimenti intelligenti e sospettosi. Se viene introdotto il latino per le cose divine e solo i discepoli dei sacerdoti europei lo capiscono, questo solleverà senza dubbio sospetti politici di consultazioni segrete volte alla distruzione dello Stato da parte degli europei. Ad esempio, al momento solo pochissimi sacerdoti celebrano i Divini Misteri sugli altari in latino. Eppure è impossibile evitare gravi pregiudizi nei loro confronti. Solo per questo motivo, tutte le riunioni dei cristiani e la distribuzione di immagini sacre sono soggette alla severa proibizione dell'imperatore, anche se l'assemblea pubblica aveva dichiarato innocente la legge di Dio, e la stima dell'imperatore stesso dimostra che tali accuse non potevano essere mosse contro i sacerdoti europei. Cosa si deciderà in futuro, quando molti useranno una lingua straniera per parlare tra di loro o anche solo nella celebrazione degli uffici divini, se non godiamo della benevolenza dell'imperatore? I favori o l'ostilità dei mandarini su tutto l'impero dipendono dalla sua volontà. Oh, che grande male è la sfiducia! Anche in pace e sicurezza, vede pericoli e guerre; nell'amicizia e nelle abitudini innocenti, teme crimini, che devono essere puniti con il sangue, la vita e la perdita di ricchezza e del buon nome!

In effetti, tutti possono vedere il pericolo rappresentato per la purezza della fede cristiana dalle menti acute e curiose dei cinesi se imparano il latino. Gli olandesi hanno già iniziato ad avere alcuni contatti commerciali con la Cina; altri seguiranno. Pertanto, è possibile che vengano portati qui dei libri contenenti non solo diversi insegnamenti, ma anche dogmi eretici, menzogne, calunnie, storie sulle guerre tra principi cristiani, scismi e altre mostruosità che saranno usati per biasimare l'integrità della fede cattolica. Fino ad ora questi nuovi cristiani sono stati così inconsapevoli di tutto ciò che credono che tutti i cristiani in tutto il mondo condividono lo stesso modo di espressione, costumi e pensiero, e sono legati da una fede comune e da una carità reciproca. Se dalla lettura di libri in latino, imparano altre cose, quali scandali si produrrebbero tra questa gente curiosa? Cosa penserebbero dell'ortodossia nella fede? Quale corruzione morale e altri ostacoli all'abbraccio e alla promozione di Dio la legge seguirebbero? Gli esempi di coloro che hanno dimorato a lungo a Macao mostrano che, sebbene vedessero solo cattolici in questo mercato internazionale, dopo aver visto le cattive abitudini di alcuni (tale è la fragilità della natura umana), li riportano a casa, e ci vuole molto tempo e sforzi per guarirli.

Coloro che hanno una profonda conoscenza della Cina [hanno scritto] molti altri punti in altri luoghi sul perché il latino non dovrebbe essere introdotto in questo paese. Come abbiamo già detto, c'era anche una ragione nascosta che era mescolata con alcuni interessi europei. Alla fine, questa ragione ha spinto coloro che volevano stabilire il latino in questo impero ad annullare tutte le preoccupazioni dei legati inviati dalla Cina e le loro ragioni per usare il cinese nel culto dopo che informazioni contrarie erano state inviate a Roma. Ciò ha notevolmente impedito una conversione più rapida dell'impero alla fede.

Formare giovani cinesi non è così facile come si pensa

Per quanto riguarda l'insegnamento della lingua e della religione ai giovani cinesi a Macao e prepararli per essere futuri missionari, i Padri pensarono che questa assistenza sarebbe arrivata troppo tardi per la Missione e che la situazione del cristianesimo in Cina li privò della sicurezza, nonostante i favori dell'imperatore. Infatti, anche la grazia dei principi che i nostri Padri sperimentarono a Corte, causò crescente gelosia tra i loro rivali e quel ritardo che i gesuiti a Pechino sperimentarono nel restaurare la legge di Dio al suo stato precedente, minacciava pericolo. Ciò che era richiesto erano persone anziane, con solida virtù e zelo rafforzato dalle vicissitudini, e non giovani inesperti, che danno più speranza che frutto, anche se sembrano avere molta virtù. La disposizione naturale dei giovani, in particolare tra i cinesi, è volubile. Se l'età matura non preme su di loro, abbandonano facilmente le buone decisioni prese in precedenza. Sebbene si possa sperare che col tempo imparino grazie alla vigilanza dei loro insegnanti e al buon esempio, ma questo richiederebbe molti anni e non è fattibile per la situazione attuale.

A questo, dobbiamo aggiungere che è più facile trovare, tra tante migliaia di cristiani, letterati eccezionali con virtù ben collaudate che già vivono una vita cristiana esemplare di celibato dopo essere stati liberati dal matrimonio [a seguito della morte del coniuge], di quanto sia trovare uomini più giovani non ancora legati da matrimonio. In effetti, è tradizione che i cinesi siano vincolati dai loro genitori in matrimonio fin dall'infanzia. Così, in Cina un giovane senza moglie è raro come una fenice. D'altra parte, per comprare ragazzi dai loro genitori e insegnare loro fin dalla giovane età la virtù e la conoscenza necessarie per diventare un operaio nella vigna del Signore, come alcuni suggerivano, avrebbe causato costosi conflitti, a causa della volatilità dei genitori che avrebbero mentito persino in tribunale per riavere i propri figli una volta cresciuti. Sarebbe vergognoso per la religione cristiana e la legge di Dio, se schiavi europei comprati con il denaro dovessero predicare al popolo che è così geloso del suo onore e della sua importanza. Pertanto, l'istruzione della gioventù cinese deve essere lasciata per tempi migliori, mentre le attuali necessità e altri motivi

richiedono che facciamo uso di uomini e risorse che sono già stati preparati per il ministero apostolico.

Una volta che questo raduno dei Padri della Cina raggiunse queste conclusioni e aggiunse alcune altre richieste, scelse il padre siciliano Prospero Intorcetta come suo delegato alla Santa Sede e al Superiore Generale dei Gesuiti, Gianpaolo Oliva, e lo mandò a Roma. Al fine di nascondere la sua partenza dai mandarini della provincia del Guangdong dovevano mantenere lo stesso numero di esuli, proprio come era stato fatto in precedenza quando padre Filippo Grimaldi aveva sostituito Padre Domingo Navarrete. Così, Padre Emmanuel de Sequeira fu chiamato da Macao per sostituire Padre Prospero. Egli era un cinese, che in gioventù era stato inviato in Europa e alla Curia Romana; tornò a Macao e in Cina dopo aver seguito gli studi di filosofia e teologia. Eppure, sembra più probabile che Padre Prospero fosse sostituito dal Padre francese Germain Macret, o dal padre savoiardo Carlo Della Rocca, morto lo stesso anno, perché Sequeira essendo cinese non poteva sostituire un missionario europeo. (Padre Intorcetta, inviato a Roma come Procuratore, è sostituito da Padre Emmanuel de Sequeira, o da Padre Germain Macret. Padre Couplet scrive nel suo *Catalogo* che Macret arrivò nel 1664 da Macao alla Provincia del Fujian e vi morì nel 1676. Da ciò si deve concludere che egli venne da Macao a Canton lo stesso anno e vi rimase quando le persecuzioni iniziarono, e che in seguito sostituì qualcun altro in prigione, e quando ai padri fu permesso di tornare alle loro chiese, andò nel Fujian. In qualsiasi caso, non è certo chi abbia sostituito Padre Intorcetta.)

BIBLIOGRAFIA

Bontinck, François. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles. Louvain* : Nauwelaerts, 1962.

Bosmans, Henri. "Documents relatifs à la liturgie chinoise : le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva." *Acta Bollandiana* 33 (1914) : 273-293.

Brancati, Francesco. Ms. *Responsio apologetica de Sinensium ritibus politicis*, BVE, Fondo Gesuitico 1250/5, 1251/8, 1299 and 1498 ; BNF Bréquigny 20 :1-153 ; Ajuda 49-IV-62.1633 & 49-VI-8.9337 ; *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris : Nicolas Pépie, 1700.

Couplet, Philippe. Ms. *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina*, ARSI Jap.Sin.131; Secondino Gatta, *Il natural lume de Cinesi*, *Monumenta Serica* Monograph Series XXXVII. Nettetal: Steyler Verlag, 1998.

Danieluk, Robert. "Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach," in *Iesuitae in Polonia - Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, edited by Jarosław Nowaszcuk (Szczecin: Volumina, 2017), pp. 75-108.

Filippucci, Francesco Saverio. Ms. *Explicatio 37 textuum Sinicorum*, BVE, Fondo Gesuitico 1383, n. 11, ff. 70-101.

Filippucci, Francesco Saverio. *Tractatus Patris Francisci Filippucci de Ritibus Sinicis quem in suo Praeludio promitti*t, BVE Fondo Gesuitico 1248/3, 115r-302r.

Filippucci, Francesco Saverio. *Praeludium ad plenam disquisitionem*, BVE 1249/7; *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.

Filippucci, Francesco Saverio. *Sagitta retorta,* BVE Fondo Gesuitico 1247/8, 223r-311r; 1247/9, 316r-424v.

Gabiani, Giovanni-Domenico. Ms. *De ritibus ecclesiae sinicae permissis apologetica dissertatio*, Ajuda 49-IV-62.1682, ff. 651-667v.

Gabiani, Giovanni-Domenico. *Apologeticae dissertationis appendix*, BNF Espagnol 409: 159-188; *Dissertatio apologetica, scripta anno 1680, de sinensium ritibus politicis*. Liège : G.H. Streel, 1700.

Gabiani, Giovanni-Domenico. Ms. *Elenchus elucubrationum ad objectarum controversiarum elucidationem conducentium*; in Henri Bernard-Maître, "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois," *Recherches de science religieuse* 36 (1949) : 33-79.

Golvers, Noël. *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondance of Ferdinand Verbiest (1623-1688)*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2017.

Grelon, *Litterae annuae, V. Prov. Sinensis*, of the years 1669 and 1670, ARSI Jap.Sin.122: 326-363; copy Jap.Sin.120: 1-201.

Intorcetta, Prospero. Ms. *Informazione*, 24 March 1672, APF - SRC I (1623-1674), ff. 573-582; copy BVE Fondo Gesuitico 1257/14; François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain: Nauwelaerts, 1962, pp. 437-460.

Intorcetta, Prospero. Ms. *Apologetica disputatio de Officiis et Ritibus*, BVE Fondo Gesuitico 1249/10, ff. 639-690; ms. BNF 409: 193-209, 214-242; *Testimonium de Cultu Sinensi*, 1668. Paris : Pépie, 1700.

Ip, Ka Kei. *The Canton Conference (1667-1668): its content and significance*. Master thesis, Saint Joseph University, Macao, 2010.

Joson, Henri & Léon Willaert. *Correspondance de F. Verbiest. Bruxelles : Palais des Académies, 1938.*

Le Faure, Jacques. Ms. *Dissertatio theologico-historica de avita Sinorum pietate erga defunctos*, BNF Bréquigny 19; BVE Fondo Gesuitico 1250/3; Vanves, Brotier 104, 25-38 e 105; *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.

Lubelli, Andrea. Ms. *Reposta à alguns pontos que escreve o Illustrissimo Navarrete*; BNF Espagnol 409: 192-196.

Menegon, Eugenio. "European and Chinese Controversies over Rituals," in *Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, edited by Bruno Boute and Thomas Smaberg. Leiden: Brill, 2013, pp. 193-222.

Meynard, Thierry. "Could Chinese vegetarians be baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon's report of 1688." *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)* vol.87, fasc. 173 (2018-I): 75-145.

Meynard, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucianism: The First Complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*. Boston: Brill, 2011.

Meynard, Thierry. *The Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics*. Rome: IHSI, 2010.

Navarrete, Domingo. *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid, 1676; English translation: Awnsham Churchill, *A Collection of Voyages and Travels*, vol. 1, *London,* 1704.

Noël, François & Gaspard Castner. *Summarium Novorum Autenticorum Testimoniorum*, Rome, 1703.

Rougemont, Letter, Canton, 1667, BVE, Fondo Gesuitico 1257/29 ; Henri Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise : le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva," *Acta Bollandiana* 33 (1914) : 273-293.

Sarpetri, Domenico Maria. *Tratado del R.P.F. Domingos Sarpetri sobre la sentencia del P. Longobardi*; ARSI: Fondo Gesuitico I.2: ff. 1-24; BNF Espagnol 409: 106-115; *De Sinensium ritibus politicis Acta*. Paris : Nicolas Pépie, 1700.

Sarpetri, Domenico Maria. *Testimonium de libro sinico P. Matthaei; Apologia pro decreto*, Louvain, 1700; *Défense des nouveaux Chrestiens et des Missionaires de la Chine, du Japon, et des Indes*. Paris 1688. *Apologia pro decreto*. Louvain, 1700.

Sarpetri, Ms. *Breve notitia de unos de los fundamentos*; Ajuda 49-IV-62: 697-713v; *Brevis explicatio rationum aliquarum*, Canton, 31 October 1670; *Apologia pro decreto* S.D.N.

Alexandri VII, Louvain, 1700.

Standaert, Nicolas. *Chinese Voices in the Rites Controversy*. Rome: IHSI, 2012.

Szpot Dunin, Tomasz Ignacy. Letter to Tamburini, dated 23 January 1710; ARSI, Jap. Sin. 173, f. 22rv.

Szpot Dunin, Tomasz Ignacy. *Collectanea historiae sinensis*; ARSI, Jap. Sin. 104-105.

Verbiest, Ferdinand. Ms. *Responsum apologeticum P. Ferdinandi Verbiest Societatis Jesu ad aliquot dubia,* BVE Fondo Gesuitico 1257 /33; Archives Province de France, Brotier 104.

NOTE

* Thierry Meynard, *For the record: The Canton exile of the missionaries (1666-1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin*, Annales Missiologici Posnanienses t. 25 (2020), 147-185. DOI: 10.14746/amp.2020.25.10. ORCID: 0000-0001-7921-1051. Si ringrazia la redazione di *Annales Missiologici Posnanienses* per l'autorizzazione a pubblicare la versione italiana di questo contributo, curata dal dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Intorcetta).

[1] Vedi Robert Danieluk, "Konfesjonał i pioro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach," in *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasow nowożytnych,* ed. Jarosław Nowaszczuk. Stettino: Volumina, 2017, pp. 75-108.

[2] Su richiesta del Superiore Generale, Szpot aggiunse elementi sulla "persecuzione che il i gesuiti avevano sopportato dai vicari apostolici francesi"; vedi lettera di Szpot a Tamburini, datata 23 gennaio 1710; ARSI, *Jap. Sin*. 173, f. 22rv. L'aggiunta di Szpot sui riti cinesi e sulla questione della giurisdizione dei Vicari Apostolici, si può vedere nella versione riveduta della Parte V, dove aggiunse il Capitolo III: De dissensionibus ab anno 1690. ad annum 1696. inter PP. Lusitanos et Gallos; *Jap.Sin*.111: ff. 73r-99v.

[3] Szpot ha rivisto parzialmente la *Collectanea*, e abbiamo consultato la versione riveduta del capitolo V della parte 2, che è quasi letteralmente la copia della prima versione; vedi ARSI *Jap.Sin*.109: 124-139.

[4] Per quanto riguarda la controversia sui digiunatori, la questione riguarda se i vegetariani cinesi avrebbero potuto essere ammessi o meno al battesimo, a meno che non mangino prima della carne; in Cina, il vegetarismo era strettamente associato al buddismo; vedi Thierry Meynard, "Could Chinese vegetarians be baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon's report of 1668," *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI) vol.87, fasc. 173 (2018-I): 75-145. Per quanto riguarda la controversia sul cappello, la questione era se ai sacerdoti e ai cattolici cinesi dovrebbe essere permesso di indossare un cappello durante la messa. In Cina, indossare un cappello è un segno di rispetto.

[5] Nella sua interpretazione, Szpot potrebbe essere stato influenzato dalla relazione di Couplet che citata tre volte nel capitolo: Philippe Couplet, *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina, dedicata agl'Em. et Rm. Signori Cardinali di Propaganda*, *1688*; ARSI *Jap.Sin.131*. È stata tradotta dallo stesso Couplet in latino: *Relatio de statu et qualitate missionis Sinica post reditum Patrum e Cantoniensi exilio sub annum 1671*. La versione italiana è stata pubblicata in: Secondino Gatta, *Il natural lume de Cinesi: Teoria e prassi dell'evangelizzazione in Cina nella "Breve relatione" di Philippe Couplet S.J. (1623–1693)*, Monumenta Serica Monografia Serie XXXVII. Nettetal: Steyler Verlag, 1998.

[6] Cfr. Thierry Meynard, *The Jesuits Reading of Confucianism: The First Complete translation of the Lunyu (1687) published in the West* (Boston, Brill, 2011); Thierry Meynard, *The Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics* (Roma: IHSI, 2010).

[7] Rougemont, *Lettera*, Canton, 1667 ; Roma, BVE, Fondo Gesuitico 1257/29 ; pubblicata parzialmente in Joseph Bertrand, *Mémoires historiques sur les missions des ordres religieux* (Parigi: Brunet, 1862), pp. 396-398; pubblicata interamente in Henri Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise: le memoire de Francois de Rougemont a Jean Paul Oliva", *Acta Bollandiana 33* (1914): 273-293. Oltre ai documenti di Rougemont, abbiamo anche documenti di Intorcetta, Gabiani e Couplet a supporto della liturgia cinese; Intorcetta, *Informazione*, 24 marzo 1672, APF – SRC I (1623-1674), ff. 573-582; copia BVE Fondo Gesuitico 1257/14; in italiano; pubblicata nell'originale italiano in François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Louvain: Nauwelaerts, 1962), pp. 437-460.

[8] Come osserva Henri Bosmans, "lo scopo era quello di avere un clero cinese e la liturgia cinese era solo un modo per facilitare questo indispensabile reclutamento." Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise : le memoire de Francois de Rougemont à Jean Paul Oliva," p. 277.

[9] I nomi personali e dei luoghi occidentali sono scritti secondo la loro ortografia moderna; i nomi personali e dei luoghi cinesi sono scritti in *pinyin*, tranne Canton per Guangzhou. I titoli della sezione si trovano ai margini del manoscritto, e sono qui inseriti in corsivo.

[10] I 42 punti della conferenza di Canton (18 dicembre 1667- 26 gennaio 1668) sono elencati prima; cfr. Pars I, caput VI, De restituta Civitati Macao libertate, Patrum in Exilio existentium circa Ecclesiam Sinicam Statutis, & Christianae Religionis in Sinis statu, 195r-197v. Per una traduzione in inglese dei 42 punti, vedi: Ip Ka Kei, *The Canton Conference (1667-1668): its content and significance*; Master thesis. Macao: Saint Joseph University, 2010.

[11] Papa Alessandro VII (r. 1655-1667) emanò un decreto nel quale approvava i riti cinesi. Il decreto di Propaganda Fide del 1645, che condanna i riti cinesi e fu approvato da papa Innocenzo X (r. 1644-1655), non è citato qui.

[12] Infatti, Antonio Santa Maria de Caballero rifiutò di firmare le risoluzioni della conferenza di Canton, e Domingo Navarrete in seguito ritrattò la sua firma.

[13] Philippe Couplet, *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina*; ARSI *Jap. Sin*.131.

[14] Questo riguarda il punto 41 sui rituali a Confucio e agli antenati.

[15] Questo riguarda i punti 3-4-5 sul battesimo delle donne adulte senza contatto fisico diretto con il sacerdote.

[16] Domenico Maria Sarpetri fu il solo responsabile a sollevare il punto 41 sui rituali a Confucio e agli antenati durante la conferenza. Scrisse a Canton un manoscritto in spagnolo, indirizzato a Intorcetta e datato 20 luglio 1668, certificato come copia originale da Pacheco e Ferrariis: *Tratado del R.P.F. Domingos Sarpetri sobre la sentencia del P. Longobardi em materias sinicas*; ARSI: Fondo Gesuitico I.2: ff. 1-24; altre due copie manoscritte in ARSI: Fondo Gesuitico I.2. Un'altra copia è nella BNF Espagnol 409: 106-115, certificata da Couplet. La versione stampata: *De Sinensium ritibus politicis Acta, seu Appendix ad scripta R.P. Sarpetri Theologi ex Sancti Dominici Ordine, Missionarii Sinensis, De Deo Uno, Vivo ac Vero, A Veteribus Sinis per Duo Annorum Milla cognito, adversus scripta P. Longobardi S.J.* (PariS: Nicolas Pépie, 1700). Questa confutazione è anche citata con un altro titolo latino come: *Tractatus... ad lectionem Sacrae Theologiae Panormi approbati, quo refutat tractatum P. Longobardi e cineribus redivivum & defendet praxim Societatis in usu nominum, quibus Deus, Angeli, anima, ecc.*, Canton, 1668; vedi Acta cantoniensia, pp. 70-71.

[17] Ciò può riferirsi a *Testimonium de libro sinico P. Matthaei Riccii qui inscribitur Tien-chu Xe-y [Coelorum Domini vera ratio]*, datato 9 maggio 1667, Canton; pubblicato in *Apologia pro decreto*, Louvain, 1700, pp. 1-2; o *Testimonium de praxi missionariorum Sinensium e Societate Jesu, circa Confucium et progenitores defunctos*, 4 agosto 1668, Canton; pubblicato in *Défense des nouveaux Chrestiens*

et des Missionaires de la Chine, du Japon, et des Indes contre deux livres intitulez La Morale pratique des Jésuites, et l'esprit de M. Arnauld I (Paris 1688), pp. 225-232; e in *Apologia pro decreto* (Louvain, 1700), pp. 3-7.

[18] Sarpetri, *Breve notitia de unos de los fundamentos, que hay para permitir a los Cristianos Chinos el culto de Confucio y de los difunctos*, ms datato 30 settembre 1670 Ajuda 49-IV-62: 697-713^{v}; Versione latina: *Brevis explicatio rationum aliquarum, propter quas Christianis Sinensibus liber relinquitur usus caeremoniarum, quibus Confucius et progenitores suos venerantur, quemadmodum permisit Sacra Congregatio Inquisitionis Universalis sub Alexandro VII*, Canton, 31 ottobre 1670, pubblicato in *Apologia pro decreto S.D.N. Alexandri VII et praxi Jesuitarum circa caerimonias, quibus Sinae Confucium & progenitores mortuos colunt, ex patrum Dominicarum & Franciscanorum scriptis concinnata*. Louvain: 1700, pp. 21-68

[19] Prospero Intorcetta, *Apologetica disputatio de Officiis et Ritibus, quibus Sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri, et progenitorum suorum*, BVE Fondo Gesuitico 1249/10, ff. 639-690; ms BNF 409: 193-209, 214-242. Fu scritto in risposta alla *Declamatio* di Navarrete, e approvato il 15 agosto 1668 da Pacheco dopo che altri 6 gesuiti l'avevano letta; pubblicata come: *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668* (Paris: Pepie, 1700).

[20] Francesco Brancati, *Responsio apologetica de Sinensium ritibus politicis, ad R. P. Dominicum Navarete, ordinis Praedicatorum*, completata il 4 settembre 1669. Manoscritti: Roma, BVE, Fondo Gesuitico 1250/5, 1251/8, 1299 e 1498; BNF Bréquigny 20:1-153; Ajuda 49-IV-62,1633 & 49-VI-8.9337. L'opera è stata pubblicata come: *De Sinensium ritibus politicis acta. seu R. P. Francisci Brancati, Societatis Jesu, apud Sinas per annos 34. Missionarii, responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarette ordinis praedicatorum* (Paris: Nicolas Pepie, 1700).

[21] Jacques Le Faure, *Dissertatio theologico-historica de avita Sinorum pietate erga defunctos et eximia erga Confusium magistrum suum observantia, Prolegomena ad R.P. P. Dominicum Navarette, 1669*; BNF Brequigny ms 19; BVE Fondo Gesuitico 1250/3; Vanves, Brotier 104, 25-38 e 105. Fu completato nel giugno 1669 e approvato il 4 marzo 1670, pubblicato come: *De Sinensium ritibus politicis acta*. (Paris: Nicolas Pepie, 1700).

[22] Dopo la partenza di Intorcetta da Canton, Philippe Couplet, Christian Herdtrich e François de Rougemont continuarono a lavorare alle traduzioni dei classici confuciani, pubblicati nel 1687 a Parigi come *Confucius Sinarum Philosophus*. Sono citate le opere di Sarpetri, Intorcetta e Le Faure, ma ci sono altri documenti in risposta a Navarrete, ad esempio Andrea Lubelli, *Reposta à alguns pontos que escreve o Illustrissimo Navarrete*; ms BNF Espagnol 409: 192-196 (inedito).

[23] Si riferisce a Navarrete che fuggì da Canton il 9 dicembre 1669. Per il resoconto della sua partenza (*salida*) e la sua personale giustificazione, cfr. Navarrete, *Tratados historicos* (Madrid, 1676), p. 358; Traduzione inglese: Awnsham Churchill, *A Collection of Voyages and Travels*, vol. 1(London: 1704), pp. 288-289. Szpot fa qui riferimento a: Couplet, *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina*, ARSI *Jap.Sin*.131; e Grelon, *Litterae annuae, V. Prov. Sinensis*, degli anni 1669 e 1670, datate 20 ottobre 1670; originale (3a via) ARSI *Jap.Sin*.122: 326-363; copia fatta a Roma ARSI *Jap.Sin*.120: 1-201. Per la partenza di Navarrete, vedi *Jap.Sin*.120: 180.

[24] Navarrete fu sostituito dal matematico gesuita Claudio-Filippo Grimaldi come spiegato di seguito; prese lo stesso nome cinese, Min Mingwo.

[25] Il 28 giugno 1669, il domenicano Francisco Varo (1627-1687) fu arrestato nel Fujian, e solo il 24 febbraio 1671 fu deportato da Fuzhou a Canton che raggiunse il 13 aprile 1671.

[26] Infatti, Grimaldi che arrivò a Macao nel 1669 giunse a Canton nel 1670, mentre Varo fu trasferito a Canton nell'aprile del 1671.

[27] Cfr. Navarrete, *Tratados historicos*. Madrid: 1676.

[28] Questo è un riferimento a Sarpetri.

[29] Quando i gesuiti in Cina ricevettero i *Tratados* di Navarrete, prepararono la loro risposta. Gabiani fu vice-provinciale della Cina nel 1680-1683, e scrisse nel 1680: *De ritibus ecclesiae sinicae permissis apologetica dissertatio; Prima pars: Lucubrationum ad Objectarum Controversiarum et Suerclationem Conducentium (53 plus 20 punta); Secunda pars: Elenchi conclusio universalis (4 punta), Tertia pars: Singularia ex elencho deducta corollaria (14 punta)*, Ajuda 49-IV-62.1682, ff. 651-667v.

[30] *Apologeticae dissertationis appendix*, 1680 (BNF Espagnol 409: 159-188), di cui i fogli 131^{v}-153^{v} sono stati stampati come: *Dissertatio apologetica, scripta anno 1680, de sinensium ritibus politicis* (Liège: G.H. Streel, 1700). Vedi Henri Bernard-Maitre, "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois", *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949): 25-79.

[31] Giovanni-Domenico Gabiani, *Elenchus elucubrationum ad objectarum controversiarum elucidationem conducentium*, 22 settembre 1680, Canton ; in Henri Bernard-Maitre, "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois", *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949): 25-79.

[32] Testo sconosciuto.

[33] Ferdinand Verbiest, *Responsum apologeticum P. Ferdinandi Verbiest Societatis Jesu ad aliquot dubia*, BVE Fondo Gesuitico 1257 /33; Archives Province de France, Brotier 104. È stato scritto tra il 5 ottobre 1680 e il settembre 1681. Il testo latino è stato pubblicato due volte: Henri Joson & Leon Willaert, *Correspondance de F. Verbiest*, Bruxelles: Palais des Academies, 1938, pp. 279-342; Noël Golvers, *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondance of Ferdinand Verbiest (1623-1688)*, Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2017, pp. 339-393.

[34] Fu provinciale del Giappone dal 1680 al 1683, e dal 1688 al 1691 visitatore del Giappone e Cina.

[35] *Notae* on the *Liji, Shijing, Yijing* and *Jiali*, citato in Francois Noël e Gaspard Castner, *Summarium Novorum Autenticorum Testimoniorum*, Roma, 1703; vedi Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy*. Roma: IHSI, 2012, p. 75.

[36] Non identificata. Nel 1656, Martino Martini (1614-1661) aveva ottenuto da papa Alessandro VII l'autorizzazione per i riti cinesi.

[37] Non identificata.

[38] *Explicatio 37 textuum Sinicorum*, BVE, Fondo Gesuitico 1383, n. 11, ff. 70-101.

[39] *Tractatus Patris Francisci Filippucci de Ritibus Sinicis quem in suo Praeludio promittit. Hunc Tractatum in Archivio Macaensi abtulimus anno 1707. Liber primus etiam manu Patris Philippucci descriptus, sed minus legibilis relictus est in eodem Archivio macaensi.* Gasparus Castner; BVE Fondo Gesuitico 1248/3, 115^{r}-302^{r}. Vedi Eugenio Menegon, European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion, in *Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, a cura di Bruno Boute e Thomas Smaberg (Leiden: Brill), 2013, p. 218.

[40] *Praeludium ad plenam disquisitionem an bona vel mala fi de impugnentur Opiniones, et Praxes Missionariorium Societatis Iesu in Regno Sinarum*, Macao, 23 marzo 1683, BVE 1249/7. Questo è stato parzialmente pubblicato in: *De Sinensium ritibus politicis acta* (Parigi: Nicolas Pepie, 1700).

[41] *Sagitta retorta, seu sagittae in innocentes gratis intortae in ipsos jaculantes defensionis gratia retortae*, BVE Fondo Gesuitico 1247/8, 223^{r}-311^{r}; 1247/9, 316^{r}-424^{v}.

[42] Non identificato.

[43] Lettere sconosciute.

[44] Nella versione rivista, Szpot cita come oppositori al clero cinese: P. Valguarnera, e P. Marinus aliique Macaenses; vedi ARSI *Jap. Sin*.109: 135. Il siciliano Tommaso Valguarnera (1608-1677) fu in Siam nel 1655-1668, e

tornò a Macao nel 1669, diventando Visitatore per il Giappone e Cina nel 1670-1674, con sede a Macao. Il genovese Giovanni Filippo De Marini (1608-1682) trascorse molti anni in Tonchino, e fu provinciale del Giappone nel 1670-1673, con sede anche a Macao.

[45] Pierre Lambert de la Motte (1624-1679) arrivò in Siam nel 1662 e nel 1670 andò in Tonchino.

[46] I Vicari Apostolici Francesi avevano chiesto nel 1658 l'autorizzazione a Roma perché i cinesi potessero dire Messa in lingua cinese; vedi Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise", p. 276

[47] Ciò fu concesso nel 1615.

[48] In una nota a margine del capitolo rivisto, Szpot cita la sua fonte come la riferita discussione di Philippe Couplet nella sua *Relatione*: P. Philippus Couplet nella sua Relatione de Lingua Sinica et Dissertatio cuisdam de Lingua Latina in Sinas non invehenda... *Jap.Sin.*109: 135. In questo passaggio, Szpot sembra riferirsi a Pierre Lambert de la Motte e ad altri vicari apostolici francesi che avevano inviato a Roma opinioni negative sull'ordinazione di sacerdoti locali a causa della loro incapacità di dire Messa in Latino, tanto che Intorcetta e Couplet, inviati come procuratori a Roma, non riuscirono ad ottenere l'autorizzazione per una liturgia cinese.

[49] Infatti, Intorcetta fu eletto procuratore durante la congregazione provinciale dei Gesuiti tenuta tra 1 e 18 ottobre 1666. La discussione sul clero cinese e sulla liturgia tra gesuiti è avvenuta nell'ottobre e novembre 1667.

[50] Anche in questo caso la cronologia non è corretta. Intorcetta è stato il primo a lasciare Canton, il 10 dicembre 1668, e salpò da Macao il 21 gennaio 1669. Navarrete lasciò Canton il 9 dicembre 1669.

[51] Zheng Weixin (1633-1673) entrò nei gesuiti a Roma nel 1651 e tornò a Macao il 19 agosto 1668. Fu il primo cinese a diventare sacerdote gesuita, essendo stato ordinato in Europa in 1664. Con i missionari a Canton, c'era un solo fratello gesuita cinese, Antonio Fernandez, o Cai Anduo (c.1620-1670).

[52] Germain Macret (1620-1676) era arrivato in Cina intorno al 1658-1659, e non fu arrestato durante la persecuzione, si rifugiò a Macao nel 1666.

[53] Carlo Della Rocca, nato nel 1613, fu attivo in Vietnam, Cambogia e isola di Hainan. Morì a Canton il 10 giugno 1670.

[54] Quando la persecuzione iniziò nel 1666, Macret non rimase a Canton, ma si rifugiò a Macao. Pertanto, avrebbe potuto sostituire perfettamente Intorcetta.

Mediare umanesimo e scolasticismo nella "Resposta breve" di Longobardo e la lettura del Confucianesimo di Ricci*

di Daniel Canaris (versione italiana a cura di Antonino Lo Nardo)

Abstract

The "Resposta breve" (Brief response, 1623-24) by Niccolò Longobardo (1559-1654) was one of the most controversial documents ever penned in the Jesuit China mission. Longobardo criticized Matteo Ricci's (1552-1610) use of indigenous Chinese vocabulary to express Christian concepts as a perilous accommodation to diabolical monism. This article proposes a close reading of how Longobardo employed scholastic, humanist and Chinese sources to critique Ricci's disregard for the neo-Confucian interpreters in his reading of ancient Confucianism. It argues that Longobardo's polemic with Ricci was not theological in nature, but reflected his distrust of philology in reconstructing the original meaning of ancient texts.

Introduzione

Gli storici delle missioni gesuitiche hanno in gran parte ipotizzato che gli strumenti esegetici impiegati dai gesuiti nella loro lettura del confucianesimo fossero una simbiosi non problematica della cultura umanistica e scolastica.[1] Questa opinione è stata recentemente espressa da R. T. Pomplun, il quale sostiene che "l'opposizione tra umanesimo e scolasticismo è crollata ulteriormente con l'ampliamento della conoscenza filologica, grammaticale e storica delle lingue asiatiche nelle università europee".[2] Pomplun dimostra questo punto esaminando come i gesuiti usarono il loro studio delle lingue orientali, che egli identifica come un'attività umanistica, per fornire argomenti scolastici per l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Pomplun trova sostegno per questa simbiosi nella visione di Kristeller di un umanesimo rinascimentale come conseguenza dello scolasticismo medievale.[3]

Tutti i gesuiti avevano innegabilmente una buona conoscenza di umanesimo e filosofia scolastica grazie alla formazione ricevuta sotto la *ratio studiorum* che copriva entrambe le culture intellettuali; tuttavia, non segue che questo matrimonio sia stato sempre armonioso. Questo studio cerca di esplorare le tensioni tra approcci umanistici e scolastici alla religione cinese esaminando la "Resposta breve sobre as controversias do *Xám tý*, *tien xîn*, *lîm hoên*" (Breve risposta sulle controversie di Shangdi, *tianshen, linghun*, ca. 1623-24) di Niccolò Longobardo (1559-1654), che succedette a Matteo Ricci (1552-1610) come Superiore della missione gesuita in Cina.[4] In quest'opera, Longobardo ha esposto la sua aspra critica all'uso da parte di Ricci del vocabolario cinese indigeno per esprimere il concetto cristiano di Dio (Shangdi 上帝), angeli (*tianshen* 天神) e l'anima (*linghun* 靈魂). Gli studi sul trattato di Longobardo sono aumentati negli ultimi anni, ma la maggior parte degli studiosi si è preoccupata del suo illustre seguito. In effetti, gli studi raramente fanno riferimento al testo originale portoghese di Longobardo, citando invece le successive traduzioni pubblicate in francese, spagnolo o inglese.[5] Oltre a occasionali errori nella traduzione e all'intrusione della voce editoriale del traduttore, queste versioni successive censurano le citazioni patristiche e scolastiche di Longobardo e non includono il testo originale cinese discusso e parafrasato da Longobardo. Quindi, offrono una visione limitata dei motivi esegetici e metodologici in base ai quali Longobardo arrivò a rifiutare la posizione di Ricci.[6] Nel complesso, come osserva Kim, il contesto intellettuale in cui Longobardo si oppose all'accomodamento del confucianesimo di Ricci rimane poco compreso, soprattutto in confronto alla ricchezza di studi su Ricci e la Controversia dei riti a inizio Settecento.[7]

Questo articolo propone che le tensioni tra gli approcci missionari di Longobardo e Ricci siano dovute ad approcci contrastanti alla critica testuale che alla fine possono essere ricondotti al dibattito umanista-scolastico.[8] Alla fine, rivela che la visione del Rinascimento che Ricci e Longobardo trasmettevano alla Cina era tutt'altro che omogenea o monolitica, ma frammentata e contestata. Sebbene Longobardo utilizzi argomenti scolastici classici per mettere in dubbio alcuni dei ragionamenti esegetici umanisti avanzati da Ricci, non è vero che Ricci e Longobardo rappresentano punti di vista divergenti in quanto entrambi incorporano nelle loro argomentazioni proposizioni scolastiche e umanistiche senza soluzione di continuità. Piuttosto, la critica scolastica di Longobardo a Ricci è meglio vista come un riflesso di come una diversa enfasi sulle ipotesi comuni possa portare a strategie drasticamente diverse per interpretare la cultura cinese.

Contesto della *"Resposta breve"* di Longobardo

La scomparsa di Ricci nel 1610 fu un paradossale momento di prosperità per i primi missionari gesuiti in Cina. Avendo stabilito delle reti sociali con le alte sfere della società cinese, a Ricci fu offerto dall'imperatore Wan Li萬曆 il privilegio senza precedenti di ricevere sepoltura in Cina nonostante il suo status di straniero. Nicolas Trigault (1577-1628), nella sua edizione latina dei diari di Ricci, che raggiunse una grande popolarità nell'Europa del XVII secolo, paragonò trionfalmente la morte di Ricci

a quella di Sansone, perché "Dio gli garantì più potere nella morte di quanto ne avesse esercitato mentre viveva sulla terra".[9]

Ma subito dopo la sua morte, i metodi missionari con i quali aveva ottenuto tale successo sarebbero stati messi in discussione dall'interno dello stesso ordine gesuita. Mentre la missione cinese si crogiolava nel bagliore dell'apparente approvazione imperiale, la missione giapponese iniziò a collassare sotto feroci persecuzioni. Molti dei missionari che lavoravano in Giappone trovarono rifugio a Macao e, non avendo idea su come esercitare il loro zelo apostolico, rivolsero la loro attenzione verso la missione in Cina. Sia le missioni cinesi sia quelle giapponesi avevano attuato la politica di accomodamento culturale che era stata elaborata dal Visitatore gesuita che sovrintendeva alle missioni gesuitiche in Oriente, Alessandro Valignano (1539-1606). I metodi di Ricci in Cina non solo ricorrevano regolarmente al vocabolario indigeno come Shangdi per Dio, ma tentavano anche di dimostrare la compatibilità metafisica del cristianesimo con il confucianesimo presentando il cristianesimo come il compimento della filosofia originale di Confucio che era stata perduta e corrotta nei commentari neo-confuciani della dinastia Song.[10] Sui missionari in Giappone, tuttavia, aveva lasciato il segno lo sfortunato uso da parte di Francesco Saverio (1506-1552) della divinità buddista del Sole Dainichi 大日 per tradurre Dio ed erano quindi riluttanti a impiegare analoghi termini indigeni per esprimere concetti teologici cristiani, come Dio, angeli e anima, preferendo invece traslitterazioni fonetiche in giapponese.

Secondo Niccolò Longobardo, successore di Ricci come Superiore della missione gesuita cinese, il visitatore del Giappone Francesco Pasio (1554-1612), che insieme a Ruggieri aveva infatti preceduto Ricci nell'ottenere il permesso di stabilirsi a Zhaoqing nel 1582[11], diede avvio alle polemiche sulla strategia missionaria di Ricci. Il 24 settembre 1611, Pasio scrisse a Longobardo esprimendo la sua preoccupazione per "alcuni libri cinesi scritti dai nostri padri laggiù [in Cina] [che] concordano con gli errori dei pagani" e pregò Longobardo di condurre un approfondito esame teologico su questi libri.[12] Longobardo scoprì che il suo confratello Sabatino de Ursis (1575-1620) condivideva i suoi dubbi sull'equiparazione tra Shangdi e il Dio cristiano. Xu Guangqi 徐光啓 (1562-1633), Yang Tingyun 楊廷筠 (1557?-1627) e Li Zhizao李之藻 (1565-1630), collettivamente noti come i "Tre Pilastri del cattolicesimo cinese" furono tutti chiamati a testimoniare, ma De Ursis e Longobardo trovarono poco convincente la loro supplica di ignorare le discrepanze tra testi e commentari confuciani e di concentrarsi sui testi che concordano con l'insegnamento cristiano.

La controversia si intensificò con l'arrivo di P. João Rodrigues (1561/1562-1633/1634) noto come "Tçuzu" ("L'interprete"), in riconoscimento della sua padronanza a livello nativo della lingua giapponese.[13] Rodrigues espresse i suoi dubbi sulla questione in una lettera a P. Valentim Carvalho (1559-1630), provinciale delle province giapponese e cinese dal 1611 al 1617[14], che ordinò un "esame approfondito del termine Shangdi"[15]. Francisco Viera, visitatore dal 1613 al 1619[16], rinnovò le istruzioni di Carvalho. Avendo notato che c'erano opinioni discordanti sull'argomento, Viera ordinò ai missionari di esaminare metodicamente se le corrispondenze al concetto cristiano di Dio, agli angeli e all'anima razionale potessero essere trovate nelle tradizioni religiose cinesi. P. Diego Pantoja e Alfonso Vagnone scrissero a favore dei metodi di Ricci, mentre P. Sabatino de Urbis e João Rodrigues scrissero contro.[17] Nel 1617, Longobardo sottopose le sue conclusioni a Viera nei "Res memorabiles pro Dirigenda Re Christiana" (Cose memorabili per dirigere la missione cristiana) ma nel 1621 il visitatore Jerónimo Rodrigues (Visitatore 1619-1621 e 1622-1626) ad una conferenza a Macao decise in favore di Ricci.[18]

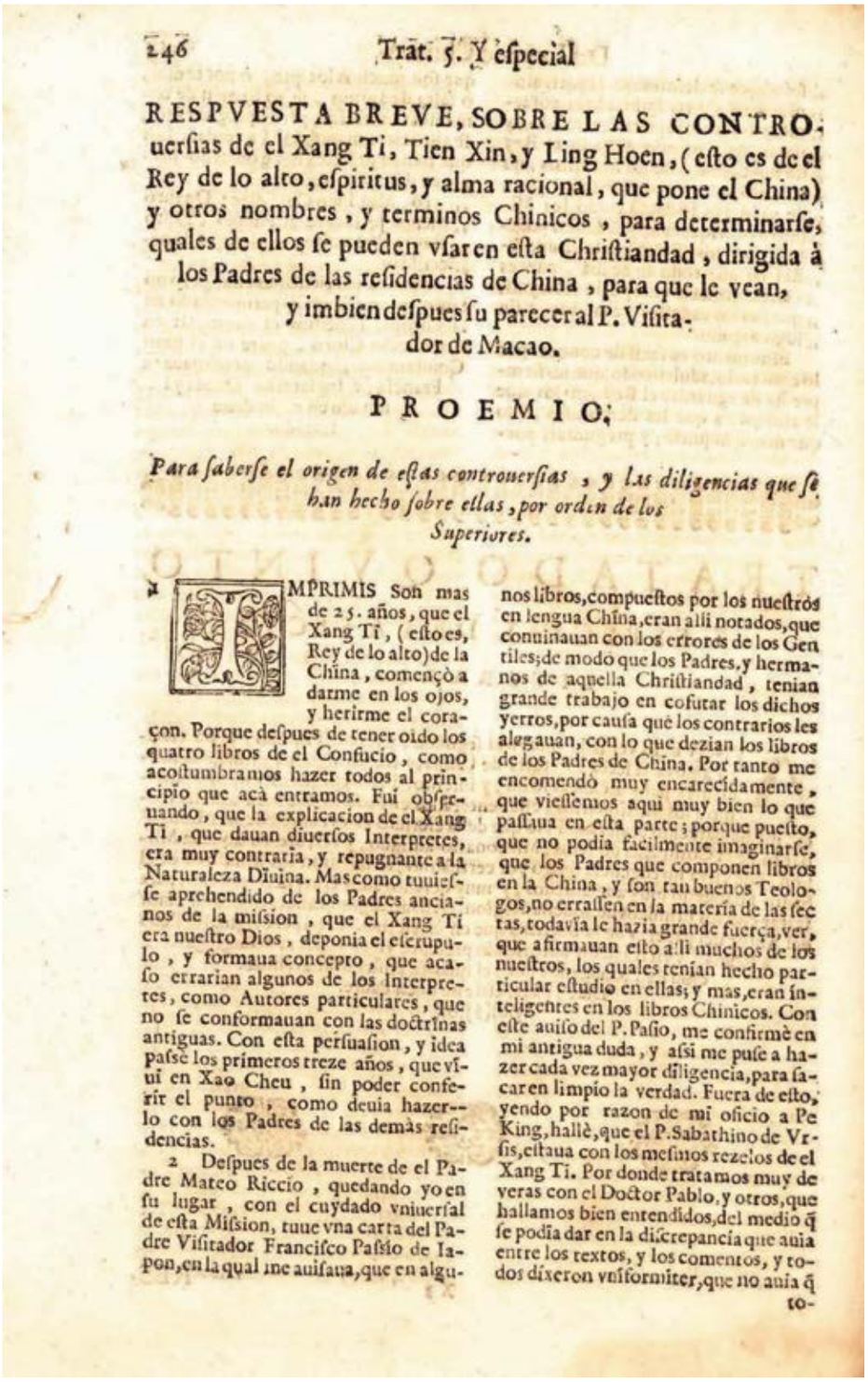
L'implacabile Longobardo, tuttavia, non lasciò che la questione si risolvesse, rispondendo intorno al 1623 con la sua "Resposta breve". Questa attinge ampiamente a fonti scolastiche e patristiche, a testi umanistici, a classici confuciani, all'enciclopedia della dinastia Ming *Xingli daquan* 性理大全 (Summa della filosofia naturale), e alla testimonianza dei letterati cinesi per dimostrare l'incoerenza della posizione di Ricci. La comparsa delle "Resposta breve" alimentò solo ulteriormente l'incendio, provocando una serie di contro-risposte fino a quando il visitatore André Palmeiro (visitatore dal 1626 al 1635) non convocò una conferenza a Jiading nelle vicinanze di Shanghai dal dicembre 1627 al gennaio 1628.[19] La conferenza seguì Longobardo nel proibire l'uso di Shangdi nella missione cinese, ma Longobardo non riuscì a convincere i suoi confratelli a rifiutare il confucianesimo come principale veicolo per esprimere il cristianesimo. Anche dopo la conferenza, i missionari continuarono a sostenere la posizione ricciana, che alla fine divenne la posizione semi-ufficiale dell'ordine gesuita.

Il trattato di Longobardo non era destinato alla diffusione, ma il gesuita francese Jean Valat (1614? -1696), che era solidale con la posizione di Longobardo, trovò alcune parti del trattato negli archivi dei gesuiti a Pechino e le consegnò al frate francescano Antonio Caballero de Santa Maria (1602-1669), uno dei più feroci avversari dei gesuiti nella Controversia dei Riti. Nel 1661, Caballero tradusse il trattato di Longobardo in latino come "Responsio brevis".[20] Durante la conferenza di Guangzhou, dal 18 dicembre 1667 al 26 gennaio 1668, Antonio Caballero de Santa Maria diede una copia del trattato di Longobardo al frate domenicano Domingo Fernandez Navarrete (1618-1689). Navarrete fuggì da Guangzhou il 9 dicembre 1668 e tradusse il trattato in spagnolo per essere incluso nei suoi *Tratados históricos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China* (Trattati storici, politici, etici e religiosi riguardanti la monarchia cinese, 1676).[21] **[Fig. 1]** Attraverso quest'opera, che fu ampiamente diffusa nonostante i tentativi dei gesuiti di sopprimerla[22], la Repubblica Europea delle Lettere fu introdotta al trattato di Longobardo. Le successive traduzioni in francese **[Fig. 2]** e inglese **[Fig. 3]** all'inizio del XVIII secolo, quando le Controversie dei Riti e dei Termini raggiunsero il loro apice, fornirono potenti munizioni agli oppositori dei gesuiti, poiché divenne palese che molte delle riserve nutrite dai giansenisti e dai frati erano state in realtà condivise niente meno che dal superiore scelto personalmente da Ricci.[23] L'influenza del trattato di Longobardo proseguì fino all'inizio del XVIII secolo, e fu usato come fonte di informazioni sul neo-confucianesimo da Nicolas

Malebranche (1638-1715) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).[24]

Sfidare l'autorità testuale: l'umanesimo di Matteo Ricci

La principale tesi di questo articolo è che la polemica di Longobardo contro l'accomodamento di Ricci non dovrebbe essere vista solo in termini teologici, ma anche come una continuazione e una riapplicazione dei dibattiti europei contemporanei sull'esegesi umanistica in un contesto cinese. Mentre Ricci e Longobardo erano senza dubbio d'accordo sui mali dell'idolatria pagana e sulla loro valutazione del neo-confucianesimo, divergevano su come conciliare le discrepanze tra fonti antiche e commenti medievali e su quale peso relativo dare agli interpreti successivi come guide per interpretare il passato. Al centro di questo dibattito c'era la questione se le critiche testuali potessero arrogarsi l'autorità di prevalere sulla tradizione e stabilire un rapporto diretto con il passato. Questo dibattito è stato spesso definito il dibattito umanistico-scolastico, il quale, inaugurato da Petrarca nel XIV secolo con *De Sui Ipsius et Multorum Ignorantia* (Della mia ignoranza e di quella di molti altri, 1368), progredì senza sosta nel XV e XVI secolo quando umanisti come Lorenzo Valla (1406-1457) e Desiderio Erasmo (1469-1536) applicarono la loro competenza filologica alla critica del *textus receptus* della Bibbia, infuriando teologi scolastici che si appellavano all'autorità della tradizione e ai commentatori medievali.[25]



246 Trat. 5. Y especial

RESPVESTA BREVE, SOBRE LAS CONTRO-uersias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen, (esto es de el Rey de lo alto, espiritus, y alma racional, que pone el China) y otros nombres, y terminos Chinicos, para determinarse, quales de ellos se pueden vsar en esta Christiandad, dirigida à los Padres de las residencias de China, para que le vean, y imbien despues su parecer al P. Visita-dor de Macao.

PROEMIO.

Para saberse el origen de estas controuersias, y las diligencias que se han hecho sobre ellas, por orden de los Superiores.

IMPRIMIS Son mas de 25. años, que el Xang Ti, (esto es, Rey de lo alto) de la China, començò a darme en los ojos, y herirme el coraçon. Porque despues de tener oido los quatro libros de el Confucio, como acostumbramos hazer todos al principio que acà entramos. Fui obseruando, que la explicacion de el Xang Ti, que dauan diuersos Interpretes, era muy contraria, y repugnante a la Naturaleza Diuina. Mas como tuuiesse aprehendido de los Padres ancianos de la mision, que el Xang Ti era nuestro Dios, deponia el escrupulo, y formaua concepto, que acaso errarian algunos de los Interpretes, como Autores particulares, que no se conformauan con las doctrinas antiguas. Con esta persuasion, y idea passè los primeros treze años, que viui en Xao Cheu, sin poder conferir el punto, como deuia hazerlo con los Padres de las demàs residencias.

2 Despues de la muerte de el Padre Mateo Riccio, quedando yo en su lugar, con el cuydado vniuersal de esta Mision, tuue vna carta del Padre Visitador Francisco Passio de Iapon, en la qual me auisaua, que en algunos libros, compuestos por los nuestros en lengua China, eran alli notados, que continuauan con los errores de los Gentiles; de modo que los Padres, y hermanos de aquella Christiandad, tenian grande trabajo en cofutar los dichos yerros, por causa que los contrarios les alegauan, con lo que dezian los libros de los Padres de China. Por tanto me encomendò muy encarecidamente, que viessemos aqui muy bien lo que passaua en esta parte; porque puesto, que no podia facilmente imaginarse, que los Padres que componen libros en la China, y son tan buenos Teologos, no errassen en la materia de las sectas, todavia le hazia grande fuerça, ver, que afirmauan esto alli muchos de los nuestros, los quales tenian hecho particular estudio en ellas; y mas, eran inteligentes en los libros Chinicos. Con este auiso del P. Passio, me confirmè en mi antigua duda, y assi me puse a hazer cada vez mayor diligencia, para sacar en limpio la verdad. Fuera de esto, yendo por razon de mi oficio a Pe King, hallè, que el P. Sabathino de Vrsis, estaua con los mesmos rezelos de el Xang Ti. Por donde tratamos muy de veras con el Doctor Pablo, y otros, que hallamos bien entendidos, del medio q̃ se podia dar en la discrepancia que auia entre los textos, y los comentos, y todos dixeron vniformiter, que no auia q̃ to-

1

Nel suo studio, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Overfield aveva già messo in guardia contro il dualismo semplicistico nel giustapporre umanisti e scolastici in considerazione del significativo intreccio tra queste due categorie di intellettuali.[26] Nel caso dei gesuiti, una dicotomia categorica sembra ancora più inappropriata. Mentre i gesuiti seguivano le scuole nell'esaltare San Tommaso d'Aquino come loro maestro in teologia e Aristotele in filosofia, le costituzioni gesuite e la *ratio studiorum* posero anche la retorica classica alla base del curriculum.[27] Prima di studiare filosofia e teologia, ci si aspettava che i gesuiti padroneggiassero la prosa e il verso latino con una ampia lettura dei classici ed emulando i migliori modelli classici. Tuttavia, come Rummel dice scherzosamente, "se i puristi umanisti e scolastici non esistessero, sarebbe necessario inventarli per scopi strutturali".[28] I dibattiti dei filologi umanisti con teologi scolastici non erano una fantasia di storici intellettuali, ma gravi nelle loro implicazioni, anche se le alleanze intellettuali dei partecipanti non potevano sempre essere chiaramente definite.

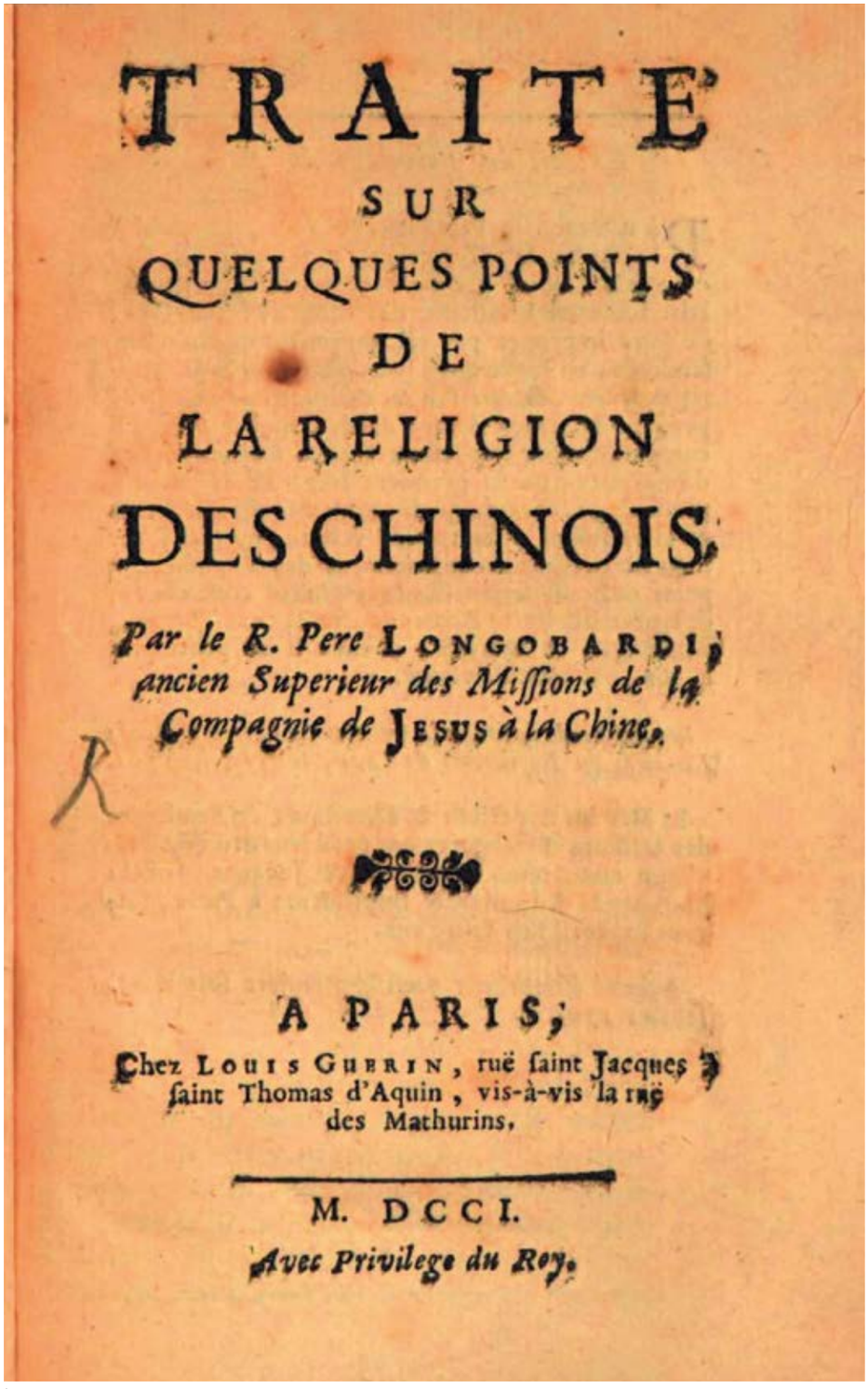
Sebbene l'umanesimo di Ricci sia un luogo comune negli studi accademici sulla missione gesuita in Cina, Kim ha sostenuto strenuamente che il tomismo di Ricci era molto più influente sul suo background missionario del suo umanesimo. Lo studio di Kim riconosce che l'umanesimo influenzò gli "atteggiamenti benevoli" di Ricci nei confronti della cultura pagana trasfusi in opere come il *Jiaoyou lun*交友論 (Dell'amicizia, 1595) e l'*Ershiwu yan* 二十五言 (Venticinque sentenze, 1600) che coniugarono modelli stoici come Cicerone ed Epitteto all'etica

confuciana.[29] Ma Kim segue Kristeller e Grendler nel sottolineare le continuità intellettuali tra il Medioevo e il Rinascimento, sostenendo che non c'era nulla di intrinsecamente umanistico nella citazione di autori pagani perché questa era una pratica comune nella scolastica medievale.[30] Tuttavia, la distinzione tra approcci umanistici e scolastici all'antichità classica non consiste nel semplice uso di autori pagani, che i teologi cristiani avevano citato senza interruzioni fin dai tempi patristici, ma negli strumenti opposti della critica testuale che venivano utilizzati dagli autori medievali e rinascimentali per interpretare tali testi. A questo proposito, i presupposti esegetici di Ricci sono profondamente umanistici perché vaglia il confucianesimo con gli stessi strumenti che gli autori rinascimentali usavano per vagliare l'antichità. Ha poco rispetto per la tradizione comune e ha grande fiducia nella sua capacità interpretativa per scoprire il significato autentico dei classici.

Kim mescola anche confusamente gli argomenti che Ricci dà per provare l'esistenza di Dio e contestando la metafisica neo-confuciana nel *Tianzhu shiyi* 天主實義 (Il vero significato del Signore dei Cieli, 1603) con l'identificazione di Dio da parte di Ricci con Shangdi:[31] mentre i primi sono senza dubbio una traduzione in cinese dell'argomentazione tomistica, il secondo dipende da principi filologici che sono in gran parte estranei allo spirito della scolastica medievale. Fondamentalmente, tuttavia, si deve considerare che la semplice traduzione di argomenti scolastici in cinese non è né innovativa né controversa. Il punto cruciale delle controversie sulla strategia missionaria di Ricci ruotava attorno all'identificazione di Dio con Shangdi il che suggerisce fortemente che alle sue radici la Controversia dei Termini non era teologica, ma filologica, e fu perciò profondamente coinvolta in continui dibattiti sulle pratiche esegetiche umanistiche.

Ricci non delinea mai sistematicamente la sua metodologia per interpretare i classici cinesi, ma i suoi contorni possono essere ricostruiti dai suoi copiosi scritti. La prima lettera esistente di Ricci che discute i Quattro Libri è una lettera a Claudio Acquaviva, datata 10 dicembre 1593, da Shaozhou in cui paragona i Quattro Libri a "un altro Seneca o un altro dei nostri autori che sono più famosi tra i gentili".[32] Qui Ricci esprime la sua ammirazione per i contenuti morali di queste opere, da parte di "quattro bravissimi filosofi" e informa il Superiore Generale che era stato incaricato da Valignano di tradurle in latino "per assistere nella preparazione di un nuovo catechismo".[33] Nello scrivere di nuovo ad Acquaviva da Nanchang il 4 novembre 1595, riferisce incidentalmente della sua pratica di citare passaggi degli antichi classici cinesi che "erano favorevoli agli insegnamenti della fede cristiana, come l'unità di Dio, l'immortalità dell'anima e la gloria dei beati".[34]

Nella sua lettera a Pasio datata 15 febbraio 1609, Ricci va oltre l'opinione che i classici cinesi siano semplicemente suscettibili a una lettura cristiana affermando decisamente la superiorità degli antichi cinesi nel loro culto e osservanza della legge naturale rispetto ad altri popoli pagani. Alla luce della loro adesione ai dettami della ragione naturale, Ricci espresse la speranza che

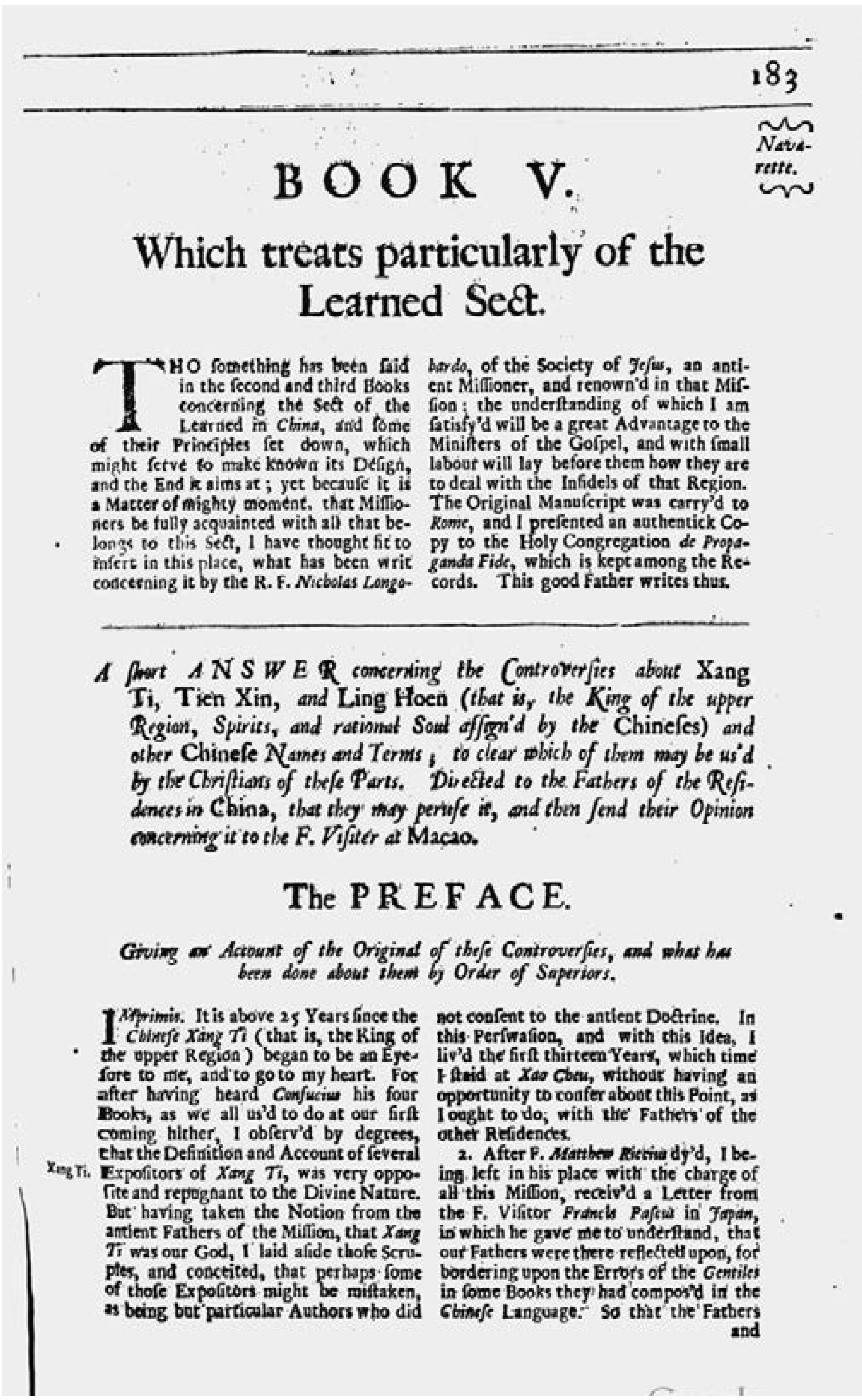

TRAITE
SUR
QUELQUES POINTS
DE
LA RELIGION
DES CHINOIS,
Par le R. Pere LONGOBARDI,
ancien Superieur des Miſſions de la
Compagnie de JESUS à la Chine.
A PARIS,
Chez LOUIS GUERIN, ruë ſaint Jacques,
ſaint Thomas d'Aquin, vis-à-vis la ruë
des Mathurins.
M. DCCI.
Avec Privilege du Roy.

2

gli antichi cinesi avrebbero potuto trovare la salvezza.[35] Echi di questa lettera si trovano nelle memorie di Ricci, che venivano scritte all'incirca nello stesso periodo ma con un'importante differenza che è stata ampiamente ignorata dagli studiosi: mentre nella sua lettera a Pasio pone l'antico culto cinese del cielo e della terra davanti al Signore dei Cieli e implica che queste sono divinità distinte, nelle sue memorie posiziona il Signore dei Cieli come l'oggetto primario dell'antico culto cinese e suggerisce che Tian Di天地 (Cielo e Terra) non fosse che un nome alternativo per il Signore dei Cieli. Le ragioni di Ricci per questa assimilazione sono spiegate nel *Tianzhu shiyi* dove Ricci cita un passo dallo *Zhongyong* 中庸 (Giusto Mezzo): "Le cerimonie dei sacrifici al cielo [*jiao* 郊] e alla terra [*she* 社] sono destinate al servizio del Sovrano in Alto [*Shangdi* 上帝]." Nel suo commento al passaggio (*Zhongyong zhangju* 中庸章句), il commentatore della dinastia Song Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) spiega che la parola "terra" non si ripete per "brevità" (*shengwen* 省文). Ricci corregge Zhu Xi sostenendo che la mancata ripetizione della parola "terra" avvenne perché Confucio credeva che queste due entità fossero una, non due.[36] Ciò elimina l'insinuazione teologicamente problematica che gli antichi cinesi adoravano il cielo e la terra, ma introduce ulteriori problemi su come un Dio trascendente potesse essere identificato sia con il cielo sia con la terra. Quindi qui Ricci propone che l'antica concezione cinese di Dio fosse panteistica o animistica, in quanto il Cielo e la Terra servivano come *corpo vivo* della divinità suprema (*suppremo nume*):

> Di tutte le gentilità venute a notitia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità. Perciochè ritruovo ne' sui libri, che sempre adororno un suppremo nume, che chiamano *Re del cielo* [天帝], o *Cielo e Terra* [天地], parendo forse a loro che il cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il suppremo nume, come sua anima, facevano un corpo vivo. Veneravano anco varij spiriti protectori de' monti, e de' fiumi, e di tutte le quattro parti del mondo. Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal cielo, e mai credettero del Re del cielo e degli altri spiriti, suoi ministeri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij et altre strane nationi. Di dove si può sperare dalla immensa bontà del Signore, che molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale, con quello che agiuto particolare che suole Iddio porgere, a quegli che di sua parte fanno quanto possono per riceverlo.[37]

Le affermazioni che Ricci fa sulla originaria teologia cinese potrebbero aver suggerito al suo lettore seicentesco echi della *prisca theologia* o teologia antica, che era stata resa popolare da Marsilio Ficino e acquisì un seguito significativo nel cattolicesimo della controriforma sotto le spoglie di *philosophia perennis* di Agostino Steuco. Mentre in seguito gesuiti come Martini, Couplet e Bouvet certamente fecero un tale collegamento,[38] Ricci lasciò l'origine del monoteismo cinese sconcertantemente ambigua. La *prisca theologia* è solitamente accompagnata da un



183

Navarette.

BOOK V.

Which treats particularly of the Learned Sect.

THO something has been said in the second and third Books concerning the Sect of the Learned in *China*, and some of their Principles set down, which might serve to make known its Design, and the End it aims at; yet because it is a Matter of mighty moment, that Missioners be fully acquainted with all that belongs to this Sect, I have thought fit to insert in this place, what has been writ concerning it by the R. F. *Nicholas Longobardo*, of the Society of *Jesus*, an antient Missioner, and renown'd in that Mission; the understanding of which I am satisfy'd will be a great Advantage to the Ministers of the Gospel, and with small labour will lay before them how they are to deal with the Infidels of that Region. The Original Manuscript was carry'd to *Rome*, and I presented an authentick Copy to the Holy Congregation *de Propaganda Fide*, which is kept among the Records. This good Father writes thus.

A short ANSWER *concerning the Controversies about* Xang Ti, Tien Xin, *and* Ling Hoen *(that is, the King of the upper Region, Spirits, and rational Soul assign'd by the* Chineses) *and other* Chinese *Names and Terms; to clear which of them may be us'd by the Christians of these Parts. Directed to the Fathers of the Residences in* China, *that they may peruse it, and then send their Opinion concerning it to the F. Visiter at* Macao.

The PREFACE.

Giving an Account of the Original of these Controversies, and what has been done about them by Order of Superiors.

IMprimis. It is above 25 Years since the *Chinese Xang Ti* (that is, the King of the upper Region) began to be an Eye-sore to me, and to go to my heart. For after having heard *Confucius* his four Books, as we all us'd to do at our first coming hither, I observ'd by degrees, that the Definition and Account of several Expositors of *Xang Ti*, was very opposite and repugnant to the Divine Nature. But having taken the Notion from the antient Fathers of the Mission, that *Xang Ti* was our God, I laid aside those Scruples, and conceited, that perhaps some of those Expositors might be mistaken, as being but particular Authors who did not consent to the antient Doctrine. In this Perswasion, and with this Idea, I liv'd the first thirteen Years, which time I staid at *Xao Cheu*, without having an opportunity to confer about this Point, as I ought to do, with the Fathers of the other Residences.

Xang Ti.

2. After F. *Matthew Riccius* dy'd, I being left in his place with the charge of all this Mission, receiv'd a Letter from the F. Visitor *Francis Pasius* in *Japan*, in which he gave me to understand, that our Fathers were there reflected upon, for bordering upon the Errors of the *Gentiles* in some Books they had compos'd in the *Chinese* Language. So that the Fathers and

3

racconto diffusionista che ripercorre la trasmissione di dottrine monoteiste tra i gentili a ritroso fino a canali come i Caldei o gli Egiziani che erano percepiti come i più puri destinatari pagani dell'antica saggezza a causa della loro vicinanza temporale e spaziale agli Ebrei o ai patriarchi antidiluviani.[39] Tuttavia, l'esaltazione di Ricci della teologia primitiva cinese è allo stesso tempo una deprecazione di egiziani, greci e romani, e quindi in netto contrasto con le teorie di trasmissione della *prisca theologia.* Nel passaggio precedente, Ricci attribuisce soltanto l'origine della teologia naturale cinese al "dettame della ragione", anche se non spiega mai quali processi razionali i cinesi abbiano seguito per arrivare a tale comprensione. Infatti, in un altro luogo, Ricci esprime una scarsa visione della dialettica cinese, suggerendo che l'antica filosofia cinese non fosse altro che un insieme di massime morali confuse: "La scientia di che hebbero più notitia fu del morale; ma conciosiacosachè non sappino nessuna dialectica, tutto dicono e scrivono, non in modo scientifico, ma confuso, per varie sententie e discorsi, seguindo quanto col lume naturale potettero intendere. Il magiore filosofo che ha tra loro è il Confutio, che nacque cinquecento e cinquanta uno anni inanzi alla venuta del Signore al mondo, e visse più di settenta anni assai buona vita, insegnando con parole, opre, e scritti, questa natione."[40]

Al contrario, Kim vede la fede di Ricci nella "purezza delle luci naturali cinesi" come un appello tomistico alla purezza della ragione naturale prelapsaria. Secondo la lettura di Kim, proprio come la ragione umana era corrotta dalla Caduta, così la ragione naturale cinese era stata "corrotta" prima dal buddismo "ateo" e dal taoismo "panteistico", e in seguito dal neoconfucianesimo Sung, che ha sincretizzato la purezza monoteista con la corruzione religiosa del buddismo e del taoismo".[41] Tuttavia, questa lettura è anche chiaramente insoddisfacente perché Ricci non sostiene che la teologia primitiva cinese fosse rappresentativa della ragione prelapsaria. Infatti, come chiarisce il passo di cui sopra, il ragionamento cinese era in realtà altamente imperfetto, e il loro concetto animista di Dio si discostava notevolmente dalla rivelazione originale infusa in Adamo da Dio. L'affermazione di Ricci è semplicemente che gli antichi cinesi erano più puri di altre civiltà gentili, non che incarnavano la purezza di per sé.

Ricci era ben consapevole che la sua interpretazione dei classici cinesi non poteva essere supportata con riferimento alle letture contemporanee. In una lettera del 13 ottobre 1596, Ricci lamenta che la Cina moderna manca di qualsiasi conoscenza di Dio, paragonando le tre sette della Cina contemporanea all'Idra di Lerna a tre teste, ogni testa che ne genera altre tre quando viene tagliata.[42] Nelle sue memorie, chiarisce abbondantemente che i letterati atei del suo tempo non condividono la sua lettura dei classici confuciani e che la loro visione più comune - che percepisce tutto come una sostanza - è stata introdotta durante la dinastia Song sotto l›influenza degli idolatri.[43] Ma qui e altrove nasconde che l'interpretazione neo-confuciana non era solo la più comune, ma anche l'ortodossia data dal governo nel sistema di esame imperiale (*keju* 科舉). Infatti, in un posto fa la notevole affermazione che i "veri letterati" non parlano della creazione del mondo o del suo inizio, perché "alcuni di puoca autorità fanno certi suoi giudicij assai frivoli e mal fundati; di che si fa puoco caso tra essi."[44]

Nei suoi scritti in lingua occidentale Ricci menziona solo occasionalmente i commentari della dinastia Song e difficilmente spiega il loro status in relazione ai classici confuciani.[45] Tuttavia, un accenno al disprezzo di Ricci per i commentari si trova in una lettera del 9 settembre 1597 a Lelio Passionei in cui sottolinea che i Quattro Libri erano libri di morale, composti ai tempi di Platone e Aristotele, consistenti in aforismi (*sententie buone*) non strutturati secondo un metodo scientifico (*scientia*). I libri stessi, confessa, sono paragonabili per dimensioni alle lettere di Cicerone, "ma gli comentarij e glosse, e comentarij de' comentarij et altre espositioni e discorsi sopra essi sono già infiniti."[46] Ricci non rivela a Passionei che i commentari sono in conflitto con la sua lettura monoteistica dei classici, ma la sua descrizione di essi come verbosità autoreferenziale infinita è tutt'altro che lusinghiera, invitando a un confronto con le critiche alla *verbositas* scolastica fatte da generazioni successive di umanisti come Petrarca e Valla. È solo nel *Tianzhu shiyi* che Ricci spiega espressamente le premesse filologiche del suo rifiuto del neo-confucianesimo:

> L'insegnamento tramandato dai saggi era orientato a ciò che le persone erano in grado di accettare; ci sono quindi molti insegnamenti che, sebbene tramandati per generazioni, sono incompleti. Poi ci sono insegnamenti che sono stati dati direttamente agli studenti e non sono stati registrati nei libri o, se registrati, sono stati successivamente persi. C'è anche la possibilità che in seguito, gli storici perversi abbiano rimosso parti di questi documenti perché non credevano nella loro veridicità storica. Inoltre, i documenti scritti sono spesso soggetti ad alterazione, e non si può dire che, poiché non esiste una registrazione scritta, certe cose non siano accadute. I confuciani oggi travisano costantemente gli scritti dell'antichità e questo è inspiegabile. Dal momento che hanno posto maggiore enfasi sullo stile che sul significato, la moralità di oggi è diminuita nonostante il fiorire della dottrina di oggi.[47]

Il fulcro dell'identificazione filologica di Ricci di Shangdi con il Dio cristiano si trova nel secondo capitolo del *Tianzhu shiyi,* dove Ricci confuta gli errori delle "tre sette" della Cina, buddismo, taoismo e neoconfucianesimo. All'inizio del capitolo Ricci si schiera apparentemente con i neoconfuciani contro il vuoto (*kong* 空) del buddismo e il nulla (*wu* 無) del taoismo, sostenendo che il concetto confuciano di esistenza (*you* 有) e la loro lotta per l'auto-coltivazione sulla base della sincerità (*cheng* 誠) serve come un principio più accettabile.[48] Ricci usa il principio scolastico dell'"ex nihilo nihil fieri" ("nulla viene dal nulla") per dimostrare l'assurdità dei presupposti metafisici presenti nel buddismo e nel taoismo.[49]Ma nell'ultima parte del capitolo, Ricci rivela la sua fondamentale opposizione al concetto neo-confuciano di *taiji* 太極 o supremo ultimo. La sua opposizione ha due motivi fondamentali. In primo luogo, gli antichi veneravano Shangdi, il sovrano del cielo e della terra, non il supremo ultimo.[50] In secondo luogo, alla luce del ragionamento scolastico di Ricci, il concetto di *taiji è logicamente assurdo e non diverso dal wu* e dal *kong.*

Non è quest'ultimo punto che stabilisce la concordanza tra il Dio cristiano e Shangdi, ma, piuttosto, il primo

e le argomentazioni di Ricci derivano dai principi della critica testuale umanistica. Ricci vaglia undici citazioni di Shangdi nello *Shjiing* 詩經 (Libro delle Odi), nel *Liji* 禮記 (Libro dei riti), nello *Shujing*書經 (Libro dei Documenti) e nello *Zhongyong*中庸 (Dottrina della Media) e dimostra che l'identificazione immanentista di Shangdi con il cielo materiale (*tian* 天) e il principio (*li* 理) è un'imposizione anacronistica che tradisce la logica interna di questi testi antichi. Ad esempio, poiché nello *Yijing* 易經 (Libro dei Cambiamenti) si afferma che "il Sovrano [Signore] emerge da Zhen ad est" sarebbe assurdo identificare questo "sovrano" con i cieli materiali perché "il cielo blu abbraccia le otto direzioni" e quindi non può provenire da una sola direzione.[51] È per questi motivi che Ricci afferma che Tianzhu e Shangdi sono la stessa cosa tranne che nel nome.[52]

Il ragionamento filologico di Ricci era piuttosto semplicistico ed era senza dubbio limitato dalla sua comprensione superficiale del neoconfucianesimo. In effetti, la sua comprensione dei Quattro Libri e dei Cinque Classici *è alquanto limitata* e tende a isolare i termini dal loro contesto. Sebbene punti giustamente all'antica credenza di Shangdi durante la dinastia Zhou 周, questo elemento era apparentemente marginale, o almeno non fu mantenuto, durante la dinastia Han漢. Quindi, la centralità che Ricci attribuisce a Shangdi *è filologicamente discutibile.*

Tuttavia, Ricci tradisce una forte coscienza storica, distinguendo tra forme linguistiche e concettuali che attribuisce al periodo successivo della filosofia cinese dall'insegnamento degli antichi. Per Ricci, non solo termini come *taiji* sono essenzialmente assenti dagli scritti della prima antichità, ma anche l'identificazione neo-confuciana di un *taiji* immanentista con Shangdi contraddice la semplice lettura dei testi. Tali preoccupazioni erano estranee alla maggior parte degli scolastici medievale, che non si preoccupava molto dell'accuratezza filologica e del contesto storico dei testi antichi. Come sostiene Grafton, mentre gli scolastici medievale citavano senza dubbio testi classici, "lo facevano in forme che i loro stessi creatori avrebbero trovato difficili da riconoscere".[53] La loro preoccupazione principale era l'utilità di questi testi antichi per esplorare le opinioni filosofiche. Una simile mancanza di "basi storiche" può essere osservata nell'esegesi classica della dinastia Song, che impiegava una "ermeneutica filosofica" nella sua interpretazione dei classici che assumeva "un ordine metafisico in cui il testo è incorporato e al quale l'interprete possiede un accesso privilegiato".[54] Mentre gli umanisti differivano nella loro comprensione dello scopo e dei metodi della erudizione classica, avevano una profonda consapevolezza del baratro storico che separava il mondo degli antichi dai loro giorni, e privilegiavano la filologia come ponte.[55] L'applicazione dell'analisi filologica da parte di Ricci per screditare la dominante dinastia Song non può essere separata dalle sue inclinazioni umanistiche, anche se queste pratiche testuali umanistiche rispecchiavano le critiche tardo-Ming degli approcci simbolici e allegorici di Song ai classici che in seguito avrebbero trovato uno sviluppo più completo nel *kaozheng* 考證, critica testuale dei Qing.[56]

La critica di Longobardo alle pratiche interpretative di Ricci

Va ribadito che Ricci e Longobardo, nonostante le loro differenze, condividono molte ipotesi concettuali e interpretative. Sorprendentemente, gli echi greco-romani trovati negli scritti di Ricci sono sviluppati in modo più esplicito e sistematico nel trattato di Longobardo. Ma mentre Ricci articola solo vagamente la relativa purezza dell'antico confucianesimo, Longobardo attinge a una tradizione alternativa della *prisca theologia* che vedeva la trasmissione della conoscenza pagana come un atto di inganno diabolico. Tale visione trovò una sanzione nel trattamento ambiguo di Agostino di figure come Ermete Trismegisto, che, nonostante predisse accuratamente il declino dell'idolatria, si disse fosse stato ispirato da uno "spirito fallace".[57] Longobardo identifica Fuxi 伏羲, il leggendario creatore dell'umanità e primo sovrano della Cina, con Zoroastro, il quale, dopo aver iniziato le sette eretiche in Occidente, arrivò in Cina, dove stabilì un nuovo regno e i letterati confuciani. Longobardo rimanda il lettore alla suddetta relazione di Rodrigues per un trattamento più approfondito dell'argomento.[58] Se la tesi di Rodrigues secondo cui il confucianesimo aveva avuto un'origine fondamentalmente diabolica fosse stata accettata, sarebbe stato ovvio che l'intero edificio dell'accomodamento di Ricci sarebbe stato compromesso.

Il risalire di Longobardo dal confucianesimo all'inganno diabolico attingeva alle tendenze della Controriforma. Anche se all'inizio del XVI secolo le idee di Ficino erano state rese popolari da Agostino Steuco in *De perenni philosophia* (Sulla filosofia perenne, 1540), alla fine del secolo ci fu una reazione contro di loro tra molti teologi della Controriforma a Roma.[59] Ad esempio, la combinazione di Ficino di fonti pagane e cristiane fu fermamente condannata da Giovan Battista Crispo in *De Ethnicis Philosophis Caute Legendis* (Sulla necessità di cautela quando si leggono filosofi pagani, 1594). Crispo affermò di essere stato sostenuto nella sua cautela contro l'eccessivo accomodamento al paganesimo niente meno che da Francisco de Toledo (1532-1596), Roberto Bellarmino (1542-1621), Cesare Baronio (1538-1607) e Antonio Possevino (1533-1611) "le figure di riferimento di questa generazione", tutti gesuiti ad eccezione di Baronio. Possevino ricambiò infatti il gesto di Crispo citando il *De Ethnicis Philosophis Caute Legendis* nella seconda edizione *della Bibliotheca selecta* (Biblioteca selezionata, 1603).[60] Tuttavia, queste opere generalmente non contestavano la realtà storica dei *prisci theologi* di Ficino che avrebbero ricevuto la loro prima sfida significativa solo nel 1614, con la ridatazione del corpus ermetico da parte di Isaac Casaubon.[61] *Né rifiutarono la tesi d*ella trasmissione di Ficino, che si accordava bene con l'opinione comune che tutti i popoli discendevano da Noè, che senza dubbio era monoteista.

Il fatto che ci fossero opinioni contrastanti su Zoroastro e sulla *prisca theologia* all'inizio del XVII secolo avrebbe reso le affermazioni di Longobardo sulle origini diaboliche del confucianesimo un attacco piuttosto debole all'antica saggezza cinese. Quindi, mentre fa riferimento a questo tema in diverse occasioni nel corso del suo trattato, annuncia deliberatamente che questo non sarà al centro della sua critica, preferendo indirizzare il lettore verso l'elaborazione di questo tema fatta da Rodrigues. Eppure le ipotesi di Longobardo

sul posto di Fuxi nella *prisca theologia* costituiscono ancora la sostanza del suo attacco all'interpretazione di Ricci degli antichi classici cinesi.

Il focus del trattato di Longobardo era una critica sostenuta e convincente delle pratiche interpretative di Ricci che sottolineava l'importanza dei commenti e del consenso per navigare nelle ambiguità del passato sia nella tradizione occidentale sia in quella cinese. Nel primo preludio, Longobardo fornisce una panoramica della gamma di testi impiegati in Cina e delle rispettive autorità in Cina: di primo rango erano i cinque antichi *jing*經(*Yijing, Shujing, Shijing, Liji, Chunqiu* 春秋) e i Quattro Libri *(Sishu* 四書*);* di secondo rango erano i commentari; di terzo rango erano i riassunti della filosofia naturale e morale contenuta nello *Xingli daquan;* di quarto rango erano opere composte dopo il grande rogo di libri di Qin Shihuang秦始皇, nel 212 a.C., un evento spesso citato dai gesuiti come emblematico del baratro tra la cultura intellettuale pre e post-Qin. Di interesse qui è come Longobardo introduce i commenti. Mentre Ricci vedeva la pura quantità di commentari apparentemente infiniti e autoreferenziali allo stesso modo in cui un umanista disprezzerebbe la *verbositas* medievale, Longobardo è evidentemente molto impressionato non solo dal loro numero ma anche dalla loro coerenza, evocando un confronto con i padri della Chiesa come autorevoli guide alla Sacra Scrittura:

> C'è un gran numero di interpreti antichi: perché ci sono 107 interpreti del *Sishu* o Quattro Libri di Confucio; 136 interpreti che commentano sullo *Yijing,* 166 sullo *Shujing,* e così via per i rimanenti *jing o* libri dei loro insegnamenti, come si vede nel loro catalogo stampato all'inizio. È meraviglioso vedere come combinano tutto nella loro comprensione dei punti sostanziali della loro dottrina. Sembra un'immagine dei nostri Santi Padri nell'interpretazione della Sacra Scrittura. Quindi non senza motivo si presta grande attenzione a questi commentari in Cina perché le composizioni di letterati sul testo non possono essere ammesse a meno che non siano d'accordo con l'interpretazione dei commenti.[62]

L'argomento di Longobardo è essenzialmente che i missionari non possiedono sufficienti capacità filologiche per ricostruire con sicurezza un'interpretazione dei classici che contraddice così palesemente la tradizione ricevuta dei commentari. Al centro della sua preoccupazione c'è la pura incomprensibilità dei classici cinesi. Nel terzo preludio, Longobardo afferma che l'incomprensione non è limitata all'antichità cinese, ma parte integrante della tradizione *prisca theologica* a cui incorpora il suo racconto dell'antica saggezza cinese. Citando il commentario di Coimbra sul *De physica* di Aristotele, un'opera che probabilmente era arrivata in Cina al ritorno di Trigault, a metà del 1620, Longobardo sostiene che "tutti gli antichi filosofi pagani hanno ideato vari simboli, enigmi e figure in modo che i misteri della loro filosofia potessero essere coperti e nascosti".[63] Il suo esempio di segnale è naturalmente l'astruso *Yijing*, che considera emblematico della parte teorica dell'insegnamento cinese: "I simboli primari sono numeri pari e dispari, linee che sono spezzate nel mezzo e intere, punti bianchi e neri, figure rotonde e quadrate, le sei posizioni dei luoghi, e altre parole ed espressioni metaforiche."[64] Egli afferma che i misteri matematici di questo libro possono essere compresi solo studiando l'undicesimo e il dodicesimo *juan* dello *Xingli daquan*, che includono le teorie cosmologiche e numerologiche di Shao Yong 邵雍 (1011-1077). Per Longobardo, il contenuto numerologico di questo lavoro suggerisce un confronto con la numerologia pitagorica. Questa analogia è appropriata perché, come lo *Yijing,* le vere dottrine filosofiche di Pitagora erano avvolte nel mistero, e gli studiosi si affidavano ai riassunti di Aristotele e ad altri commentari della tarda antichità per una conoscenza di base del pitagoricismo.[65] In altre parole, i commentari erano necessari per interpretare non solo la tradizione cinese, ma anche l'occidentale. Inoltre, la struttura *prisca theologia* permette a Longobardo di invertire il valore probatorio dell'analogia pitagorica: poiché Pitagora era erede di Zoroastro, che Longobardo identificava con Fuxi, l'esempio di Pitagora non solo dimostra l'importanza dei commentari, ma suggerisce anche che i commentari cinesi possono avere un ruolo nella ricostruzione della conoscenza dell'antichità occidentale.

Per sostenere la sua pretesa sulla necessità di commentari per l'interpretazione dell'antichità cinese, Longobardo attinge ampiamente alle fonti occidentali sulla filosofia presocratica e sui geroglifici egiziani. Alcune delle sue fonti, come la *Città di Dio* di Agostino, condividono la visione scettica o sprezzante di Longobardo dell'antica saggezza, ma altre come la *Hieroglyphica* di Pierio Valeriano (1477-1558) non si conciliano facilmente con il tenore dell'analisi di Longobardo. Del resto, Valeriano fu un prodotto dell'entusiasmo egiziano che travolse l'Italia con la pubblicazione della *Hieroglyphica* di Orapollo. Come Valeriano chiarisce nella sua dedica al lettore, egli intese che il suo compito fosse spiegare non solo l'antichità egiziana, ma anche le lettere sacre in cui Cristo stesso, gli Apostoli e i Profeti erano esperti, così come Pitagora e Platone.[66]

Ma Longobardo non cita Valeriano perché vuole attingere alle opinioni di Valeriano sulla compatibilità tra saggezza egiziana e cristianesimo ma perché vuole applicare la convinzione di Valeriano, comune alla maggior parte degli umanisti rinascimentali, che i geroglifici egiziani debbano essere interpretati simbolicamente come ideogrammi espressivi di dottrine filosofiche astruse. Poiché queste nobili dottrine non sarebbero state comprensibili per l'uomo comune, Longobardo prevede, sotto l'autorità di Plutarco, Agostino e i commentari di Coimbra che ci fossero due insegnamenti comuni a tutti i popoli antichi, una filosofia di cause naturali "vera" nascosta, nota solo a un'élite filosofica e un "falso insegnamento esteriore" insegnato nel linguaggio più accessibile dell'idolatria che è stato usato come espediente politico nel controllo del popolo: "Per quanto riguarda la seconda parte, va anche notato che a causa dei simboli c'erano due tipi di insegnamento in tutte le nazioni fin dall'antichità: uno vero e segreto; l'altro falso e apparente. Il primo era una filosofia e una conoscenza delle cause naturali conosciute solo dai filosofi e discusse segretamente tra loro nelle loro classi. La seconda era una certa falsa dottrina esteriore per il popolo, che era un enigma del primo insegnamento. Ma la gente lo riteneva vero secondo il suono delle parole, nonostante fosse assolutamente falso.[67]

Questa divisione ebbe una lunga storia nell'esposizione dei gesuiti del

buddismo giapponese, apparendo nel documento del 1556 "Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas en que principalmente confiã" (Sommario degli errori in cui i popoli del Giappone vivono e di alcune sette pagane in cui credono principalmente), attribuito da Wicki a Balthasar Gago (1520-1583), ma in gran parte una ricompilazione di informazioni sulla religione giapponese stereotipate nel 1551 - solo due anni dopo l'arrivo di Saverio in Giappone.[68] Valignano diede a questa idea la sua più chiara articolazione teorica nel suo *Catechismus Christianae Fidei* (Catechismo della fede cristiana, 1586). Rodrigues, tuttavia, sembrerebbe essere il primo ad applicarlo esplicitamente alle "tre sette" della Cina, nella sua lettera del 22 gennaio 1616 da Macao al Superiore Generale e fu molto probabilmente la fonte di Longobardo.[69] Intrigantemente, sia Longobardo sia Rodrigues paragonano la dottrina popolare alla "teologia civile" di Varrone descritta nel sesto libro della *Città di Dio* di Agostino e poi citano lo stesso passo di Seneca citato da Agostino. Il confronto di Rodrigues tra il monismo di Melisso e la filosofia cinese è elaborato nella spiegazione di Longobardo dell'assioma cinese *wan wu yi ti* 萬物一體 (tutte le cose sono una cosa sola). Tuttavia, Longobardo potrebbe aver già formulato questa equivalenza: in una lettera datata 1598 al Superiore Generale Acquaviva egli afferma ellitticamente che ciò che Aristotele disse su Melisso poteva essere applicato alla filosofia naturale cinese, vale a dire che "errano nella materia e nella forma".[70] Poiché la lettera di Rodrigues fu composta prima del ritorno di Trigault in Cina, nel 1620, comprensibilmente non cita i commentari di Coimbra, ma nella sua *Historia da Igreja do Japão,* composta tra il 1620 e il 1621, Rodrigues cita i commentari di Coimbra sul *De generatione et corruptione* e sul *De coelo* per dimostrare la concordanza della cosmologia presocratica con quella del buddismo sino-giapponese.[71] *È quindi certamente possibile che anche le citazioni di Coimbra usate nella* "Resposta breve" fossero state suggerite a Longobardo da Rodrigues.

Per Longobardo, la divisione tra esoterismo e insegnamenti esoterici è confermata dai classici cinesi. Cita quattro passaggi del *Lunyu* 論語 (Dialoghi) e un passaggio erroneamente attribuito al *Kongzi jiayu* 孔子家語 (Detti di Confucio) ma in realtà dello *Zhuangzi* 莊子 (Zhuangzi) che presumibilmente dimostrano che Confucio trattenne deliberatamente dalla gente comune informazioni sul soprannaturale proprio come Sakyamuni Buddha e i filosofi presocratici. La lettura di Longobardo di questi passaggi è tendenziosa, ma ha ragione nell'identificare esoterismo/tendenze esoteriche nella tradizione dei commentari cinese. Ad esempio, Longobardo cita per prima cosa l'affermazione di Zigong子貢(520-456 a.C.) nel *Lunyu* 5.13, "I discorsi di Confucio sulla natura dell'uomo e sulla via del Cielo non possono essere ascoltati".[72] Questo è un passaggio molto significativo nel *Lunyu* perché, come osserva Philip J. Ivanhoe, "è uno dei soli due punti del testo in cui viene menzionato il carattere della natura umana (*xing* 性) (l'altro è 17.2) ed è l'unico passaggio che cita la Via del Cielo (*tiandao* 天道)."[73] Il commentatore He Yan 何晏 (195-249), influenzato dal taoismo, vide il carattere *yan*言 (dire) come indicativo dell'ineffabilità di entità metafisiche come *xing* e *tiandao* rispetto ai fonemi osservabili. Variazioni di questa interpretazione esoterica si possono trovare negli interpreti Song 宋 Cheng Yi 程頤 (1033-1107), Cheng Hao 程顥 (1032-1085) e Zhu Xi. Ma dove Longobardo si discosta dalla tradizione dei commentari è nella sua affermazione che Zigong "si è quasi lamentato del suo insegnante, dicendo che in tutta la sua vita non è mai riuscito a far parlare Confucio della natura umana e della condizione naturale del cielo se non verso la fine".[74] In effetti, i commentatori hanno interpretazioni contrastanti sulla frequenza con cui Confucio espresse la propria opinione su tali questioni. Cheng Yi capì il passaggio nel senso che "sebbene il Maestro spesso parlasse su questi argomenti, pochi potevano comprendere insegnamenti così complessi e difficili", mentre Zhu Xi, forse ricordando il *Lunyu* 9.1, sosteneva che Confucio "raramente ne parlava", e quindi "c'erano alcuni studenti che non ne avevano sentito parlare".[75] Ma alla fine della citazione, Longobardo aggiunge "tranne che verso la fine", suggerendo che quando Confucio alla fine ne parlò, li occultò in un messaggio nascosto, qualcosa di simile a come Budda espresse alla fine di questa vita le sue dottrine atee nascoste!

Diventa evidente che la preoccupazione di Longobardo è quella di dimostrare non solo la coerenza tra la tradizione commentaria cinese, che Ricci prendeva troppo alla leggera, e i classici, ma anche la coerenza tra la tradizione commentaria cinese e la *prisca theologia,* che assume un'origine comune sia per il paganesimo cinese sia per quello occidentale. Il fatto che la testimonianza dei classici occidentali sulle credenze dei presocratici sia ampiamente d'accordo con le premesse del neoconfucianesimo nella mente di Longobardo dimostra che le opinioni neo-confuciane erano probabilmente corrette.

Ma nel settimo preludio c'è un interessante cambiamento di attenzione che rivela che le preoccupazioni di Longobardo sono più ampie dell'autorità della tradizione commentaria cinese colpendo al cuore della critica umanista dello scolasticismo. Qui Longobardo racconta come Aristotele e la tradizione commentaria che ampiamente lo segue attribuiscono alla conoscenza presocratica della sola causa materiale, nella misura in cui la materia è "l'intera essenza delle cose naturali e che tutte le cose erano solo una cosa continua".[76] Ognuno dei presocratici differiva nel suo resoconto su ciò che fosse questa causa materiale, ma erano apparentemente uniti nella loro opinione che la diversità dei fenomeni nell'universo non fosse sostanziale, ma solo accidentale, derivante da fattori come la rarefazione e la temperatura. Seguendo il commentario di Coimbra, Longobardo scrive: "In questo senso Parmenide e Melisso affermarono che tutte le cose sono una sola, e Aristotele le cita e le confuta di conseguenza".[77] Come notato sopra, l'attribuzione di tali opinioni a Confucio e alla tradizione neo-confuciana fu parte integrante della critica di Longobardo all'esegesi testuale di Ricci. Tuttavia Longobardo è chiaramente consapevole che la lettura materiale della metafisica presocratica di Aristotele era stata contestata:

> Filosofi di questo tempo e altri dopo Aristotele, a causa della loro opinione sui primi filosofi, non potevano persuadersi che uomini di tale genio (anche se le loro parole sono che tutte le cose sono una sostanza continua e non diverse tra loro se non in base ai loro sensi esterni che sono

fallibili) hanno voluto parlare in quel senso in cui Aristotele li confuta e li rimprovera, e quindi li interpretano in modi diversi. Dicono che Aristotele li rimproverò a causa delle loro parole, non perché credeva che pensassero veramente a queste cose. Altri notano che Aristotele impose loro qualcosa che quegli stessi filosofi non volevano dire nel senso in cui li confuta.[78]

Mentre Longobardo non identifica il bersaglio delle sue critiche, era luogo comune tra i pensatori rinascimentali che Aristotele avesse fondamentalmente frainteso i presocratici. Il cardinale Bessarione (1403-1472) sostenne nella sua opera *In Calumniatorem Platonis* (Contro il calunniatore di Platone, 1469) che Aristotele sapesse che Parmenide e Melisso condividevano la visione platonica dell'Uno, dell'Essere e del Principio degli Esseri, ma dissimulò questa conoscenza in modo che i suoi lettori non potessero essere fuorviati nel pensare che l'esistenza sia unica e immutabile. Il punto cruciale della confusione è l'affermazione di Bessarione che Aristotele non considera il significato sottostante delle parole, che non riguardano il regno fisico, ma le cose divine.[79] Più vicino a Longobardo nel tempo, Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597), che fu nominato da Clemente VIII presidente della filosofia platonica allo Studium Urbis (La Sapienza), cercò nelle sue *Dissertationes peripateticae* (Dissertazioni peripatetiche, 1581) di contrastare la distorsione della filosofia presocratica di Aristotele proponendo i Presocratici come in continuità con l'antica tradizione filosofica che culminò nel platonismo e si realizzò nel cristianesimo. Per Patrizi, Aristotele fondamentalmente fraintese le dottrine metafisiche dei presocratici e di Platone perché la sua visione era ancorata all'empirismo.[80]

Per dimostrare l'accuratezza della lettura dei Presocratici da parte di Aristotele, Longobardo presenta una serie di argomenti che sono effettivamente adattati dalla sua critica alla lettura di Ricci dell'antico confucianesimo. Egli si appella in primo luogo al semplice significato delle loro parole citate in Aristotele; in secondo luogo al fatto che questi autori sembrano mancare di conoscenza di una causa efficiente necessaria per un concetto di Creatore trascendente, all'accordo di altre fonti classiche come Galeno e Cicerone con Aristotele, e infine al fatto che le stesse fonti cinesi presentano una metafisica che concorda con la lettura aristotelica dei presocratici:

> In quarto luogo, è finalmente provato che questo non è affatto nuovo e che altri autori più antichi oltre a quelli qui menzionati avessero queste nozioni. La setta dei gimnosofisti indiani le praticava apertamente e anche i bonzi cinesi che provenivano dai gimnosofisti le professano. Lo stesso vale per *Laozi* insieme ai suoi sacerdoti daoisti, e soprattutto questa visione è tenuta dai maestri di Rujiao, dai più grandi ai minori, dagli antichi ai moderni. Pertanto, queste tre sette sono più antiche dei filosofi sopra menzionati e tutte queste sette hanno avuto origine dal mago Zoroastro, principe dei Caldei, che ha insegnato e diffuso in tutto il mondo nozioni come quella per cui il caos è eterno.[81]

È sorprendente che in un trattato sulla filosofia cinese Longobardo senta il bisogno di dedicare un intero preludio a rafforzare l›autorità dell›interpretazione di Aristotele dei Presocratici. Rivela preoccupazioni sullo status di Aristotele e sulla filosofia scolastica all'inizio del XVII secolo, che aveva già subito un attacco prolungato per mano dell'umanesimo e che ora stava subendo sfide ancora maggiori in Europa con il profondo cambiamento epistemico che si stava svolgendo in Europa all'epoca. Evidentemente, la critica filologica di Ricci ai commentari neo-confuciani era pericolosa agli occhi di Longobardo non solo perché ammetteva una possibile eterodossia nella Chiesa cristiana cinese, ma anche perché le sue argomentazioni derivavano in realtà dai principi molto filologici usati dagli umanisti per screditare la tradizione scolastica che era al centro del curriculum dei gesuiti. La sensibilità di Longobardo a questa contraddizione fu senza dubbio accentuata dal fatto che fin dai primi anni 1590 i gesuiti a Coimbra avevano intrapreso un nuovo progetto di commento sistematico del corpus aristotelico. All'epoca in cui Longobardo scrisse la "Resposta breve" nel 1623, i gesuiti avevano appena iniziato la traduzione di questi commentari in cinese, un progetto che sarebbe stato sanzionato da Longobardo come Superiore della missione cinese. Dal 1623 al 1640, in Cina furono pubblicate circa nove opere che ampiamente esploravano i tre rami del curriculum di filosofia: logica, filosofia naturale ed etica.[82] Sarebbe stato molto difficile per Longobardo conciliare un progetto del genere con il disprezzo dichiarato di Ricci per i commenti.

L'ansia di Longobardo per l'attacco umanista alla tradizione commentaria lo porta ad adottare in vari punti del suo trattato un argomento alternativo che mette da parte l'esattezza storica dei commentari. Già nel secondo preludio, Longobardo riconosce che, almeno in superficie, si possono percepire discrepanze tra i testi dell'antichità e le interpretazioni dei commentatori della dinastia Song. Ad esempio, mentre gli antichi parlano di Shangdi in termini che assomigliano sorprendentemente al Dio cristiano, "vivendo nel palazzo del cielo dove governa il mondo, donando ricompensa al buono e infliggendo punizioni ai malvagi", i commentatori lo identificano con un cielo materiale o un principio immanente della natura chiamato *li*.[83] Nello stesso spirito, mentre i testi antichi ammettono l'esistenza di esseri spirituali chiamati *shen* 神, *gui* 鬼o *guishen* 鬼神, che governano luoghi particolari, gli interpreti riducono queste entità a cause naturali o alle "virtù operative" (*virtudes operativas*) che operano nelle cose - un termine che era stato usato da Aquino per spiegare come un Dio incorporeo potesse essere descritto nella Bibbia come avente braccia.[84]

Anche se si dovesse accettare che i commentari distorcessero il significato dell'antico confucianesimo (una premessa che Longobardo ovviamente rifiuta), i missionari non potevano sfuggire al fatto che questi commentari imposti dallo stato erano così incorporati nel *sensus communis* prevalente che erano inseparabili dall'uso cinese contemporaneo. Qualunque affermazione avesse un missionario fatto sul vero significato di Shangdi sarebbe stata filtrata dal suo interlocutore cinese attraverso i presupposti dell'ortodossia neo-confuciana prevalente. Longobardo illustra questo punto nel diciassettesimo preludio con affascinanti interviste tra mandarini pagani e cristiani che forniscono informazioni utili sui limiti del dialogo interculturale. Un episodio degno di nota incorporava

una conversazione con un mandarino non cristiano chiamato Zhou Muqian 慕乾da Pechino.[85] Dopo aver letto il *Tianzhu shiyi* di Ricci, il mandarino chiese a Longobardo cosa intendessero i gesuiti per *Tianzhu.* La spiegazione di Longobardo che Tianzhu era lo stesso di Shangdi, che era un eterno creatore intelligente che governava il cosmo, suscitò ilarità. Il suo interlocutore trovò primitiva la spiegazione antropomorfa di Longobardo di Shangdi rispetto alla visione neo-confuciana di Shangdi come una "virtù che governa in cielo, proprio come signore e governa in tutte le cose, incluso noi stessi".[86] Il fatto stesso che Longobardo avesse identificato il Dio cristiano con Shangdi gli impedì di rispondere perché il suo interlocutore aveva già una visione preconcetta di Shangdi.

Forse ancora più incriminanti furono le accuse di Longobardo contro Yang Tingyun (a cui Longobardo si riferisce come il dottor Michael), illustre convertito di Ricci. Longobardo sostiene che nel *Xixue shijie chujie* 西學十誡初解 (Introduzione ai dieci comandamenti, 1624) - un testo che purtroppo non è più esistente - Yang interpretò il cristianesimo attraverso il monismo neo-confuciano, suggerendo che "tutte le cose sono la stessa sostanza di *li*, mentre non c'è differenza tra le cose se non in termini di tratti esterni e qualità accidentali."[87] Standaert dimostrò nel suo meticoloso confronto tra il colloquio di Longobardo con Yang e gli scritti cinesi dello stesso Yang che Longobardo, sebbene per lo più accurato nelle sue citazioni, travisò le vere credenze di Yang, perché in altri scritti Yang distingueva chiaramente *Li* dal Signore dei Cieli.[88] Comunque sia, il punto complessivo di Longobardo rimane coerente: l'esegesi non può essere condotta in un vuoto separato dal contesto socio-politico. I missionari non possono solo ricostruire il significato originale dei testi seguendo l'appello umanista *ad fontes*, ma devono considerare i loro diversi significati assunti all'interno di una tradizione testuale e di una comunità vivente.

Conclusioni

In contrasto con pratiche interpretative di Ricci e Longobardo, va sottolineato che Ricci e Longobardo non rappresentano punti di vista agli antipodi piuttosto si discostano da ipotesi comuni, poiché i due si sono formati nello stesso sistema educativo che fondeva gli *humanitatis studia* con il neo-scolasticismo. Come Ricci, Longobardo attinge ampiamente a testi e concetti umanistici per costruire i suoi argomenti. Tuttavia, queste caratteristiche comuni non possono oscurare le differenze significative tra i rispettivi approcci. Ricci sfrutta in modo subliminale credenze umaniste circa la purezza dell'antica saggezza per rendere la sua ricostruzione dell'antico monoteismo confuciano più plausibile al lettore europeo, mentre Longobardo integra esplicitamente l'antica filosofia cinese all'interno di un paradigma di *prisca theologia* per dimostrare un'equivalenza tra l'antica filosofia cinese e il monismo presocratico, dimostrando così l'affidabilità dei commentari neo-confuciani come guide all'antica saggezza.

Come ha rivelato la discussione di cui sopra, base del disaccordo di Longobardo con Ricci erano le tensioni tra l'appello umanistico *ad fontes* che Ricci abbracciò con tanto entusiasmo e l'autorità offerta alla tradizione commentaria dai gesuiti nella loro interpretazione dell'antichità classica. Longobardo era consapevole che l'autorità dei commentari era stata minata dalle critiche testuali umanistiche. Pertanto, vide la sua difesa dei commentari cinesi non solo come una critica ai metodi missionari di Ricci, ma anche come un contributo alla riabilitazione della tradizione commentaria in Occidente.

La riduzione di Longobardo di tutta la filosofia cinese a una derivazione di una cospirazione diabolica può essere sgradevole, e le sue letture erano filtrate troppo pesantemente attraverso la sua visione del mondo della scolastica. Tuttavia, il suo trattato solleva questioni significative sulla mentalità umanista che ispirò la fiducia di Ricci nella sua capacità di reinterpretare la tradizione confuciana contro la tradizione ricevuta. Mentre può essere un po' inverosimile affermare che Longobardo fu il padre della politica identitaria, i suoi scritti tradiscono una acuta sensibilità ai pericoli dell'appropriazione culturale. Egli vede i missionari come ospiti stranieri in Cina, e qualsiasi tentativo da parte loro di contraddire i cinesi, che conoscevano la loro tradizione molto meglio dei missionari, come una scorrettezza eclatante. A questo proposito, il tentativo di Longobardo di allontanare il cristianesimo dalle forme culturali cinesi era ironicamente motivato da un profondo rispetto per i cinesi come legittimi guardiani e migliori interpreti della propria cultura.

BIBLIOGRAFIA

Fonti archivistiche e manoscritte

Archivio Storico "De Propaganda Fide" (APF), Scritture riferite nei congressi (SC), Indie Orientali e Cina, vol. 1, fols. 170r–197v. Longobardo, Niccolò. "Responsio brevis super controversias de Xám Tí: hoc est, de altissimo domino; de tiēn xîn: id est, de spiritibus cælestibus; de lîm hoên: hoc est, de anima rationale." Trans. Antonio Caballero de Santa Maria. 1661.

APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol. 1, fols. 145r–168r. Longobardo, Niccolò. "Resposta breve sobre as controversias do Xám tý, tien xîn, lîm hoên." 1623–24.

Bibliothèque nationale de France (BnF), Manuscript Espagnol 409, fols. 82r –101v. Longobardo, Niccolò. "Resposta breve sobre as controversias do Xám tý, tien xîn, lîm hoên."

Fonti a stampa

App, Urs. *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kyoto: University Media, 2012.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Trans. Thomas Gornall. 60 vols. London: Blackfriars, 1964.

Bernard-Maître, Henri. "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes Chinois." *Recherches de science religieuse* 36 (1949): 25–79.

Brockey, Liam Matthew. *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

Burson, Jeffrey D. "Introduction: The Culture of Jesuit Erudition in an Age of Enlightenment." *Journal of Jesuit Studies* 6.3 (2019): 387–415. https://doi.org/10.1163/22141332-00603001.

Celenza, Christopher S. "Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino." *Renaissance Quarterly* 52.3 (1999): 667–711.

Collani, Claudia von. "The Treatise on Chinese Religions (1623) of N. Longobardi, S.J." *Sino-Western Cultural Relations Journal* 17 (1995): 29–37.

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae. Coimbra: Typis et expensis Antonii a Mariz Universitatis Typographi, 1592.

Cooper, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. New York: Weatherhill, 1974.

Cooper, Michael. "Rodrigues in China: The Letters of João Rodrigues, 1611–1633." In *Kokugoshi e no michi: Doi Sensei shōju kinen ronbunshū* 国語史への道：土井先生　寿記念論文集, ed. Tadao Doi, 352–224. Tokyo: Sanseidō, 1981.

Cooper, Michael, ed. *João Rodrigues's Account of Sixteenth-Century Japan*. London: Hakluyt Society, 2001.

Criveller, Gianni. *Preaching Christ in Late Ming China*. Taipei: Ricci Institute, 1997.

Cummins, J. S. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Cambridge: Scolar Press, 1993.

Dehergne, Joseph. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Rome: Institutum Historicum S.I., 1973.

D'Elia, Pasquale M. *Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579–1615)*. 3 vols. Rome: Libreria dello Stato, 1942.

Elman, Benjamin. "Early Modern or Late Imperial Philology? The Crisis of Classical Learning in Eighteenth Century China." *Frontiers of History in China* 6.1 (2011): 3-25. https://doi.org/10.1007/s11462-011-0118-z.

Farrell, Allan P. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*. Washington, DC: Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970.

Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact*. Trans. Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Goodman, Howard L., and Anthony Grafton. "Ricci, the Chinese, and the Toolkits of Textualists." *Asia Major* 3.2 (1990): 95–148.

Grafton, Anthony. "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983): 78–93.

Grafton, Anthony. "Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries." *Renaissance Quarterly* 38.4 (1985): 615–49.

Grafton, Anthony. "Humanist Philologies: Texts, Antiquities, and Their Scholarly Transformations in the Early Modern West." In *World Philology* (2015), 154–77.

Ivanhoe, Philip J. "Whose Confucius? Which Analects?" In *Confucius and the "Analects": New Essays*, ed. Bryan W. van Norden, 119–33. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kim, Sangkeun. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses in Late Ming China, 1583–1644*. Oxford: Peter Lang, 2004.

Kraye, Jill. "Ficino in the Firing Line: A Renaissance Neoplatonist and His Critics." In *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. Michael J. B. Allen, Valery Rees, and Martin Davies, 377–97. Leiden: Brill, 2002.

Lackner, Michael. "Reconciling the Classics: Two Case Studies in Song-Yuan Exegetical Approaches." In *World Philology* (2015), 137–53.

Longobardo, Niccolò. "Exemplum Epistolae a P. Nicolao Longobardo, Anno 1598, ex China Conscriptae ad Reverendum P. Claudium Aquavivam Societatis Iesu Generalem." In *Recentissima de amplissimo regno Chinae*, 1–8. Mainz: Typis Ioannis Albini, 1601.

Longobardo, Niccolò. *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Paris: Guérin, 1701.

Longobardo, Niccolò. "A Short Answer Concerning the Controversies about Xang Ti, Tian Xin, and Ling Hoen (That Is, the King of the Upper Region, Spirits, and Rational Soul Assign'd by the Chineses) and Other Chinese Names and Terms; to Clear Which of Them May Be Us'd by the Christians of These Parts." In *A Collection of Voyages and Travels*, ed. Awnsham Churchill and John Churchill, 1:183–224. London: H.C. at the Black-Swan in Pater-noster-Row, 1704.

López-Gay, Jesús. "Father Francesco Pasio (1554–1612) and His Ideas about the Sacerdotal Training of the Japanese." *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies* 3 (2001): 27–42.

Malone-Lee, Michael. "Cardinal Bessarion and the Introduction of Plato to the Latin West." In *Making and Rethinking the Renaissance: Between Greek and Latin in 15th–16th Century Europe*, ed. Giancarlo Abbamonte and Stephen Harrison, 109–24. Berlin: De Gruyter, 2019.

Meynard, Thierry. "Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth-Century Europe." *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011): 3–23.

Meynard, Thierry. "Aristotelian Works in Seventeenth-Century China." *Monumenta Serica* 65.1 (2017): 61–85. https://doi.org/10.1080/02549948.2017.1309107.

Mori, Giuliano. "Natural Theology and Ancient Theology in the Jesuit China Mission." *Intellectual History Review* 30.2 (2020): 187–208.

Mungello, David. "Malebranche and Chinese Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 42.4 (1980): 551–78.

Navarrete, Domingo. *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid: En la Imprenta Real, por Iuan Garcia Infançon, a costa de Florian Anisson, 1676.

O'Malley, John W. "Renaissance Humanism and the Religious Culture of the First Jesuits." *Heythrop Journal* 31 (1990): 471–87.

Oort, Johannes van. "Augustine and Hermes Trismegistus: An Inquiry into the Spirituality of Augustine's 'Hidden Years.?" *Journal of Early Christian History* 6.2 (2016): 55–76. https://doi.org/10.1080/2222582X.2016.1218998.

Overfield, James H. *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Pan Fengjuan潘鳳娟. "Long Huamin 'Lun Zhongguo zongjiao de ji dian wenti' fanyi chutan: yi kaozheng bian lan Zhongwen he bidui zhushi wei zhongxin 龍華民《論中國宗教的幾　點問題》翻譯初探：以考證邊欄中文和比對註釋為中心. " *Zhexue yu wenhua* 哲學 與文化44.11 (2017): 23–44.

Perkins, Franklin. *Leibniz and China: A Commerce of Light*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Pina, Isabel. "João Rodrigues Tçuzu and the Controversy over Christian Terminology in China: The Perspective of a Jesuit from the Japanese Mission." *Bulletin of Portuguese /Japanese Studies* 6 (2003): 47–71.

Pomplun, Robert Trent. "Thomism and the Study of Asian Languages during the Italian Renaissance." *Divus Thomas* 120.2 (2017): 106–31.

Possevino, *Antonio. Bibliotheca Selecta de Ratione Studiorum, ad Disciplinas, & ad Salutem Omnium Gentium Procurandam*. 2 vols. 2nd ed. Venice: Apud Altobellum Salicatium, 1603.

Ricci, Matteo. *Lettere (1580–1609)*. Ed. Francesco D'Arelli. Macerata: Quodlibet, 2001.

Ricci, Matteo. *On Friendship: One Hundred Maxims for a Chinese Prince*. Trans. Timothy James Billings. New York: Columbia University Press, 2009.

Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Ed. Thierry Meynard. Trans. Douglas Lancashire and Hu Guozhen. Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources Boston College, 2016.

Rodrigues, João. *Arte da lingoa de Iapam*. Nagasaki: Collegio de Iapâo da Companhia de Iesu, 1604.

Rosso, Antonio Sisto. *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena, CA: P. D. and Ione Perkins, 1948.

Ruiz-de-Medina, Juan, ed. *Documentos del Japon: 1547–1557*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.

Rummel, Erika. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Rummel, Erika, ed. *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Leiden: Brill, 2008.

Spalatin, Christopher A. *Matteo Ricci's Use of Epictetus*. Waegwan, Korea: Pontifical Gregorian University, 1975.

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

Standaert, Nicolas. "The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China." *Renaissance Studies* 17.3 (2003): 367–91. https://doi.org/10.1111/1477-4658.t01-1-00028.

Trigault, Nicolas, and Matteo Ricci. China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci. Trans. Louis J. Gallagher. New York: Random House, 1953.

Üçerler, M. Antoni J. "Jesuit Humanist Education in Sixteenth-Century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez's 'Compendia' on Astronomy, Philosophy, and Theology (1593–95)." In *Compendium Catholicae Veritatis*, by Pedro Gómez, ed. Kirishitan Bunko Library, Sophia University, 11–60. Tokyo: zorasha, 1997.

Valeriano (Bolzani), Pierio. *Hieroglyphica seu de Sacris Aegyptiorum Aliarumque Gentium Literis Commentarii*. Basel: [Michael Isengrin], 1556.

Vasoli, Cesare. "La critica di Francesco Patrizi ai 'Principia' aristotelici." *Rivista di Storia della Filosofia* 51.4 (1996): 713–87.

Walker, D. P. *The Ancient Theology: Studies*

in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972.

World Philology. Ed. Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman, and Ku-ming Kevin Chang. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

NOTE

* Daniel Canaris, *Mediating Humanism and Scholasticism in Longobardo's "Resposta breve" and Ricci's Reading of Confucianism, Renaissance Quarterly* 74 (2021): 498:527 © The Author(s), 2021. Published by the Renaissance Society of America. DOI: 10.1017/rqx.2021.4. Si ringrazia la redazione di *Renaissance Quarterly* per l'autorizzazione a pubblicare la versione italiana di questo contributo. Traduzione dall'originale inglese da parte del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Intorcetta).

[1] Vedi Goodman e Grafton; O'Malley; Criveller, 2-20; Üçerler; Burson; Standaert, 2003.

[2] Pomplun, 109

[3] Un punto di vista simile si trova in Kim, 33-70.

[4] Un manoscritto portoghese, che è stato identificato come l'originale di quest'opera, si trova nell'Archivio di Propaganda Fide (di seguito APF), Scritture riferite nei congressi (SC), Indie Orientali e Cina, vol. 1, ff. 145^{r}-168^{r}. Una copia di questo manoscritto si trova nella Bibliothèque nationale de France (di seguito BnF), Manuscript Espagnol 409, ff. 82^{r}-101^{v}. Poiché il manoscritto portoghese dell'APF è mutilo in alcune parti, il testo portoghese è stato ricostruito con riferimento alla copia BnF. Per chiarire il significato, l'autore ha anche fatto riferimento alla traduzione latina del 1661 di Antonio Caballero de Santa Maria (APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol. 1, ff. 170^{r}-197^{v}), che conserva annotazioni marginali cinesi. Non è chiaro quando Longobardo abbia terminato il manoscritto portoghese. Il missionario Giandomenico Gabiani (1623-1694) catalogò il manoscritto nel suo riassunto del 1680 dei documenti relativi alla Controversia dei Termini e lo datò al 1623-1624. Bernard-Maitre, 69 (n. 22). Tutte le traduzioni sono dell'autore tranne dove indicato diversamente.

[5] In effetti, c'è stato persino qualche malinteso su quale manoscritto sia stato originariamente redatto da Longobardo. Jacques Gernet sembra credere che il testo di Longobardo sia stato originariamente "pubblicato" in latino con il "De Confucio Ejusque Doctrina Tractatus": Gernet, 31.

[6] Per un confronto dei manoscritti, vedere Pan Fengjuan. Ci sono alcune imprecisioni nelle citazioni di Pan Fengjuan, che sono state indicate da Thierry Meynard nell'edizione del *Resposta* ancora da pubblicare.

[7] Kim, 173, n. 241.

[8] Per il dibattito umanistico-scolastico, vedi Rummel, 1995 e 2008.

[9] Trigault e Ricci, 566.

[10] Il testo più emblematico di questo approccio è quello di Matteo Ricci *Tianzhu shiyi* (Il vero significato del Signore del Cielo, 1603). Per un'edizione recente, vedere Ricci, 2016.

[11] Per una biografia di Francesco Pasio, vedi López-Gay.

[12] APF, Manoscritto SC Indie Orientali Cina, vol. 1. f. 145^{r}: "algums livros compostos pellos Nossos em lingua sinica, heram ali notados de combinarem com os erros dos gentios." La data della lettera non è citata nel trattato di Longobardo, ma la si può trovare nella lista (*elenchus*) di documenti sulla Controversia dei Riti compilata nel 1680 dall'allora vice-provinciale cinese, Giandomenico Gabiani (1623-1694) come parte del *Dissertatio Apologetica*. L'*elenchus* non è incluso nella versione stampata nel 1700, ma incluso per intero in appendice a Bernard-Maitre.

[13] Per una superba biografia, vedi Cooper, 1974.

[14] Le date del mandato di Carvalho come provinciale sono prese da Kim, 167.

[15] APF, Manoscritto SC Indie Orientali Cina, vol. 1, f. 145^{v}: "que se fizesse summa diligentia acerca do nome do Xámtý."

[16] Ci sono alcune discrepanze sul mandato di Viera. Joseph Dehergne suggerisce che fu visitatore dal 1616 al 1619, mentre Antonio Rosso dà 1613-1620. Dehergne, 321; Rosso, 93.

[17] I trattati non esistono più, ma una sintesi dei numerosi trattati scritti dai vari missionari gesuiti all'epoca su queste domande la si può trovare nell'*elenchus* di Gabiani. Bernard-Maitre, 64-76.

[18] Rosso, 96.

[19] Per le attività dell'André Palmeiro attorno alla Controversia dei Termini, vedi Brockey, 219-20. Gli studiosi hanno avuto opinioni molto differenti sui risultati della conferenza di Jiading. È molto probabile che la conferenza sia stata ampiamente d'accordo con la posizione di Longobardo, ma ciononostante i missionari gesuiti arrivarono ad adottare la posizione di Ricci come loro politica semi-ufficiale.

[20] Il titolo completo è "Responsio brevis super controversias de Xám Tí: hoc est, de altissimo domino; de tiēn xîn: id est, de spiritibus cælestibus; de lîm hoên: hoc est, de anima razionale". APF SC, Indie Orientali, Cina, vol. 1, ff. 170^{r}-197^{v}. ^{C}fr. Collani.

[21] Navarrete, 245-89. Per la fuga di Navarrete da Guangzhou, vedi Cummins, 166.

[22] Navarrete, 214

[23] Longobardo, 1701 e 1704.

[24] Mungello; Perkins, 191-93.

[25] I contorni del dibattito umanistico-scolastico sono magistralmente narrati in Rummel, 1995. Per una raccolta di saggi sull'impatto di questo dibattito sulla critica biblica, vedi Rummel, 2008. Mentre all'impatto dell'umanesimo rinascimentale sulla *ratio studiorum* dei gesuiti è stata data molta attenzione, su come le tensioni tra metodologia scolastica e umanista si siano evolute nell'ordine gesuitico richiederebbe un ulteriore esame.

[26] Overfield.

[27] Cfr. Farrell.

[28] Rummel, 1995, 11.

[29] Kim, 45-46. Per le edizioni in inglese del *Jiaoyou* e *Ershiwu yan,* vedi Ricci, 2009; Spalatin.

[30] Kim, 46.

[31] Kim, 59-60: "Secondo Ricci, nominare Dio '*Shangti*' come il Dio cristiano in cinese significava un ritorno allo 'stato di pura natura', e la restaurazione della relazione umana con Dio. In altre parole, la traduzione di Ricci del nome divino del Dio cristiano in Cina fu una vera impresa tomistica. Voglio approfondire il modo in cui Matteo Ricci abbia fatto uso della modalità tomistica di nominare Dio in dettaglio attraverso una lettura comparativa del ST e *T'ien-chu Shih-i*."

[32] Ricci, 2001, 185: "un altro Seneca o altro autore dei più nostri famosi tra gentili".

[33] Ricci, 2001, 184: "quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali. Questi anco mi fa il p. visitatore traslatare in latino per agiutarmi di quello in fare un nuovo catechismo."

[34] Ricci, 2001, 315: "che favoriscono alle cose della nostra fede, come della unità di Dio, della immortalità dell'anima, della gloria de' beati ecc."

[35] Ricci, 2001, 518.

[36] Ricci, 2016, 96.

[37] D'Elia, 1: pp. 108-109, n. 170.

[38] Mori.

[39] Per uno studio classico, cfr. Walker.

[40] D'Elia, 1: p. 39, n. 54.

[41] Kim, 58-59.

[42] Ricci, 2001, 330.

[43] D'Elia, 1: p. 116, n. 176: "Ma l'oppinione che ora è più seguita, apre a me pigliata dalla setta degli idoli da cinquecento anni in qua, è che tutto questo mondo sta composto di una sola sustantia, e che il creatore di esso con il cielo e la terra, gli huomini e gli animali, alberi et herbe con i quattro elementi, tutti fanno un corpo continuo, e tutti sono membri di questo corpo; e da questa unità di sustantia cavano la charità che habbiamo d'aver gli uni con gli altri; con il che tutti gli huomini possono venire a esser simili a Dio per esser della stessa sustantia con esso lui. Il che noi procuriamo di confutare non solo con ragioni, ma anco con autorità de' loro antichi, che assai chiaramente insegnorno assai differente dottrina."

[44] D'Elia, 1: p. 115, n. 176.

[45] D'Elia, 1: p. 117, n. 176: "I libri di questa legge sono li *Quattro libri* [四書] et le *Cinque Dottrine* [五經] per dove imparano le loro lettere; e non vi è altra cosa di autorità se non commenti sopre questi."

[46] Ricci, 2001, 349

[47] Ricci, 2016, 268-69: "聖人傳教，視世之能載，故有數傳不盡者。 又或有面語，而未悉錄于册者。 或已錄，而後失者。 或後頑史不信，因削去之者。 况事物之文，時有換易，不可以無其文，即云無其事也。 今儒之謬攻古書，不可勝言焉。 急乎文，緩乎意，故今之文雖隆，今之行實衰" Ho modificato la traduzione in alcune parti per riflettere più accuratamente il significato del testo cinese.

[48] Ricci, 2016, 72.

[49] Ricci, 2016, 76. D' Aquino Ia, q. 45, a. 2.

[50] Ricci, 2016, 80: "余雖末年入中華，

然竊視古經書不怠，但聞古先　君子敬恭于天地之上帝，未聞有尊奉太極者。　如太極為上帝—萬物之祖，古聖何隱其說乎？”

[51] Ricci, 2016, 98: “《易》曰:“帝出乎震”夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？”

[52] Ricci, 2016, 100: “歷觀古書, 而知上帝與天主，特異以名也。”

[53] Grafton, 2015, 156.

[54] Lackner, 139.

[55] Grafton, 1985, 620.

[56] Elman.

[57] Oort.

[58] Vedi Pina.

[59] Kraye.

[60] Possevino, 2:35-36.

[61] Grafton, 1983.

[62] APF, Manoscritto SC Indie Orientali Cina, vol.1, f. 147r: “O numero destes Interpretes antigos he grande, porque soo no *suxu* intrappolam alguns 107. No comento do *YeKim* entram 136. No do *XuKim* 166. E assi das mais *Kins*, como se vee nos catalogos que andas impressos no prime[iro] das mesmas *Kins*. E he pera pasmar, ver como combinam e cospiram todos na intellig[enti]a das cousas fundamentaes e substansiaes das suas doutrinas, que he huma imagem dos nossos Santos Padres doutores na exposição da sa[gr]ada scriptura. Por onde não sem rezão se faz na China tanto caso destes comentos, que não se admitemas composições que fazem os Letrados sobre o Texto, se não forem conformes ao sentido que lhe dão os Comentos.”

[63] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 149v: “todos os antigos Philosophos da gentilidade inventaram varios symbolos, enigmas, e figuras a fim de serem encubertos e escondidos os mysterios da sua Philosofia.”

[64] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 149v: “Os principaes symbolos são os numeros par e impar, riscas cortadas pello meyo e enteiras, pontos brancos e pretos, figuras redondas e quadradas, as seis posições dos lugares, entras palavras e termos metaphoricos.”

[65] Celenza.

[66] Valeriano, frontespizio.

[67] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 149v: “Quanto a secunda parte, deve igualmente notarse, que por causa dos symbolos em todas as nações desde antigo ouve duas sortes de doutrina, huma verdadeira e secreta, outra falsa e aparente. A primeira hera a Philosophia e scientia das causas naturaes que sabiam somente os sabios, e tratavam secretamente entre si nas suas Classes. A secunda hera huma falsa apparentia da doutrina popular, que hera enigma da primeira e o povo evidava ser verdadeira na forma que soavam as palavras, havendo que na realidade hera totalmente falsa.”

[68] Ruiz-de-Medina, 662: “Esta seita do Amida Hé a que isteriormente se pregua e declara. E perguntando aos mais sabios que dem rezão de que maneira o Amida pode salvar as jentes, dizem por derradeiro que tudo hé fonbem. Esta palavra fonbem [*hōben* 方便] não a entendem os simples e os que não são letrados”. Per la paternità di questo documento, vedere Ruiz-de-Medina, 652–54. Per la progenie di questo concetto in Cina, vedi Meynard, 2011. Il *Sumario* è ampiamente discusso in App, 33-50.

[69] Cooper, 1981, 315-298. Le opinioni di Rodrigues sull’origine del Vicino Oriente della civiltà dell’Asia orientale precedono il suo intervento nella Controversia dei Termini. Alla fine della sua famosa grammatica giapponese, o *Arte de Lingoa de Iapam* (1604-1608) Rodrigues risale ai cinesi alle dieci tribù di Israele. Teorie simili sono proposte nella sua incompiuta *Historia da Igreja do Japâo*, che fu scritto tra il 1620 e il 1621. Rodrigues, f. 235r-v; Cooper, 2001, 330-31. Cfr. anche Cooper, 1974, 269-94.

[70] Longobardo, 1601, 7: “peccant in materia & forma.”

[71] Cooper, 2001, 358–59.

[72] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f, 150v: “夫子之言性與天道，不可得而聞也。”

[73] Ivanhoe, 119.

[74] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 150v: “como queixandose do seu Mestre, que nunca em toda a vida tinha alcançado delle que lhe falasse da natureça humana, e da natural condição do Ceo: se não depois no cabo.”

[75] Ivanhoe, 124. È interessante notare, tuttavia, che il filologo della dinastia Qing Zhang Xuecheng adottò una lettura simile a quella di longobardo nel sostenere: “Tutto ciò di cui Confucio parlava riguardava la natura umana e la Via del Cielo, ma lui non ha *mai* detto esplicitamente quale fosse perché temeva che le persone avrebbero abbandonato i fenomeni reali del mondo nella loro ricerca della Via”: Ivanhoe 127.

[76] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 154r: “hera toda a essentia das cousas naturaes, e que todas heram huma soo cousa continuada.”

[77] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 154r: “E nesse sentido affirmaram Parmenides e Milisso que todas as cousas são huma soo cousa, e conforme a isso os refere Aristoteles e os refuta.” Cfr. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, 100-103 (liber I, c. 2, q. 2).

[78] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 154v: “Os Philosophos deste tempo e outros depois de Aristoteles, pello conceito que tem daquelles primeiros Philosophos, não se persuadem que homens de tanto ingenio (posto que suas palavras são o que todas as cousas são huma Substantia continuada, e assi não differem entre si se não conforme a os sentidos exteriores os quaes se enganam) ouvessem de querer falar no sentido em que Aristoteles os refuta e reprende por onde os interpretam de varios modos. Mais dizem que Aristotels os reprende naquella forma, pera si ser as palavras, e não por cuidar que in se elles sentiam aquillo. Outros notam Aristoteles que lhes impos o que elles não quizeram dizer no sentido em que os refuta.”

[79] Malone-Lee, 118-19.

[80] Vasoli.

[81] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 154v: “Quarto finalmente, provase não ser isto cousa nova, que outros Autores mais antigos que os sobre nomeados não tivessam, pois a Seita dos Gymnosophistas Indianos o tem abertamente, e o professam os Bonzos da China que delles emanaram. O mesmo tem o Laoçu com os seus Tausus, e sobre tudo os professores do Jukiao desde maior ate o minor, assi antigos como modernos. Estas tres seitas são mais antigas que os Philosophos ditos acima, e todas tem origem de Zoroastre Mago e principe dos Chaldeos, que assi o ensinou e semeou pello mundo, pondo o Chaos eterno etc.”

[82] Per un’indagine su queste opere, vedi Meynard, 2017.

[83] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, p. 147v: “qual esta no paço do Ceo, e dali governa o mundo, apremiando os bons e castigando os maos.”

[84] Aquino, I, q. 1, a. 10, ad 3: “Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa.”

[85] L’autore ringrazia Song Liming per questa identificazione.

[86] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol.1, f. 165r: “virtude que domina e governa no Ceo, como também domina e governa em todas as mais cousas, e ainda em nos mesmos.”

[87] APF, SC, Indie Orientali e Cina, vol. 1, f. 167v: “odas as cousas são huma mesma Substantia que he a Ly, não differindo come humas das outras mais que na figura exterior, e nas qualidades accidentarias.”

[88] Standaert, 1988, 198.

Vita di Girolamo Gravina
(François de Rougemont, 1662)

di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)*

La recente pubblicazione da parte di Michele Mendolia Calella di una breve biografia del gesuita siciliano Girolamo Gravina (1603 - 1662) in questa rivista (M. Mendolia Calella, 'P. Girolamo Gravina. Nome cinese: Kia yi Mou Kieou Thang', in: *Intorcettiana*, III.5, 2021, pp. 88 -93) mi ha riportato alla mente la precedente scoperta di una biografia manoscritta contemporanea di Gravina, redatta dal suo "*socius*" François de Rougemont (1624 - 1676), che - in seguito - ho perso di vista. L'articolo di Calella mi offre, quindi, l'opportunità di tornare a questo testo trascurato e non identificato, come complemento al precedente contributo.

Si tratta di un manoscritto, oggi conservato presso la *Real Academia de la Historia* di Madrid, con un vecchio numero di collocazione: "*Cax. N. 1; Leg. n. 12*", ora con il nuovo numero: *Jes(uitas), Leg(ajo) 22* (ff.49 - 64v.); il frontespizio ha l'iscrizione originale: "*1662 Elogio / Leg° 45 n° 3*". Facendo parte del famoso 'Archivo del Japon', è descritto da Joseph Schütte nel suo libro: "*El 'Archivo del Japon'. Vicisitudes del archivo jesuitico del Extremo Oriente y descripcion del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid*" (Archiv documental español publicado por la Real Academia de la Historia, XX), Madrid 1964, pp. 334 - 335. Oltre a una descrizione materiale, Schütte suggeriva di identificarne l'autore come un '*Franciscus K[ayser*?]', per di più a me sconosciuto. A un'occhiata più da vicino, sembra che il frontespizio contenga, oltre alla dedica (vedi oltre), un'annotazione, scritta da un'altra mano rispetto al testo stesso, che spiega come questo testo - caratterizzato come un '*Elogium*' - sia stato, dopo essere stato ultimato, 'dimenticato' per 8-9 anni e mai inviato, per dimenticanza, in Europa:

"*Elogium hoc ante annos 8 vel 9 factum et néscio cujus oblivione non transmissum Europam, nuper denuo in manus (meas) v(enit)*".

La stessa mano ha anche indicato il nome dell'autore che, contrariamente a Schütte, ho letto come: "*Franciscu(m) Roug (...)*", e la prima lettera riconosciuta da Schütte come K era piuttosto una R maiuscola; questo porta all'attribuzione del testo a Francesco (o: François) (de) Roug(emont), missionario gesuita dei Paesi Bassi, che arrivò nella Cina meridionale tra il 1658 e il 1676. Questa conclusione è confermata non solo dalla calligrafia del resto del testo, ma è anche in linea con il fatto che De Rougemont era stato, negli anni 1660 - 1662, stretto collaboratore di Gravina nella zona di Changshu: apparentemente alla morte di Gravina (il 4 settembre 1662), de Rougemont – come da antica pratica all'interno della Compagnia - scrisse l'atteso *Elogium* del suo mentore; per un motivo o per l'altro, il testo è stato 'dimenticato' dopo il 1662 per i successivi 8-9 anni.

Probabilmente a causa di questo oblio temporaneo, due pagine del ms., che conta 18 fogli (parzialmente) numerati, sono andati perduti, e precisamente i fogli 8 - 9, per cui una parte sostanziale del contenuto sta sicuramente sfuggendo alla nostra lettura, e non conosco alcuna possibilità di completarlo con un'altra versione o trascrizione.

Il documento fu dedicato a mano del suo autore, F. de Rougemont, all'allora vice-provinciale Jacques ("*Jacobus*") Le Faure (1613 - 1675; Vice-Provinciale tra il 1661 e il 1663), con un indirizzo indicato come "*Chinam* (?). Nell'annotazione aggiunta l'autore (diverso da De Rougemont e mai identificato) - che ha rinvenuto l'autografo di De Rougemont con ogni probabilità nella residenza archivio di Changshu - chiedeva al Visitatore di[1] prendersene cura e farne una trascrizione ("*Rogo R(everendum) P(atrem) Visitatorem ut, si videat(your), potius (?) curet illud describi uno alt<ero> & cum aliis Vice-Provinc<iae) (litteris?) Assisten(ti)> mitti*". L'autografo fu inviato apparentemente all'archivio gesuita della Vice-Provincia cinese di Macao, da dove è stato trasferito successivamente con altri documenti appartenenti al cosiddetto *'Archivo del Japon'* a Madrid e all'*Accademia Reale di Historia,* dove si trova fino ad ora.

Il testo stesso è rappresentativo del genere del gesuita '*Elogium*', una 'biografia' encomiastica scritta alla morte di un gesuita, non solo come "pro memoria", con un riassunto della sua carriera e dei suoi compiti all'interno della Compagnia, ma anche con uno scopo edificante e un'esortazione ai *'socii'* del padre defunto. Alcuni di questi *Elogia* - come quello su F. de Rougemont stesso (ora conservato in ARSI, *Prov. Flandro-Belgica*,70, II, p. 1031 ff.[2]) - sono stati ampliati in piccoli opuscoli mentre l'aspetto informativo di questi testi lodatori è molto disuguale. Nel caso dell'elogio su Gravina, l'aspetto elogiatore sembra essere predominante. Nelle righe che seguono riassumeremo i principali punti di interesse, come evidenziati dal testimone oculare De Rougemont.

Una parte obbligatoria di questi "elogia" doveva riguardare il background familiare e sociologico del Padre in questione: in questo caso l'Elogium si riferisce inaspettatamente all'origine palermitana di Gravina ("*natione Siculus, patriâ Panormitanus*"), anche se i documenti dimostrano che è nato / battezzato a Caltannisetta. Era l'unico figlio della nobile famiglia Gravina, per la quale il suo ritiro dal mondo e la sua entrata nel noviziato gesuita furono ovviamente avvertiti come una grande

perdita: "*spes relinquens sane magnas, in quas perillustrium parentum filius et haeres unicus natus erat*"). A ogni modo: tutto accadde - comunque - senza alcuna resistenza da parte della sua vedova madre ("*ubi intellexit unius Dei obsequium et gloriam filio propositum esse aequo animo rem tulit, amore Christi viduitatis suae solatio dulcíssimo privata se passa*").

Dopo il suo noviziato e i soliti studi durante i quali Gravina mostrò una vita esemplare ("*non ingenii tantum sed observantiae quoque religiosae multa et illustria dedit exempla*") una svolta decisiva si verificò l'8.12.1633, quando pervenne la notizia che Marcello Mastrilli a Napoli (1603 - 1637) aveva deciso di partire per le Missioni dell'Estremo Oriente. Il novizio Gravina scrisse al Generale chiedendo il permesso di andare in Giappone, ciò nonostante la sua salute molto debole ("*cum tam imbecillis sit viribus Hieronymus, ut in ipsa via procul dúbio sit moriturus*"); quando giunse da Roma l'autorizzazione, "fuggì" attraverso Italia, Francia, Spagna e Lisbona in Cina, sopravvivendo inaspettatamente con le sue precarie condizioni di salute al traumatico viaggio marittimo (nel corso del quale, secondo le statistiche contemporanee, perse la vita una media del 50% dei candidati gesuiti). Quando durante questo viaggio Francesco Brancati (1607 - 1671) si ammalò a Barcellona, Gravina cambiò i suoi piani e chiese di essere inviato in Cina.

Nel trattare le attività di Gravina in missione, De Rougemont sottolinea le estreme difficoltà della missione cinese, innanzi tutto per ragioni linguistiche. Sempre secondo De Rougemont, malgrado tutti gli sforzi Gravina non imparò mai a parlare bene il cinese ("*numquam obtinere potuit ut is culte ac dilucide loqui censeretur*"), cosa che era causa di una grande frustrazione ("*quae res quam gravis et iniucunda sit animo nobili magnoque ... ex suo ipsius animo aestimare quisque poterit*"); a causa degli aspetti della lingua menzionata ("*culte*"; "*illucida*") riguarda con ogni probabilità la sua conoscenza del *guanhua* cinese. Quando con suo grande rimpianto osservò che, a causa del suo fallimento linguistico ("*propter linguae vitium*") l'uditorio non comprendeva il suo messaggio durante la predicazione ("*sermoni*"), ripeteva all'infinito ciò che aveva già detto, cosa che lo esauriva fisicamente.

Esausto era anche per le sue visite pastorali e per le infinite sessioni di battesimo, eucaristia e confessione.

Un altro ostacolo erano i suoi molteplici e quasi 'perenni' periodi di malattia e sofferenza ("*ex infirma valetudine perpetuisque morbis ac doloribus exercitâ*"), che manifestavano ad esempio con continui sanguinamenti/ emorragie ("*assíduas profluentis sanguinis*"). Una volta fu condannato a rimanere confinato a letto per un anno intero, durante il quale dovette interrompere tutte le attività pastorali. Un altro episodio 'drammatico' che De Rougemont cita, nel riferire su Gravina a Changshu nel corso delle guerre civili del 1640. Mentre giaceva malato a letto e i servitori avevano lasciato la casa dei gesuiti per paura dei soldati cinesi, la "banda" ("*furibunda militum manus*") invase la casa, apparentemente eccitata anche dai bonzi del vicino tempio. Quando saccheggiarono i mobili sacri ("*supellex*") e le immagini, trovarono il padre malato nella sua stanza, e fu solo con l'intervento di Dio ("*numinis ...*") che non lo uccisero.

Un terzo aspetto della sua dura missione fu la situazione politica e militare confusa in Cina durante il passaggio dalla dinastia Ming a quella Qing, con le atrocità commesse sia dalle truppe cinesi sia dagli invasori manciù, anche contro i missionari "stranieri" e le comunità cristiane ("*victore Tartaro ferro flammâque saeviente*").

Dopo che la pace fu ripristinata nell'area, Gravina si riprese, e comprò una nuova residenza a Changshu, migliore della precedente ("*aedes prioribus illis longe magis idóneas & amplas comparavit*"). Grazie alle sue attività di rinnovamento, la chiesa / missione di Changshu e la circostante area ("*Chamxoyana ecclesia*") fiorirono. Restaurò anche ("*restauravit*") la chiesa / parrocchia di Nanchino, che per anni era stata senza pastore.[3]

Nel 17° anno del periodo di regno di Shunzhi (1643-1661), cioè 1644-1645, durante una visita pastorale alla parrocchia di Kunchan (nell'antica trascrizione "*Quenxan*" del 17° sec.), di cui Gravina fu il fondatore, la nuova chiesa di Changshu recentemente acquisita e parte dei mobili ("*supellectilem sacram et profanam*") fu saccheggiata. Nelle lettere di Gravina, De Rougemont si rese conto come il missionario si fosse assunto la responsabilità di tutto, ma l'origine di questo nuovo disastro fu attribuita - dai suoi confratelli della zona - alle attività del Demonio *("malus Daemon*"), più in particolare come vendetta per il fatto che nello stesso anno i gesuiti avevano aperto una nuova "chiesa" nella vicina Suzhou, la famosa capitale della vita economica e intellettuale in questa parte della Cina ("*in celebri Chinarum Emporio Su-cheu dicto, urbe tam vitiis quam divitiisatque deliciis affluente").*

Questa nuova perdita a Changshu causò molti danni alla missione e alle sue attività apostoliche nella zona, per di più che la sovvenzione annua che arrivava attraverso Macao dal re portoghese non arrivò. Perciò Gravina soffrì tutti i possibili effetti della povertà e della fame, in tutti gli aspetti della sua vita quotidiana. Tuttavia, le aspettative standard del contesto sociale cinese erano e rimanevano elevate. Rougemont dà l'esempio del suo abbigliamento, una delle principali preoccupazioni del missionario, perché il loro aspetto esteriore ("*cultus vestium ac prope fastum*") era proprio nella società cinese della massima importanza per il loro rispetto.

Un'altra grande preoccupazione fu la restaurazione della chiesa ("*Domus Dei*") di Changshu e la maliziosa gioia manifestata pubblicamente per la distruzione della chiesa, che sembrava annunciare la fine della cristianità locale, 'sepolta sotto le ceneri' ("*sepultam suis cineribus obrutamque jacere fidem Christianam*"). Ciò ferì l'anima di Gravina e lo spronò a ripristinare di nuovo la chiesa a tutti i costi ("*totâ igitur contentione animi corporisque*"). Facendo a meno di tutto il sostegno che riceveva dai suoi confratelli e da tutte le necessità, raccolse rapidamente i fondi necessari, anche con la collaborazione dei cristiani locali - comunque piuttosto poveri essi stessi - in quanto capirono che era in gioco l'"onore" e il prestigio del Dio cristiano. Due anni dopo la distruzione comprò una nuova casa e al suo interno fece fare una chiesa, di dimensioni molto più grandi e più maestose della precedente. Un problema concomitante riguardava l'arredamento perduto della chiesa: solo la sua morte poteva liberare il padre esausto da queste preoccupazioni.

Durante il suo soggiorno a Suzhou - che i "moderatores" gesuiti gli avevano anche affidato - Gravina cadde gravemente malato, a causa di una disintossicazione intestinale seguita da diarrea. Portato a casa a Changshu, convocò De Rougemont, che a quel tempo operava nel vicino Jiading ("*Kiating*"). Arrivato a Changshu con alcuni medicinali, De Rougemont portò durante un mese e mezzo tutto il possibile supporto fisico e mentale al missionario molto malato; inoltre, la comunità cristiana si prese molta cura del missionario, visitandolo, portandogli regali, ecc. Anche i medici cinesi - tutti cristiani - dispiegarono la loro abilità e le loro esperienze ("*exhaurire artes industriamque*"). Nonostante tutti questi sforzi, Gravina morì all'alba del 4 settembre 1662, a 60 anni, proprio nel giorno della celebrazione di Santa Rosalia, patrona di Palermo dove Gravina aveva svolto il suo Noviziato.

L'integrità e l'innocenza della sua vita e la santità della sua morte erano così certe che non ci fu dubbio che fosse stato immediatamente accettato nella gloria e tra le ricompense della beatificazione. Secondo De Rougemont, l'autore di questo Elogium, l'*observantia votorum* di Gravina, la sua *patientia* e il suo *ardens Christi amor* erano motivi sufficienti per credere di essere andato alle "ricompense dell'immortalità"; a questa convinzione De Rougemont aggiunse un'osservazione eloquente fatta da un anonimo nobile e affidabile assistente d'altare di Gravina, che vide una palla infuocata scendere dal cielo e fermarsi sulla testa del celebrante, come testimonianza della carità di Dio verso il sacerdote e premonizione della sua '*beata immortalitas*'.

La sua personale "modestia" (*modéstia*) e lo sconforto ("*animi demissio*") si dimostrarono quando, essendo di temperamento bilioso ("*biliosae temperantiae*"), dopo aver insultato uno dei suoi ragazzi o servitori cinese, chiese loro perdono.

Descrivere il lamento della comunità cristiana locale sarebbe stato troppo lungo: fu costruito un sarcofago a spese dei cristiani locali. La processione funebre ("*exequiae*") avvenne il 2° giorno dopo la sua morte (cioè il 6 settembre), con un gran numero di partecipanti, nonostante le forti piogge e la tempesta. La sepoltura, tuttavia, non poteva (al momento della scrittura dell'Elogium) ancora essere eseguita perché il cimitero cristiano locale di Changshu non era ancora pronto, ma soprattutto a causa degli insufficienti mezzi finanziari della missione locale.

Tutto nel complesso, questo testo ha caratteristiche "agiografiche" piuttosto marcate, e si potrebbe supporre che sia stato scritto come una prima preparazione per un processo di beatificazione di Gravina, sul quale finora non ho ulteriori prove.

Trascrizione del testo originale

Reverendo in Christo Patri
Jacobo Le Faure
Societatis Jesu
Chinam (?)
V(ice) Provinciali

(in altra mano, scritto aggiunto 8-9 anni dopo l'originale)

Elogium hoc ante annos 8 vel 9 factum est néscio cujus oblivione non transmissum <in> Europam, nuper denuo rediit in manus m(eas?). Rogo R.P. Visitatorem, si videat(ur), curet illud describi uno alt(erove) & cum aliis V. Provinciae mitti.

(Testo originale: l'autografo di De Rougemont)

Elogium R(everendi) P(atris) Hieronymi Gravina

Quo tempore sociorum paucitas et laeta ínterim messis uberrimaque animarum nos ab Europâ messores, nova supplementa flagitabat; placuit Divinae bonitati (cui quae placent justa sunt sanctaque omnia) subtrahere nobis strenuum huius agri colonum, portantem cum exultatione in coelum manípulos suos, Patrem Hieronymum Gravina, quatuor vota in Societate professum.

Fuit is natione Siculus, Patriâ Panormitanus: in ipso autem flore adolescentiae suae valedicens rebus humanis atque adeo vivae iam matri (quod inprimis arduum videri poterat) valedicens, institutum Societatis JESU complexus est; spes relinquens sane magnas, in quas perillustrium parentum filius et haeres unicus natus erat; utique non sine meritíssima laude Principis f[a] eminae matris ejus, quae ubi intellexit unius Dei obsequium et gloriam filio propositam esse aequo animo rem tulit, amore Christi vi // duitatis suae solatio dulcíssimo privari se passa.

Exacto Tyrocinii biennio, ad Philosophiae studium se contulit Hieronymus, quo tempore, uti etiam secutis deinde annis non ingenii tantum sed observantiae quoque religiosae multa et illustria dedit exempla.

Anno autem Christi 1633 die 8uâ Decembris, quando ipse divinis litteris adhuc operam dabat, ecce novus adest Neapoli nuntius, qui et Europam deindê orbemque totum pervagatus est, Marcellum Mastrillium, divinitus ab lethali vulnere curatum autore et duce S. Francisco Xaverio, in Orientem proficisci, jam alios atque alios in expeditionem socios scribi, províncias expeditioni destinatas Christoque subigendas Sinarum Japonumque Regem (?) esse.

Exarsit enimvero ad haec nova Hieronym<...>us, et aemulus tantarum laudum, datis Romam litteris Japonicam sibi provinciam ab moderatoribus petit, spe contentioneque magnâ: et laudabant omnes quidem, qui familiarius eum noverant, spes tam sanctas ac vota, caeterum non dubiam repulsam plerique vaticinabantur: quippe fructu suo fineque curituram profectionem, cum tam imbecillis sit viribus Hieronymus, ut in ipsa viâ procul // dúbio sit moriturus. Et reverâ ad<eo> tenerâ tenuique fuit valetudine et tot afflictâ morbis ab ipsa pueritiâ, ut huiusmodi timores atque praesagia minime temeraria censer<i> possent. Quid tamen Hieronymus? Contrâ spem urgere spes suas: instare precibus lachrymisque; addere his voluntárias corporis afflictiones. Quid multa? Votorum compôs (?) qui unus poterat Deus fecit. Ubi igitur optatissimae Româ venêre litterae, quasi unâ cum illis alae Hieronymo venissent, avolanti similior quam abeunti patriam, et quidquid in pátria c[h]árum habebat relinquit.

Peragratis Italiâ, Galliâ Hispaniisque necnon longâ difficilique navigatione emensus Oceanum, incolumis tandem ac satis valens pervenit in Chinam, utique praeter spes ac vaticinia multorum. Toto itineris tempore multa Apostolicae c[h]aritatis et aliarum virtutum praebuit exempla. Unum commemorare hîc juvat ex quo de caeteris aestimare non erit difficile.

Barcinonem Aragoniae urbem cum

pervenissent, forte Sociorum unus P(ater) Franciscus Brancati in gravem incidit morbum, qui cum diuturnus // ethnicorum salutem procurandam et debellandas superstitiones vocatum a Domino, non autem ut in Collegii consedens veteribus Christianis daret operam, quam <v..> navare multi alii perutiliter possent. Placuit haec oratio moderatori; votis annuit; laetus igitur atque alacer Hieronymus Sinarum petit interiora anno Christi millesimo sexcentésimo trigésimo septimo.

Hîc ego nunc ut paucis agam de viri laboribus, vitâque omni in Missione Sinicâ transactâ per annos quinque et viginti, cum mirifico Divinae Gloriae incremento et salute plurimorum, illud affirmo imprimis máxime arduam difficilemque Provinciam Hieronymo obtigisse, quando Sinensis haec obtigit. Etenim difficilem gentis idioma fecit: in quo perdiscendo tametsi laboremus Europae; omnes tamen devorato fere duorum triumve annorum <…> fari tandem incipimus, et in <…> atque intellegi vicissim. At vero Hieronymus, quamvis (?) improbus et constans tot annorum labor<e> numquam tamen obtinere hoc potuit ut is culte ac diluci-de loqui censeretur, quae res quam gravis et iniucunda sit animo nobili magnoque, et ei qui ibi, ubi est, optet esse quam utilissimus, ex suo ipsius animo aestimare quisque poterit.

Accessit ad hunc laborem non minor alius (labor) ex infirmâ valetudine, perpetuisque fere morbis ac doloribus exercitâ. Accessit demum et alius labo// rum cumulus verius quam labor ex iniquis perturbatisque temporibus, quibus vixit in Chinâ.

Quis igitur haec inter non cadat animis, quis non deficiat? Stetit tamen Hieronymus perstititque, numquam nec sermonem admittens de mutandâ provinciâ seu statione relinquendâ. Quin immo ubi fari tria verba potuit, otii impatiens ilico praebere aures peccata sua confitentibus coepit, in quo apostolici laboris genere tam impiger fuit, tam patiens ut noctes ipsas insomnes duceret, expiandis suorum poenitentium peccatis occupatus.

Annus fuit, cum Patre Francisco Brancati moderatorum jussu in aulam Pekinensem profecto vicariam Xamhayanae Missionis curam gerens Hieronymus rurales neophytorum coetus sive ecclesias unus omnes obivit, quadraginta et amplius dies a prima luce in seram vesperam conferendis Baptismi et Poenitentiae sacramentis aliisque id genus muniis occupatus. Et vero fuit hoc servo Dei familiare, ut domestico laborum penso minime contentus, si quando in vicinis Missionibus utilem fore suam operam intelligeret properaret ilico manum adiutricem sócio in trahendis †veribus† commodaturus. Cumque Xamhayano in littore piscatus hic animorum longe felicissimus obtingat, eo scilicet quam creberrime se conferebat: itaque memores tanti beneficii neophyti Xam//hayenses…

[pp. 8 e 9 mancano nell'originale]

ardores animi non satis attemperaret vel <.....> imbecillitati: quod tunc accidebat creberrime cum de summi numinis gloria, cum de animorum salute ageretur. Certe compertum hoc et exploratum habeo, illum non raro ab instruendis ad baptismum catechumenis vel neophytis ad poenitentiae vel Eucharistiae sacramenta rite suspicienda informandis, adeo debilitatum fractumque rediisse, ut vix iam pedibus insistere, vix in pauca verba formare vocem posset. Defatigabat autem frangebatque virum res una máxime, quod ubi sermones suos propter linguae quod dixi vitium ab auditoribus non percipi animadvertebat, repetere illico jam dicta et iterum iterumque ad <r...>im usque inculcare non desineret, magnâ quâdam vocis et animi contentione, quod tandem et animo suo et auribus auditorum factum esset satis. Caeterum cum aegritudo omnis donum esse Dei censeri possit, tum vero +illa+ quae valetudinem Patris Hieronymi afflixit inter eximia Divinae bonitatis munera < ...> talis enim plerumque fuit <....>antiae virtutem perficeret illa quidem, et augeret ...virtutis, sed non usquequaque impediret Apostolicas viri functiones prorsus, ut quem (?) alii suâ voluntate suscipiunt corporis cruciatum, e...Hieronymo ab amantis Domini manu inflictum fuisse dicere possimus. Et vero quis neget assíduas illas profluentis sanguinis moléstias et cruciatus, quibus plurimos annos famulus Dei exercitus fuit, ipsi pro veste cilicinâ bene asperâ et pro veri diverberatione fuisse. Semel tamen cum eum difficilis admodum gravisque morbus lecto defixisset, per annum et amplius Apostolici // laboris interruptus est cursus: interruptus illi quidem; sed quoniam Christianae patientiae pretiosa virtus accessit, annum hunc cum reliquorum annorum série comparatum mérito fuisse dicas smaragdi seu pyropi instar qui áureo insertus annulo perpetuum huius orbiculum interrumpit quidem, sed profecto magna cum accessione pretii, magna et decoris.

Quoniam vero perturbatis et iniquis Imperii temporibus vixisse patrem supra dixi, quanta illi ex his quoque patientiae sementis extiterit, et qua<.....> meritorum messis videamus. Atque ut nihil dicam de periculis illis atque terroribus aerumnisque quibus sócios omnes communis Imperii ruina involuit, victore Tartaro ferro flammâque saeviente; quo tempore Rex Hum-Quam imperabat graviter in ipsa civitate Cham-xo, ubi tunc Hieronymus degebat, turbatum fuit. Milites enim qui ad repellendos Tartaros acciti fuerant, converso in populares suos odio, in cives ipsos caedibus ac rapinis temere grassabantur. Forte aeger tunc domi ac solus decumbebat Hieronymus. Domesticis ad unum omnibus mortis metu fugâ dilapsis, irrumpit igitur in desertam domum furibunda militum manus. Sacra profanaque supellex momento diripitur, sed neque a sacris imaginibus sacrilegae se manus abstinent. Suspicio fuit a Bonziis vicini cuiusdam ani custodibus aliisque idololatris furentes hosce concitios (?) in servum Dei domumque. Certe cum in ipsum aegri conclave penetrassent, fuit qui stricto acínace mortem patri intentaret et il// laturus eam videbatur; nisi sublatâ jam ac pendente in ictum manu, quasi occultâ vi numinis prohibitus ab inferenda caede fuisse (.). De<.... > hanc atque solitudinem quanta mox penuria quotve incommoda consecuta sint, nihil est opus comm<....>. Tamen, pacatioribus deindê rebus Imperii, paulatim respiravit. Imo (quae omnipotentis Dei benignitas fuit) aedes prioribus illis longe magis idóneas et amplas comparavit. Et in his quidem annos bene multos commoratus, rem Christianam tam in civitate Chamxo quam ruri feliciter administravit auxitque. Sic plane ut haec Chamxoyana ecclesia, quae reverâ

florens ac numerosa censeri potest, tametsi jam ante adventum Patris Hieronymi condita fuerit, ipsius tamen potissimum opus censeri debeat. Per illos quoque annos tum aliis sociorum <....> identidem venit, uti supra commemoravi tum inprimis in urbem Nankinensem profectus Christianam rem, quae istic propter absentiam diuturnam pastoris languescebat, et graviora quoque detrimenta passura videbatur, feliciter restauravit.

Caeterum quod de justis omnibus affirmat Chrysostomus, ipsorum vitam scilicet tum ex prosperis tum ex adversis, quasi admirabili varietate a Deo contexi, ut in huius quoque iusti vitâ perfectum videamus. Xun chi Imperatoris anno // decimo septimo, dum forte visitat ecclesiam oppidi Quenxan, cuius erat ipse funato<r>: Ecce tibi funestus domo nuntius adest nocturno incendio templum Chamxoyanum cum parte aedium conflagrasse, supellectilem sacram profanamque direptam.

Casum hunc qui profecto peracerbus fuit quam non acerbo tulerit animo Hieronymus litterae ipsius, quas mox ad sócios dedit, testes fuerunt. In his unum se tanti mali reum agere; in sua unius peccata tristes incendii convertere in <....>. Rectius tamen socii mali daemonis radici (?) hoc tribuerunt. Furebat enim nefarius ille Dei hominumque hostis propter novam Dei domum quam post multorum annorum conatus ac vota tandem aperuerat Societas ipso illo anno in celebri Chinarum Emporio Su-cheu dicto, urbe tam vitiis quam divitiis atque deliciis affluente. Furebat, inquam, de hoc successu malus daemon, atque adeo cum aliter non posset ulcisci dolorem suum, in propinquiorem scilicet Dei domum, quae Chamxoyana erat igne saeviit invidiaque.

Dici vix potest in quantas se viderit angustias redactum servus Dei, domo partiter et supellectile spoliatus. Quamvis enim s(o)ciorum charitas quae singularis semper in hac Missione fuit, opi//tulata mox fuerit indigenti, quia tamen pecuniária de more subsidia ex urbe Macaensi non submittebantur, et altero post anno sterilitas magna, et quae hanc consecuta annonae charitas sócios quoque divexabat, non potuit nisi levamen aliquod paupertatis a charitate ipsorum proficisci.

Multos igitur et amaros sanctae paupertatis effectus expertus est Hieronymus, qui quamvis aegro semper corpúsculo graves essent (tunc praesertim quando grandior iam aetas, et tot annorum pro Christo suscepti labores, non parum illud <...>gerant; animo tamen (ma)gno et laetanti omnes tulit. In quo et hoc inprimis memoratu dignum occurrit, quod cum interiores viri vestes tritae fere essent, et nonnullae earum centonibus vix dignae, exteriorem tamen habitum corpore (?) ac splendorem, quamvis inops tuitus est semper intelligebat nimirum vir prudens et in hac militia iam veteranus, cultum hunc vestium ac prope fastum, qui praeconibus Evangelii aliás inter gentes degentibus. Superfluus plerumque sit ac damno potius quam usui futurus; in hac Sinicâ missione degentibus tam esse necessarium ut, quamvis inops quis sit et exhaustus, nequaquam tamen discedere possit ab hoc usu et instituto majorum, quod qui hanc missionem sanctissime fundavêre nobis reliquerunt //

Una res ínterim vehementer angebat Hieronymum, restauratio Domûs Dei: nec minus affligebant urebantque virum quorumdam ethnicorum vocês, eorum scilicet qui daemonum cultui magis erant addicti, gratulantium sibi de consumpto ignibus templo, atque idetidem vociferantium jam istic sepultam suis cineribus obrutamque jacere fidem Christianam, quando enim restaurari aedes istas posse, aut comparari novas? Ad huiusmodi vocês intime commotus est Hieronymi animus, et quem natura ipsa minime lentum frigidumque formaverat. Hîc ubi iam summi numinis gloriam et bonum rei Christianae agi vidit, ceu (?) novis quibusdam facibus ardere coepit. Totâ igitur contentione animi corporisque agere hoc unum ut templum restauraret. Quidquid ei vel moderatorum solicita charitas, vel etiam sociorum submittebat, totum fere in unam Templi restaurationem recondere, fraudens necessariis quoque rebus os aegrumque corpusculum, quo citius necessarium rei conficiendae summum conflaret. Quid multa? Christiani quoque tum boni pastoris exemplo commoti, tum máxime quod intelligerent de honore agi numinis sui verique numinis, tametsi plerisque ipsorum satis angustae domi res esset, magnam et ipsi pecuniae vim confecerunt: atque adeo biénnio post // incendium novae aedes coemptae <...> et in his novum Dei templum dedicatum, priori <...> quod ignis absumpserat multo amplius angustiusque.

Sed enim supellex sacra profanaque deerat: hic igitur novis angi curis, novis uti industriis servus Dei: quoad tandem curarum omnium laborumque finem Beata mors dedit.

Versabatur Hieronymus in urbe Su-chuanâ (quippe novae huic Provinciae ipsum quoque moderatores praeficiendum censuerant) quinquaginta circiter homines Christo adiunxerat, cum tentari morbo coepit, qui et suprerius (?) illi fuit. Gravis stomachi dejectio, et ex hac diarrhaea brevi tempore prostraverunt senem. Itaque deportatus in domicilium suum Chamxoyanum, ubi remitti sensit vim morbi, misit ilico qui socium accerserat, extrema salutis remedia collaturum. Agebat tunc in Kiatinensi Missione Franciscus Rougemont : advolavit ilico et per mensem et amplius servo Dei quaecumque potuit solatia contulit tam mentis, quam corporis. Memorabilis autem Christianorum pietas fuit erga patrem et pastorem suum. Alii visitare aegrum assidue, alii sua etiam ferre munuscula, praesertim illa quae aegro usui futura intelligebant, alii seu omnes potius cógni//to vitae periculo, morbi levamen et prolixiorem patri suo vitam magnis a Deo precibus flagitare.

Medici quoque, qui omnes Christianis erant sacris initiati, exhaurire artes industriamque suam: sic ut Hieronymus quoque miseratus lachrymas suorum et in hac paucitate sociorum orbitatem suis timens vix et ipse jam lachrymas contineret: v<...>pans illud Sancti Martini: “Domine, si populo tuo sum necessarius non recuso laborem”.

Verum qui Martino non recusanti labores laborum tamen finem dedit, et Hieronymo dedit. Itaque quartâ die Septembris anni millesimi sexcentesimi sexagesimi secundi sub auroram ad ultimam luctam rite iam unctus munitusque sui diu compôs suaviter obdormivit in Domino, aetatis suae anno sexagésimo: properasse diceres tam male discedentem, ut gloriosae Virginis Rosaliae popularis ac Patronae suae, cui dies ille sacer erat, festis ac trium-

phis interesse. Et certe ea fuit religiosi (viri integritas vitaeque innocentia, ea sanctitas morientis ut non temere sperari possit, nihil ad Dei tribunal quod expiaret attulisse, sed ilico beatorum gaudiis praemiisque potitum. Equidem vel solus ille synceri animi candor atque simplicitas, quâ summis infimisque, sed Deo imprimis tam charus et amabilis semper fuit, nonn..detergere potuit quidquid pulveris atque fuliginis ex humana consuetudine forte contrahebat? Severa illa // Religiosae disciplinae, votorum observantia illa quam supra commemorans in tot aerumnis et morbis et periculis spectata patientia, ille tam ardens Christi amor, quo flagravit semper illa, quam tam solicite riteque Deo immolabat victima salutaris, a qua immolanda quotidie nullae occupationes, impedimenta nulla, quae utcumque vinci poterant ipsum avocabant: haec inquam omnia nonne mérito sperare nos jubent exutum mortalitate sua Hieronymum mox ad immortalitatis praemia transiisse? Certe vir fuit superioribus annis, tam litteris quam dignitate sed inprimis Christianâ virtute praenobilis, qui dum Hieronymo ad aram facienti assistit, flammeum caelo globum delabi vidit ac verbici sacrificantis insistere testem profecto divinae quâ ardebat charitatis, nec non beatae quae ipsum.<....>anabat immortalitatis praenuntium.

Quid? Quod sola viri modéstia et insignis animi demissio sperare nos summa quaeque jubet: hanc enim virtutem quod sciret omnium virtutum custodem esse ac matrem coluit inprimis exercuitque: patefiebat autem tunc máxime cum forte biliosae (?) quâ erat temperaturae vehementior impetus súbito procursu in immoderatius quidpiam erupisset. Non dubitabat enim vel coram puero famulove domestico reum se agere, et veniam dulciusculi verbi si quod exciderat petere. Fuit // itaque procul dúbio mundities cordis, ubi tanta fuit cordis humilitas: Mundos autem corde Deum videre quis neget?

Porro quanta Christianorum comploratio funus hoc consecuta sit, longum sit recensere: horum expensis confectus ilico sarcophagus more Sinico sumptuosis. Exequiae altero post obitum die ritu Christianae celebratae, quibus tametsi coorta esset tempestas ingens imbrium ventorumque magno tamen numero Christiani adfuêre pulla<ti> omnes et <.....>induti. Et exequiae quidem ut dixi iterum iterumque celebratae sunt. Funus tamen efferri nondum potuit, tum quod ei deponendo suburbanus quem Christiani iam moliuntur nondum perfectus sit hortus, tum vero máxime quod in hac Missionis paupertate minime suppetant ii sumptus quos facere necesse erit ut funus eo ritu atque apparatu, quo par est, efferatur.

NOTE

* Testo espressamente preparato per questa rivista. Traduzione dall'originale inglese del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta).

[1] Sui visitatori successivi in questo periodo, vedi J. Dehergne, *Répertoire*, p. 322 n° 15.

[2] Vedi la mia edizione in: N. Golvers, *François de Rougemont, SJ, missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A study of the Account Book and the Elogium* (Louvain Chinese Studies, VII), Leuven, 1999, pp. 634 - 652.

[3] J. Dehergne, 'Les chrétientés de Chine de la période Ming', in *Monumenta Serica*, 16, 1957, pp. 58 – 59 si riferisce a Gravina a Changshu negli anni 1645, 1648 e 1651; costruì una cappella per Nostra Signora nel 1647; si prese anche cura di Nanchino; secondo JS 122, 181-182 ha celebrato in questi anni 60 battesimi e udito 1800 confessioni. Per il periodo Qing, e più precisamente dal 1680 circa: vedi: J. Dehergne, "La Chine centrale vers 1700. 1. L'évêché de Nanking. Etude de géographie missionnaire", in: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 28, 1959, p. 311. Il periodo intermedio si riflette meglio nel Libro contabile di François de Rougemont, che copre gli anni 1674-1676, per il quale mi riferisco alla mia edizione ampiamente commentata: N. Golvers, *François de Rougemont, S.J. Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium* (Louvain Chinese Studies, VII), Lovanio, 1999.

Alcune meraviglie europee presentate ai cinesi da Giulio Alleni

di Lu Huizhong

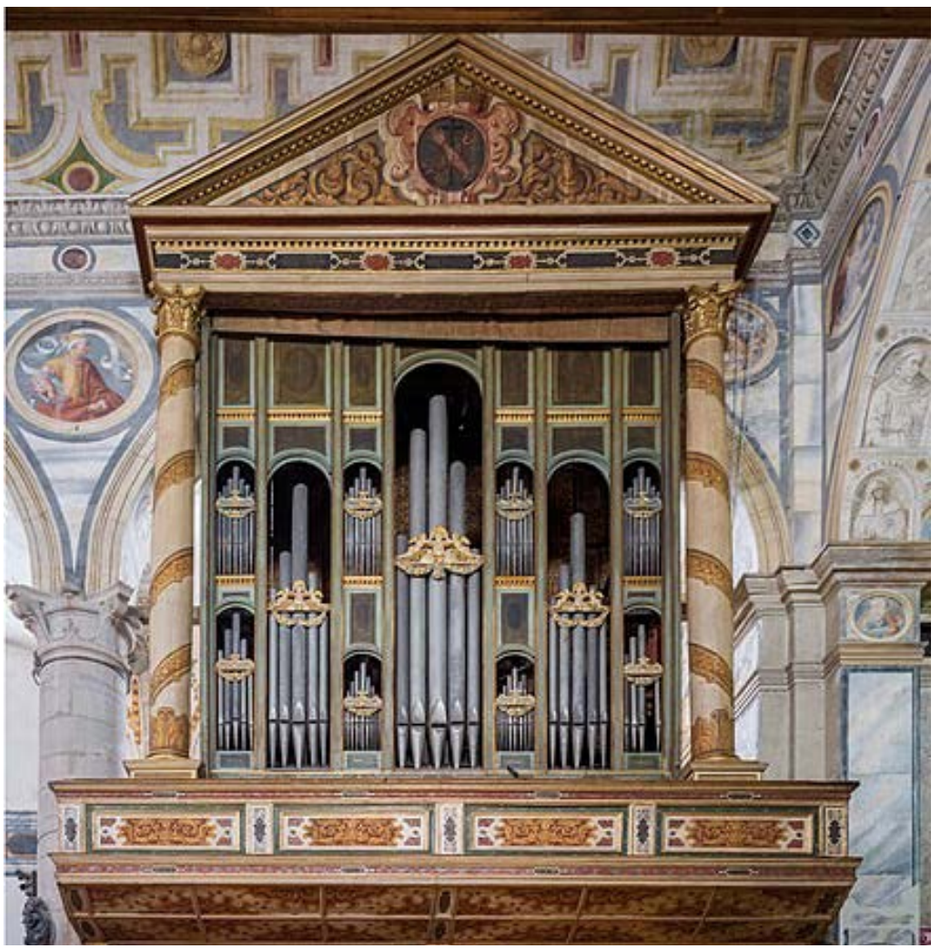
Aleni descrive l'occidente nel 1623 nella sua Geografia dei paesi stranieri alla Cina (職方外紀 Zhifang waiji), ripresa e completata nel 1637 con le Risposte alle domande sull'occidente (西方答問 Xifang dawen). L'obiettivo è quello di offrire ai suoi interlocutori una immagine sintetica, ma il più possibile completa, del mondo europeo, spiegando che al di là della Cina esistono altri paesi di grande civiltà, almeno pari a quella cinese.

Per rendere attrattiva la sua narrazione tratta da testi europei, prevalentemente dalla Geografia del Magini, Aleni va alla ricerca di quelle meraviglie che ritiene possano suscitare maggiormente l'interesse dei cinesi.

Gli strumenti musicali

Studiando nel collegio dei gesuiti a Brescia al tempo degli Antegnati, Aleni era certamente affascinato dal suono dell'organo, che descrive più volte e usa per similitudini come quando, nella Vita del Maestro Ricci 大西西泰利先生行蹟 Daxi Xitai Li Xiansheng Xingji, descrive i nipoti di Xu Guanqi "Pronipoti e pro-pronipoti furono battezzati, e numerosi come erano entravano ordinatamente in chiesa, allineati come una fila di canne d'organo".

Gli strumenti musicali, e l'organo in particolare, vengono presentati come meraviglie della tecnica occidentale. (Fig.1)



1

[…] Ci sono strumenti musicali, attrezzi idraulici, armi da fuoco, articoli di ottone e ferro, vetri ecc. tutti sono pratici e utili per l'uomo. Tra i numerosi strumenti musicali i più meravigliosi sono il clavicordo 西琴xīqín e l'organo 编簫 biān xiāo. Il clavicordo usa fili di acciaio per le corde, che sono una cinquantina. Quando viene suonato le mani non premono le corde, ma premono su uno speciale meccanismo che poi agisce automaticamente creando spontaneamente il suono. Riguardo all'organo, uno piccolo ha soltanto qualche decina di canne; uno medio alcune centinaia; uno grande alcune migliaia. Ogni canna produce il suo proprio suono. Viene suonato pressappoco al modo del clavicordo, ma ci sono più tastiere che possono essere suonate separatamente oppure insieme. Possono essere imitati alla perfezione i suoni del vento e della pioggia, degli uccelli e degli animali. Risuona assai bene quando accompagna il canto. Questo genere di musica è usato per la maggior parte per le feste liturgiche. Se anche la chiesa è affollata con cento o mille fedeli, gli ascoltatori, tutti senza eccezione sono colmati di gioia nei loro cuori, come se stessero entrando nel cielo. […]

L'organo della fontana dei giardini di Tivoli

[…] Molte sono le cose spettacolari nella città di Roma, e quindi ne men-

zionerò solo alcune: il Palazzo del Governo (Villa d'Este a Tivoli) è circondato da un famoso giardino, nel quale ci sono fontane meravigliose frutto di grande ingegno, dove l'acqua scorre attraverso curve tortuose e bacini artificiali, e uccelli di rame e ottone di tutti i tipi, che si animano al passaggio del visitatore sbattendo le ali e cantando, ciascuno con un cinguettio differente. L'organo è lo strumento più ingegnoso e dal suono più bello che ci sia, produce il suono grazie a dell'aria prodotta artificialmente. In questo giardino c'è un organo posto nell'acqua che emette il suono grazie ad un meccanismo e la melodia che produce è meravigliosa.

Gli organi di S. Stefano all'Escoriale

[…] Recentemente il re ha fatto costruire un'altra chiesa (S. Lorenzo all'Escoriale), incomparabile per dimensioni e aspetto. I quartieri dove vivono i religiosi sono disposti ad anello, al suo interno ci possono stare molte persone e ci sono più di quaranta fontane. Davanti alla chiesa ci sono sei statue dei sovrani del passato, ogni statua è alta un zhang e otto chi ed è fatta di polvere di giada bianca e nera. All'interno della chiesa ci sono trentasei altari; a destra e a sinistra dell'altare centrale ci sono due organi, ciascuno di essi ha 32 registri, ciascun registro ha 100 canne, ogni canna emette un suono diverso, per un totale di circa 3000 canne, che possono emettere dei suoni simili al rumore del vento e della pioggia, delle onde che si infrangono, del canto, simile al fragore della battaglia, o al canto di tutti gli uccelli. È davvero uno strumento meraviglioso. […] (Fig.2)

Le mura di Madrid

Descrivendo la Spagna, Aleni annota:

[…] un'altra ancora è una città che ha le mura e i fossati di fuoco […] .

Sembrerebbe una esagerazione, ma a Madrid, durante gli scavi sulla collina sormontata dalla cattedrale dell'Almudena, sono state messe in luce le antiche mura, la cui parte basale è costruita con pietra focaia. Colpite dai granellini di sabbia silicea spinti dal forte vento che sferza la valle del Manzanarre, le pietre focaie sprizzavano scintille, visibili di notte. Questo è ricordato nel motto della città: "Fui sobre agua edificada, mis muros de fuego son. Esta es mi insignia y blasón". (Fig.3).

2

3

Fig. 1 - *Brescia, San Giuseppe: Organo del 1581 di Graziadio Antegnati.* «[…] fu il più esatto e perfetto in quest'arte fra i molti di questa illustre famiglia […] la solidità, la dolcezza delle canne, e la maestria delle medesime erano inimitabili.»

Fig. 2 - Giulio Aleni: Zhifang waiji, foglio 30 – descrizione di S. Stefano all'Escoriale

Fig. 3 - Le antiche mura di Madrid, con la base in pietra focaia (piedra de pedernal)

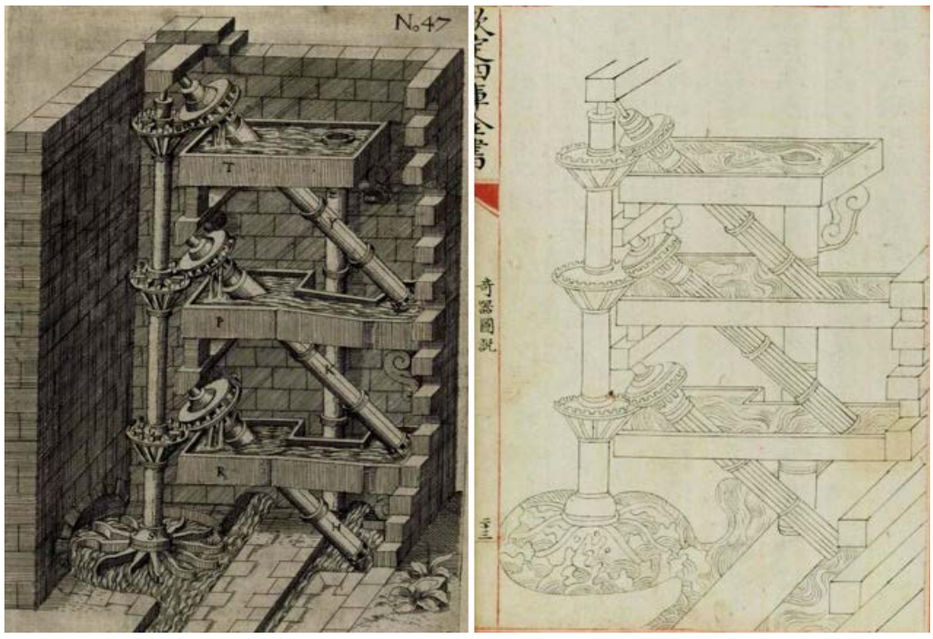
4

La Sorbona di Parigi

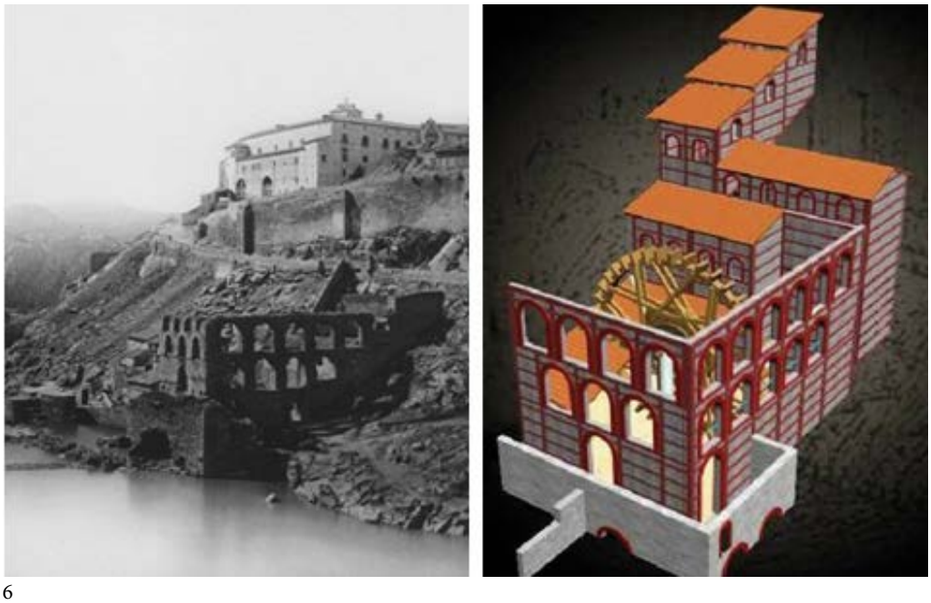
[…] La capitale della Francia si chiama Parigi (Balisi 把理斯). In questa città esiste una scuola pubblica con più di 40.000 studenti. Se si contano anche quelli delle altre città, in tutto gli istituti pubblici sono 7. Inoltre ci sono degli istituti per istruire i poveri che provvedono in tutto e per tutto ai loro allievi e sono sotto la diretta giurisdizione del re. Si calcola che per ogni allievo si spendano 100 once d'oro. In ogni istituto vivono alcune decine di persone e ne esistono 55 situati in diverse località. […]

Il "meraviglioso artificio" di Toledo

[…] Un'altra città celebre è Toledo (Duoleduo 多勒多), che si trova sulla sommità di una montagna. Qui in passato si incanalava l'acqua ai piedi della montagna e la si portava in cima per provvedere alle necessità della città lì situata. Il trasporto dell'acqua era molto faticoso. Meno di cento anni fa, tuttavia, ci fu un uomo di ingegno che costruì un meccanismo per portare l'acqua in cima al monte e provvedere così al fabbisogno della città. Questo macchinario non utilizza la forza dell'uomo e può funzionare giorno e notte. […] (Fig.4).



5



6

Uno dei collaboratori di Giulio Aleni per la redazione del *Zhífāng wàijǐ*, è il funzionario governativo Wáng Zhēng 王徵 (1571-1644), considerato il primo ingegnere cinese in senso moderno. Wang Zheng, desideroso di comprendere il funzionamento di questa meravigliosa macchina idraulica descritta da Aleni, consulta nella biblioteca dei gesuiti alcuni libri che descrivevano macchinari in uso in Europa, e si convince della opportunità di farne delle traduzioni in cinese.

Non è impresa da poco, perché non sono libri scritti nella lingua comunemente usata, ma si tratta di tradurre un linguaggio specialistico, per il quale non esistono i corrispondenti termini cinesi.

Ma nel 1621 era giunto in Cina il gesuita Johann Schreck (1576-1630, noto anche come Terrenz, nome cinese鄧玉函 Dèng Yùhán), uno scienziato di vastissima cultura, medico alla università di Padova (dove aveva conosciuto Galileo Galilei), matematico, astronomo, botanico, conoscitore di numerose lingue, membro dell'Accademia dei Lincei, aveva deciso nel 1616 di farsi gesuita ("una gran perdita" aveva commentato Galilei).

Dalla collaborazione di Zheng e Terrenz, nasce la prima traduzione in cinese che introduce la meccanica e l'ingegneria occidentale: "Illustrazioni e spiegazioni delle meravigliose macchine del lontano occidente". (Fig.5).

L'opera, pubblicata nel 1628 e illustrata con 50 tavole molto dettagliate, prende spunto da lavori di Vitruvio, Agostino Ramelli, Jacques Bresson e molti altri, disponibili nella biblioteca dei gesuiti, relativi a macchinari per il sollevamento dell'acqua, per muovere e sollevare grandi pesi, mulini ed altro ancora.

Contiene numerosi termini tecnici: la meccanica viene chiamata zhòngxué 重学studio dei pesi oppure Lìyì 力艺

arte delle forze. Per la cura e la precisione della traduzione, Terrenz è considerato uno dei fondatori della terminologia tecnico-scientifica in Cina.

Ma il "meraviglioso artificio" di Toledo, costruito nel 1569, non è riportato in quei libri, per cui viene riportato il disegno di una macchina basata su una serie di viti di Archimede, inclusa nel libro di Ramelli: *Le diverse et artificiose machine del capitano Agostino Ramelli dal Ponte Della Tresia Ingegniero del Christianissimo Re di Francia et di Pollonia. Nelle quali si contengono uarij et industriosi Mouimenti, degni di grandißima speculatione, per cauarne beneficio infinito in ogni sorte d'operazione. Composto in lingua Italiana et Francese.*

La macchina disegnata da Ramelli era stata realizzata ad Ausburg e sollevava l'acqua a 40 metri di altezza.

Ma il "meraviglioso artificio di Toledo" descritto da Giulio Aleni, era assai più potente e imponente: sollevava 14.000 litri di acqua al giorno dal fiume Tago all'Alcazar, con un dislivello di 100 metri.

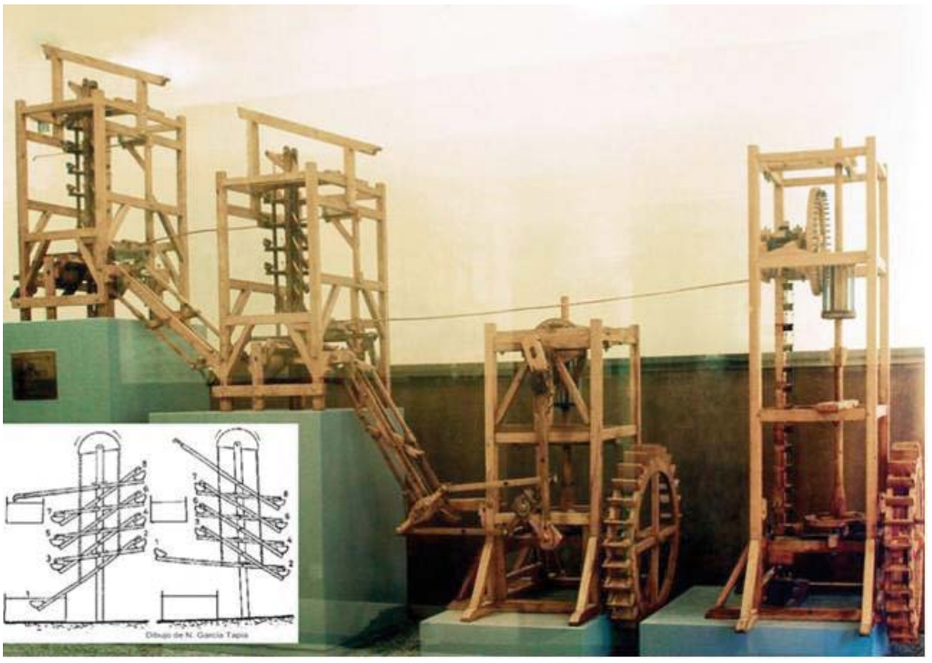
L'aveva realizzato Gianello Torriani (Cremona, 1500 circa - Toledo, 13 giugno 1585) ed era entrato in funzione il 23 febbraio 1569. (Fig.6)

Il "prodigioso artificio di Juanelo Turriano" come lo chiamavano gli spagnoli, era basato su un sistema di "cucchiai" oscillanti, che raccoglievano l'acqua in basso in una prima posizione, e la riversavano in alto in una seconda posizione.

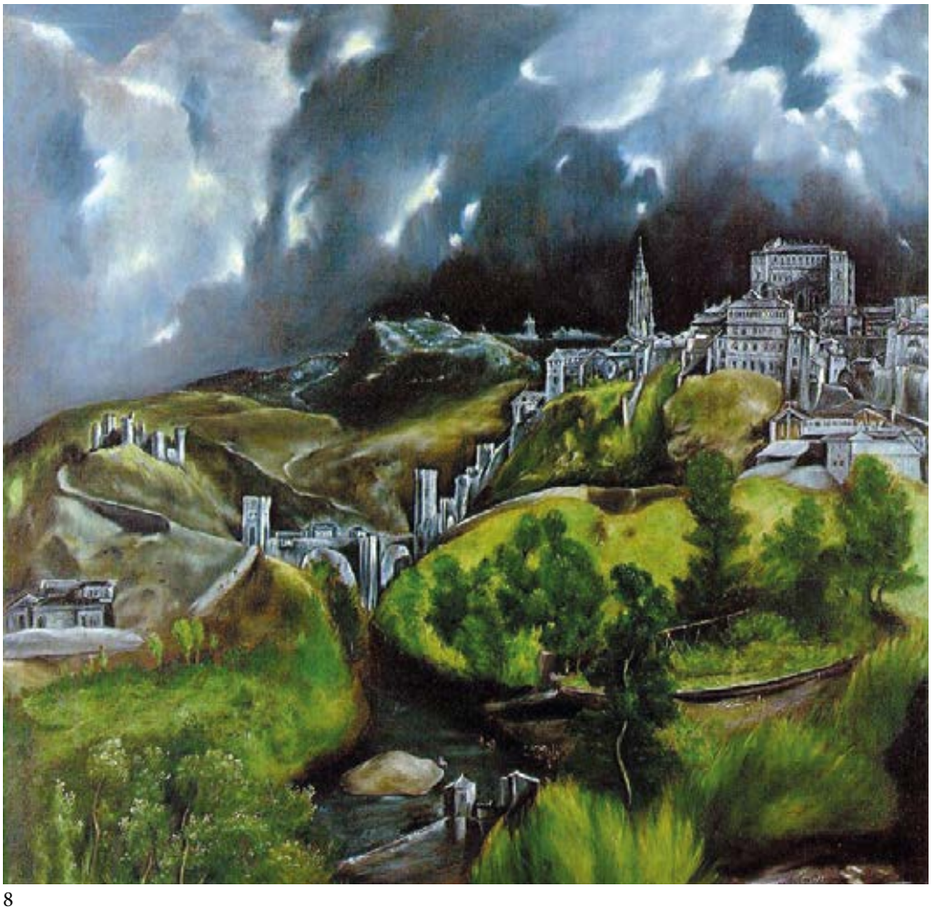
Un modello è stato ricostruito presso il Collegio degli Ingegneri a Madrid. (Fig.7)

Il primo impianto restò in uso per 40 anni, poi a metà del XVII secolo venne sostituito da un nuovo impianto, e poi a poco a poco andò in disuso e venne definivamente demolito alla fine dell' 800.

Fu per anni un simbolo della città di Toledo e venne riprodotto anche in un quadro di El Greco. (Fig.8).



7



8

BIBLIOGRAFIA

-Giulio Aleni, Zhífāng wàijǐ 《職方外紀》 Geografia dei paesi stranieri alla Cina, Hangzhou, 1623. Ed. italiana a cura di P.De Troia, Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni, Brescia, 2009,

- Giulio Aleni, Xifang dawen 《西方答問》 Domande e risposte sull'Occidente, Wulin, 1642. Ed italiana a cura di Huizhong Lu, Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni, Brescia, 2021,

-J. Schreck -王徵Wáng Zhēng,《遠西奇器圖說錄最》Yuǎnxi qíqì túshuō lùzuì "Illustrazioni e spiegazioni delle meravigliose macchine del lontano occidente", Yangzhou, 1628. Testo cinese dalla World Digital Library.

Fig. 4 - G.Aleni, Zhífāng wàijǐ 《職方外紀》 foglio 29a (evidenziate le città di Siviglia西未利亞 e Toledo多勒多

Fig. 5 - Illustrazione nel testo di Ramelli e illustrazione nel testo cinese di Terrenz-Zheng pag.45

Fig. 6 - Ii resti dell'impianto prima della demolizione

Fig. 7 - Modello presso il Collegio degli Ingegneri di Madrid

Fig. 8 - El Greco: Toledo, con in primo piano l'impianto di sollevamento acqua

Disavventure e calamità di navi e viaggiatori europei nell'Asia orientale

di Adolfo Tamburello

Naufragi, affondamenti e arrembaggi, se sono ancora un'alea per i naviganti e gli imbarcati dei nostri giorni, tanto più lo erano evidentemente nel passato, con i mari che erano da un'antichità più o meno remota incolpevoli fautori di perdite di mezzi, beni ed esseri viventi. Vittime umane erano inghiottite in gran numero per annegamenti e molte mietute da infestazioni letali, malattie infettive o prolungate carenze alimentari (citiamo lo scorbuto) in navigazione o nelle forzate e lunghe soste dei viaggi in mare o a terra in luoghi e condizioni poco amene. Un'ulteriore sciagura erano gli incendi a bordo. A tal proposito, Patrizia Carioti scrive: *Uno dei pericoli più gravi era l'incendio, calamità perennemente in agguato su navi di legno stagionato e impeciato, cariche di polvere da sparo, illuminate da candele, dotate di focolare per cucinare e manovrate da uomini con una spiccata predilezione per la pipa. Quando capitava un incidente del genere, l'unica soluzione era darsi da fare con i secchi e cercare di soffocare le fiamme, prima che si attaccassero alle manovre e alle vele e finissero per disalberare il bastimento*[1].

Alla fine del XVII secolo, i soli gesuiti lamentavano che dei seicento loro confratelli imbarcatisi per la Cina dalla metà del Cinquecento, cioè in meno di un secolo e mezzo, solo un centinaio era arrivato a destinazione: *gli altri erano stati vittime di naufragi, di malattie, o erano stati assassinati o catturati dai pirati e da altri banditi*[2].

Proprio per questo i gesuiti mettevano per tempo allo studio di raggiungere la Cina per vie terrestri. Il gesuita Ferdinand Verbiest (1623-1688), che aveva fra l'altro vissuto di persona un viaggio travagliato alla volta della Cina, sembra fosse il primo a puntare l'attenzione su un itinerario siberiano, dopo che i Russi avevano avviato le prime relazioni diplomatiche con Pechino[3]. Era stato un gesuita italiano, Carlo Maurizio Vota (1629-1715), confessore di Giovanni Sobiesky, re di Polonia (r. 1674-1696), ad aprire una residenza gesuitica a Mosca, ad un secolo dai primi successi raccolti in Russia da un precedente e illustre gesuita italiano, Antonio Possevino (1533-1611). Ma il passaggio dall'Europa all'Asia e viceversa rimaneva poi chiuso e veniva addirittura sbarrato ai gesuiti dopo che Pietro il Grande emetteva un decreto che li espelleva dal proprio impero.

L'unico missionario cattolico a godere dell'eccezionale concessione di percorrere di ritorno dalla Cina la cosiddetta "via di Moscovia" era il gesuita Niccolò Giampriamo (1686-1759). Il sacerdote secolare Matteo Ripa (1682-1746), futuro fondatore del Collegio dei Cinesi di Napoli, anche lui in quegli anni missionario in Cina alla corte di Pechino, dava così notizia dell'inizio di quel viaggio: *Ai tredici di Marzo del 1721 partì dalla Regia di Pekin per Moscovia l'Ambasciadore Ismailof colla sua Caravana, seguito dal Signor Giampriamo nostro Italiano* […]*, portando parimenti per lo Zar molti regali inviatigli dall'Imperadore*[4], regali evidentemente intesi a facilitare il proseguimento del viaggio del nostro gesuita. Matteo Ripa riusciva a mandare attraverso la Moscovia molto suo bagaglio.

Le disavventure e le calamità rimanevano all'ordine del giorno e avrebbero costituito un drammatico capitolo della storia della navigazione che l'erudito portoghese Ficheiro Bernardo Gomes de Brito (1688-c.1759) titolava *Historia tragíco-marítima*[5]. L'opera, edita nel 1735, narrava le vicende di viaggiatori che si erano portati fra il 1552 e il 1602 sulla famosa *Carreira da India* da Lisbona a Goa e viceversa, doppiando il Capo di Buona Speranza. Quali e quante disgrazie e drammi quando già solo i vascelli si incagliavano sugli scogli e per alleggerire gli scafi gli equipaggi abbandonavano alle onde non solo i carichi, ma anche i passeggeri! I pochi che si salvavano, uomini e donne, se raggiungevano la riva, si trovavano, spesso nudi e inermi, esposti alla sete e alla fame e al temuto incontro con indigeni ben poco ospitali.

L'opera di de Brito era una delle tante e neppure la prima a noverarsi formativa di quel filone di letteratura di viaggi e di avventure che sarebbe poi fiorito (fino a oggi) con storie di naufraghi, pirati ecc. Una storia, fra l'altro, tuttora in promettente crescita con gli archivi che in tutto il mondo attendono spogli e letture di documenti, giornali di bordo, lettere. Ciò specialmente per la parte relativa all'oceano Indiano orientale, perché, se è stata più esplorata la storia della navigazione dal Capo di Buona Speranza all'India, rimane che dall'India alla Cina e al Giappone era un ben altro lungo braccio di oceano Indiano da navigare confluente col Pacifico, e le fonti delle disavventure su questi tratti di mare non sono fra l'altro soltanto quelle europee, ma cinesi, giapponesi ecc. Un campo di studi ancora da dischiudere che un domani potrà certo alimentare tutta una nuova letteratura di divulgazione o, come anche si dice, di divagamento.

A onta dei pericoli e delle difficoltà delle navigazioni, salivano a centinaia e migliaia, addirittura ben oltre il milione, i viaggiatori, laici e religiosi, che andavano nell'Estremo Oriente e magari vi tornavano dopo essere rientrati in Europa[6]. Altri facevano addirittura la spola su e giù per l'oceano Indiano, e non parliamo solo degli uomini di mare impegnati nelle lunghe rotte.

Ricordiamo, a mo' di esempio, tre

viaggiatori italiani: uno, laico, Giovanni da Empoli (1483-1517)[7], grande figura di avventuroso e audace agente di commercio in India e Sud-Est Asiatico, Dopo aver compiuto un primo viaggio in India al servizio della compagnia fiorentina Gualtierotti e Frescobaldi, ritornandone nel 1504, si recava e tratteneva una seconda volta in Asia quattro o cinque anni, partecipando nel 1510 e 1511 alla presa portoghese di Goa e di Malacca[12]. Rientrava a Lisbona nel 1514 e relazionava in una lunga lettera al padre, non solo del viaggio e del soggiorno in Oriente, ma anche, come rilevava Alessandro Bausani, della pessima condotta di d'Albuquerque, *caratterizzata da crudeltà e da perfidia non solo verso i principi indonesiani ma anche verso alcuni dei suoi stessi collaboratori europei*[8].

L'inimicizia insorta fra Giovanni da Empoli e d'Albuquerque contribuiva probabilmente alla stima che lo stesso re del Portogallo nutriva poi per il primo, al punto da inviarlo nel 1515 come proprio agente personale a Sumatra, accompagnato da altri due italiani. Nell'isola indonesiana da Empoli avrebbe dovuto aprire un'agenzia per l'acquisto del pepe e delle altre spezie e droghe da inviare in Europa e alla volta della Cina, o, nel caso d'insuccesso, portarsi in Cina con una nave portoghese per allacciarvi commerci diretti. Fu quello che finì col fare, una volta che l'agenzia commerciale aperta a Pasai, fallì anche forse per il sabotaggio degli stessi portoghesi di Malacca che non vedevano di buon occhio una concorrenza da Sumatra, per di più nelle mani di un italiano. Avvalendosi quindi dell'autorizzazione reale, Giovanni si imbarcava su una nave portoghese che faceva rotta per la Cina e giungeva all'estuario di Canton/Macao il 10 luglio 1517, ma un'epidemia scoppiata a bordo faceva una settantina di vittime e non risparmiava né lui né i suoi due compagni fiorentini che lo accompagnavano.

Un secondo gran viaggiatore, il gesuita Alessandro Valignano (1539-1606), per anni Visitatore delle Indie, si portava due volte dall'India a Macao e da lì raggiungeva tre volte il Giappone. La sua pazienza e spirito di sopportazione dei viaggi per mare erano messi a dura prova, fra l'altro, dalla sua alta statura, proibitiva per i bassi "loculi" che costituivano le cabine del tempo a ospitalità dei viaggiatori più ragguardevoli. Era però, a differenza di molti altri, un viaggiatore fortunato che finiva con l'arrivare sempre, prima o dopo, sano e salvo dove si prefiggeva di giungere.

A proposito dei viaggi per mare di Valignano, Marisa di Russo ha recentemente dettagliato in generale su quei viaggi: *Nel Cinquecento i viaggi per le Indie o nelle Indie sono estremamente disagiati, lunghi e pericolosi, per mari infestati da pirati e scossi da violente tempeste nelle quali spesso con le navi scompaiono anche gli uomini. I missionari viaggiano fra mille disagi, sui galeoni portoghesi come sulle giunche cinesi, in condizioni igieniche inesistenti, tra marinai rozzi e affetti da malattie; spesso il caldo diventa insopportabile, le provviste vanno a male, l'acqua diventa puzzolente, e non sono pochi i missionari che perdono la vita per le frequenti e terribili epidemie che scoppiano sulle navi. Nel primo lungo viaggio che lo porta a Goa, il Visitatore, giovane aristocratico imponente anche per la statura, viene alloggiato per più di cinque mesi sulla* Chagas *insieme con* "…18 persone riserrata, et di giorno et di notte, come eramo in queste navi in una cammera tanto bassa, che io non vi posseva capere né disteso al largo né ginocchioni." *Non tutti i missionari resistono alla fatica di viaggi così spaventoci e pericolosi…*[9].

Un terzo viaggiatore, pure lui gesuita e come lui di alta statura fisica (e morale) era solo un po' meno fortunato, così come meno longevo, si chiamava Martino Martini (1614-1661)[10]. Bonifacio Bolognani, suo primo appassionato biografo[11], compendia di lui: *Martino Martini visse solo 47 anni di cui 23 spesi fra l'infanzia e gli studi severi di Trento e Roma: 15 anni passati sui mari, in confino coatto, nel sequestro dei pirati ed in viaggi; solamente nove anni spesi in terra cinese. È incredibile come un uomo abbia potuto operare con tanta incisività ed intensità in ogni campo; scientifico, umanitario e religioso*[12].

Appena ventiseienne, prosegue Bolognani: … *nel viaggio verso la Cina nel 1640 lo vediamo protagonista della vita di bordo in mezzo alla ciurma, a centinaia di galeotti non certamente accomodanti; soprattutto quando infierì la malaria che portò alla morte ben 300 persone. È Martini che programma la vita di bordo; lui suona la campana alla sera per ricordare i morti del giorno: tre volte alla settimana parla all'equipaggio, ma soprattutto assiste i malati ed i colpiti dallo scorbuto. È presente in mezzo ai galeotti e ne condivide le sofferenze.*

Nel viaggio di ritorno in Europa nel 1651 Martini viene fatto prigioniero degli olandesi a Giava. Unico fra i prigionieri per ben due anni egli potrà viaggiare indisturbato nell'isola. Ritorna in Cina nel 1656 ma viene sequestrato dai pirati nel Mediterraneo assieme ad altri missionari. […] *Metterà poi in atto un piano di fuga; salvando poi tutti i missionari. Proseguirà il viaggio verso la Cina, ma vedrà morire quasi tutti i suoi compagni nel mare delle Indie, lui stesso vicino al naufragio e alla morte. Ed eccolo a Macao fra gli appestati per mesi coinvolto in un'opera di assistenza, in un'opera temeraria fra la sporcizia e la mancanza di medicine. Arriva in Cina inseguito dagli olandesi e ammalato di colica*[13].

Martini è forse quello dei tre citati che vive veramente una "storia tragico-marittima", ma è un uomo dalle mille risorse. Ci dice ancora Bolognani: *Nei viaggi di mare egli si incontrerà nella cabina del capitano discutendo di scienza nautica, fissando il percorso su d'una mappa, annotando longitudini e latitudini*[14]. Una volta in Cina: *Mette a disposizione dei Ming ed in seguito dei Manciù le sue cognizioni scientifiche nella fusione dei cannoni, rifiutandosi però di farne parte ai Portoghesi*[15].

Martini rimane infine l'autore di opere memorabili. Scrive di lui Osvaldo Baldacci: *Quando in un testo di storia della geocartografia si parla della Cina, ogni autore conferma che il Padre Martino Martini, S.J., è colui che ha fatto conoscere per primo ai popoli dell'Occidente un'autentica figurazione di tale Stato*[16].

L'opera cui Baldacci allude è un famoso atlante della Cina pubblicato nel monumentale *corpus* della *Geographia blaviana*, quindi in Olanda. Baldacci così si esprime in proposito: *…dovette sembrare una grave iattura al Martini l'essere trattenuto prigioniero, a Batavia, dagli Olandesi, durante il suo viaggio di ritorno in Europa, iniziato nel gennaio del 1651. Infatti, solo nel febbraio del 1653, egli poté di nuovo salpare per l'Europa su una nave olandese. Il Martini arriva ad Amsterdam il 31 agosto 1655, dopo un viaggio complessivamente durato due anni e mezzo!*

Ma per leggere la disavventura al positivo, Baldacci giustamente prosegue:

Ritengo che l'esperienza di questo lungo viaggio, e poi il soggiorno ad Amsterdam, siano serviti al Martini per acquisire conoscenza della grande attività editoriale geocartografica olandese, allora incentrata in Amsterdam, che godeva di un indiscusso primato mondiale…[17].

Derive e dirottamenti

Con le tempeste all'ordine del giorno e i tifoni stagionali, erano addirittura rare le navi che non perdevano la rotta e non procedevano alla deriva almeno per lunghe braccia di mare.

Tre dirottamenti di navi europee incidevano seriamente addirittura sul corso della storia giapponese.

Il primo interveniva nel 1543, quando un equipaggio portoghese metteva fortunosamente piede su una piccola isola del Giappone, Tanegashima, al Sud del Kyûshû. Ospitalmente accolti, impressionavano favorevolmente anche i Giapponesi con le loro armi da fuoco, tanto che il nome dell'isola - l'oscura Tanegashima - rimaneva legato a quello degli archibugi portati dai Portoghesi. Subito cominciavano a fabbricarli, oltre che importarne esemplari insieme con cannoni e mortai.

Il Giappone viveva la fase culminante della sua epoca di "paese in guerra" e, già equipaggiato com'era di armi bianche, vedeva una benedizione nelle armi da fuoco portategli dai Portoghesi. In pochi decenni si trasformava nel più grande produttore asiatico di archibugi, mortai, cannoni. Fernão Mendes Pinto, che rivendicava di essere stato uno dei primi a raggiungere l'arcipelago, ricordava nella sua *Peregrinação*, scritta fra il 1570 ed il 1578 e pubblicata postuma nel 1614, che già nel 1556: ... *alcuni mercanti uomini dabbene e degni della massima stima mi dissero, confermandomelo con molte parole, che in tutto il Giappone si contavano ormai più di trecentomila archibugi, e che essi stessi ne avevano esportato ben venticinquemila* [...] *non c'è paese né villaggio, per piccolo che sia, che non ne abbia più di un centinaio, e nelle città e paesi più grandi le cifre raggiungono senza fatica le migliaia. Da ciò si può capire quanto questa gente sia naturalmente portata all'esercizio delle armi, da cui trae un diletto maggiore che tutti gli altri popoli sinora conosciuti*"[18].

Le rotte marittime lusitane erano estese subito al Giappone e con una nave vi entrava, nel 1549, assieme ad altri gesuiti, Francesco Saverio (1506-1552). Il missionario riferiva di incontrare nei Giapponesi gli uomini migliori fino ad allora scoperti e per di più credenti in un "Dainichi" (Grande Sole, Grande Luce), il cui stesso nome gli sembrava prestarsi a rendere quello di Dio. Il cattolicesimo faceva rapidi progressi. I missionari, coi navigatori e i mercanti, erano accolti a braccia aperte dai maggiorenti locali, i *daimyō*, che si contendevano ogni articolo europeo: armi da fuoco e polveri da sparo, mezzi e strumenti di navigazione, carte geografiche e nautiche, apparecchiature di ogni tipo, oggetti artistici.

Iniziava allora la "modernizzazione" del Giappone all'insegna dell'Occidente. I missionari istituivano sedi d'apostolato ed edificavano ospedali, dispensari, scuole. Sembra che nel 1582 sorgessero già 200 chiese per oltre 150 mila convertiti. Nello stesso anno Valignano destinava una missione di giovani giapponesi al papato, che arrivava a Roma nel 1585. Scienze, tecniche ed arti europee inauguravano la pagina del *nanban-bunka*, la "cultura dei barbari del sud", com'erano chiamati i primi Europei provenienti dalle rotte meridionali. Le armi da fuoco rivoluzionavano le arti della guerra e l'assetto politico del paese. E tutto ciò, a ben vedere, dovuto al caso di un dirottamento fortuito!

Un secondo "caso" riguardò il dirottamento sulle coste giapponesi di un veliero spagnolo, quando già la Nuova Spagna, conquistate o in ultima via di conquista delle Filippine, si era affacciata coi suoi sudditi, religiosi e laici, sui mari dell'Estremo Oriente e i loro primi missionari francescani e domenicani erano approdati e accolti in Giappone rispettivamente dal 1584 e 1592.

***

Bisogna però aprire qui una parentesi. Nel 1519, Ferdinando Magellano, un navigatore portoghese che aveva partecipato all'attacco di d'Albuquerque contro Malacca ed era poi passato al servizio della Spagna, aveva preso il mare dalle Americhe per raggiungere le isole asiatiche delle spezie. Dopo avere individuato e doppiato lo stretto che sarebbe stato chiamato appunto "di Magellano", attraversava l'oceano Pacifico e raggiungeva nel 1521 l'arcipelago che era allora battezzato col nome di S. Lazzaro, poi ridenominato Filippine in onore del principe ereditario della casa asburgica, il futuro Filippo II. Rimasto ucciso Magellano da indigeni nell'isola di Mactan, la spedizione, il cui diarista era l'italiano Marc'Antonio Pigafetta (1492ca.-1531?)[19], proseguiva alla volta delle Molucche, ove trovava i Portoghesi già insediati. Partita da Siviglia con cinque navi e 270 uomini, la spedizione rientrava tre anni dopo in Europa con una sola nave e diciotto sopravvissuti. Se le perdite in beni e vite umane sollecitavano moralmente Carlo V ad allestire successive spedizioni ufficialmente destinate alla ricerca di eventuali superstiti della precedente, gli utili ricavati dal solo carico di spezie dell'unica nave rientrata e la cui vendita si rivelava largamente compensativa dei costi, erano tali da far puntare decisamente sull'armamento di una seconda spedizione, affidata al comando di García Jofre de Loaysa (1490-1526).

Designato fin dalla partenza governatore delle Molucche, De Loaysa salpava da La Coruña nell'estate del 1525 con sette navi, di cui una sola arrivava a destinazione. Fallita la terza, che si fermava nel Rio de la Plata, la quarta era armata da Hernán Cortés (1485-1547) e salpava direttamente dalla costa messicana del Pacifico nell'avanzato autunno del 1527. Scrivano ufficiale della spedizione era Francisco Granado che lasciava però una scarna relazione, limitata al primo di ottobre del 1528[20]. Altre due relazioni più particolareggiate dell'intero viaggio erano dovute alla penna di un marinaio italiano, Vicencio, o Vicente da Napoli, uno dei pochissimi imbarcati cui era dato in sorte di rientrare sette anni dopo in Spagna per riportarsi nuovamente in Messico[21].

Altri sei italiani erano stati presi a bordo con lui: Francesco di Gaeta, Giuliano di Napoli (nostromo), Antonio Sardo, Angelo di Napoli, Matteo di Palermo e Giovanni di Genova[22]. Ma ben poco sappiamo della loro sorte, unita a quella dei tanti altri imbarcati.

Oltre alle avversità e alle peripezie della navigazione e alla decimazione degli equipaggi, Vincenzo da Napoli relazionava sugli scontri che intervenivano nelle Molucche fra Spagnoli e Portoghesi ivi stanziati e le ulteriori perdite in beni e uomini.

La Spagna finiva col lasciare le Molucche al Portogallo, condividendone poi le risorse dopo che ne annetteva il trono fra il 1581 e il 1640.

***

Riprendendo il discorso relativo al Giappone, il 19 ottobre 1596, un galeone spagnolo, il *San Felipe*, era gettato da una tempesta sulle coste dell'isola di Shikoku. Si vuole che il suo *piloto major*, Francisco de Hollandia (1517-1585) Francesco d'Olanda - https://it.abcdef.wiki/wiki/Francisco_de_Holanda), reclamando il carico della nave che gli era stato requisito, vantasse la potenza della propria nazione, commettendo la leggerezza di dichiarare che il suo re era ormai solito conquistare il mondo servendosi dei propri missionari e mercanti come avanscoperte dei paesi di prossima conquista. Le sue parole, una volta riferite al *tairō* Toyotom Hideyoshi (1536-1598), facevano sì che lo stesso Hideyoshi, come scrive Adriana Boscaro, *confiscò nave e carico, e il 5 febbraio 1597 mandò alla crocifissione ventisei cristiani, noti come i Ventisei Martiri di Nagasaki*[23]. Era il preludio dell'estirpazione del cristianesimo nel paese e della cessazione dei rapporti del Giappone con gli Iberici, sia Spagnoli che Portoghesi.

Il terzo episodio famoso di deriva e dirottamento di una nave europea sulle coste giapponesi - anch'esso un caso di imprevedibile e addirittura inimmaginabile sèguito - avveniva nell'aprile del 1600 quando la città giapponese di Bungo (l'attuale Ōita), nel Kyūshū nord-orientale, accoglieva i naufraghi di una nave olandese, la *Liefde*, unica superstite di una flotta che, partita da Rotterdam nel 1598, aveva avuto come mète il Giappone e la Cina. Una volta in Giappone, i superstiti dell'equipaggio si rendevano utili a Tokugawa Ieyasu (1543-1616) che, dopo la morte di Hideyoshi, si apprestava a piegare la resistenza degli ultimi *daimyō* che gli tenevano testa. Nella battaglia di Sekigahara combattuta nell'ottobre successivo, gli Olandesi prestavano la loro opera come soldati e cannonieri con l'artiglieria e le altre armi della loro santabarbara messa in salvo[24].

Il pilota della nave, l'inglese William Adams (1564-1620), presentato a Ieyasu, entrava nelle simpatie di questi, guadagnandone la fiducia ed illuminandolo sulle tecnologie, le scoperte e le cognizioni europee relative alle arti militari, alla nautica, alla matematica e alle scienze fisiche. A dispetto delle pronte delazioni dei gesuiti che i nuovi arrivati appartenessero alla "pirateria luterana" e fossero "nemici dei Portoghesi e di tutti i cristiani", l'ospite inglese poneva le basi più favorevoli per quello che sarebbe stato il passaggio del Giappone in via di europeizzazione sotto l'egida di una cultura secolare europea mediata nei due secoli successivi dal canale olandese[25].

Un ultimo famoso dirottamento cui vogliamo accennare, che non aveva nulla a che vedere coi precedenti, ma che si inseriva nei nuovi rapporti che, grazie ad Adams, il Giappone aveva stabilito con gli Olandesi, riguardò una nave olandese diretta in Giappone ma finita in acque coreane nel 1653.

Il naufragio costituì un avvenimento storico per l'Europa, che da uno dei suoi superstiti ebbe nel 1668 le prime notizie di fonte diretta sul regno coreano, che già prime descrizioni davano come tenacemente "eremitico". Cominciarono solo allora a conoscersene gli usi e costumi, le istituzioni, le città col primo testimone oculare che le descriveva. Le cose erano andate così. Il 16 agosto 1653 era stato gettato sulle coste dell'isola di Quelpart (Cheju) il veliero olandese *De Sperwer*, partito oltre una quindicina di giorni prima da Taiwan e diretto in Giappone. Dopo una sfortunata navigazione, i superstiti (36 ridottisi poi a 28) di un equipaggio di 64, furono catturati e mandati alla capitale per essere trattenuti a vita nel paese secondo le leggi locali. Di costoro, infine, solo otto, dopo tredici anni di vicissitudini in Corea, avevano l'opportunità di fuggire, raggiungendo per mare Nagasaki e i loro connazionali olandesi e rimpatriando dal Giappone su una nave della loro Compagnia che approdava ad Amsterdam il 20 luglio 1668. Pochi mesi dopo, uno degli otto, Hendrik Hamel (1630-1692), che era stato imbarcato sullo "Sparviero" in qualità di contabile, all'epoca ventitreenne, pubblicava a Rotterdam il *Journal van de ongeluckige voyagie van't jacht de Sperwer* ("Giornale del disgraziato viaggio della nave 'Lo Sparviero'")[26].

Aggiungiamo che Hendrik Hamel e compagni, nel corso del loro forzato soggiorno in Corea, si erano incontrati con un connazionale che aveva fatto loro da interprete. Si chiamava Jan Janse Weltevree (1595-???) e si trovava in Corea dal 1627, quando vi era stato catturato con due compagni e, costretto a trattenersi a vita nel paese, si era nazionalizzato coreano col nome di Pak Yŏn, servendo il governo come consigliere militare per le sue conoscenze di armi da fuoco e artiglieria. Originariamente imbarcato sulla nave olandese *Ouwerkerck*, sembra avesse partecipato alla cattura di una giunca cinese, quando questa era stata gettata fuori rotta da un tifone ed era finita in acque coreane. Messosi in salvo, si era poi adattato a prendere la Corea come sua seconda patria. Dei suoi compagni non se ne sarebbe conosciuta la sorte. La *Ouwerkerck*, a sua volta, la nave su cui l'olandese era imbarcato, era stata poco dopo abbordata e catturata da un vascello portoghese, portata a Macao e data alle fiamme[27].

La pirateria

All'epoca le navi di tutte le bandiere, almeno se dotate di un buon armamento, praticavano o indulgevano in atti di pirateria e saccheggi con relative catture di navi e loro carichi, compresi equipaggi e passeggeri, che in gran numero vi trovavano la morte[28].

Una disavventura del genere sofferta sempre per mano degli Olandesi da un altro italiano oltre un cinquantennio prima di quella subìta da Martini era toccata a un altro dei primi circumnavigatori italiani, il mercante e viaggiatore Francesco Carletti (1574-1636)[29]. Questi, partito per l'Africa e il Nuovo Mondo nel 1591, rientrava dall'Asia nel 1603 a bordo di una caracca portoghese, quando la nave era intercettata nell'isola di Sant'Elena da due velieri olandesi che la catturavano col suo carico di beni e persone. Carletti, passato a bordo della capitana coi suoi sequestratori, arrivava sano e salvo in Olanda, ma con l'amaro destino di trattenervisi tre anni per una lunga quanto quasi vana vertenza finalizzata al recupero dei suoi beni e che si concludeva con ben poche restituzioni e solo qualche risarcimento. Carletti aveva portato dalla Cina vari oggetti d'arte e doni per il granduca di Toscana, fra cui porcellane e un ad-

dobbo di camera da letto fatto tessere a Macao con le insegne dei Medici. Tra le poche cose che metteva in salvo era un prezioso atlante cinese, conservato oggi presso la Biblioteca Nazionale di Firenze, che Marcello Muccioli, sinologo e yamatologo all'"Orientale" di Napoli, identificava come una storica testimonianza della cartografia cinese della fine del Cinquecento[30].

Affondamenti

Molte navi senza domani che non si incagliavano in scogli o non si arenavano su banchi sabbiosi o bassi fondali, affondavano tra i flutti fra tempeste e tifoni. Se erano in alto mare a lunghe distanze dalle coste, se ne perdevano fatalmente, oltre i legni e i loro carichi, equipaggi e passeggeri; se le navi erano in acque prossime alle coste, v'erano certo più probabilità che i naufraghi si mettessero in salvo con scialuppe, zattere o altri mezzi di fortuna come i relitti galleggianti. Anche il nuoto individuale poteva certo prolungare la sopravvivenza, ma erano ancora pochi gli imbarcati, anche marinai, che sapessero nuotare o tenersi solo a galla.

Le merci andavano in ogni caso perdute e fra queste i carichi delle corrispondenze, con preziosi documenti, relazioni, lettere.

La ricorrenza dei naufragi era tale che i residenti europei in Asia più abbienti e preveggenti, laici o religiosi che fossero, inviavano in varie copie le loro missive attraverso diversi vettori, per cui qualcuno dei loro dispacci finiva con l'arrivare a destinazione. Ma non poteva farsi lo stesso per i manoscritti lunghi ed estesi, a meno che gli autori non fossero uomini di potere con scrivani e copisti a propria disposizione in gran numero. Fu così che molti testi andavano perduti.

In Asia orientale, forse le maggiori perdite si ebbero dal Giappone. Gesuiti impegnati in grandi opere di studio, una volta inviati i loro manoscritti, li perdevano per mare. Possiamo chiederci: li inviavano tutti in unica copia?

A proposito delle opere del beato Camillo Costanzo di Bovalino, ci dice un suo estimatore biografo: *Purtroppo ad eccezione delle lettere, nulla ci è pervenuto degli scritti di p. Camillo, che sono finiti nel profondo del mare allorché P. Francesco Eugenio cui li aveva affidati naufragò presso Macao (31-7-1621) o giacciono forse in qualche archivio non ancora inventariato*[31].

Ci uniamo all'autore del libro nell'auspicio di quest'ultima possibilità. In effetti, giace negli archivi di tutto il mondo, di istituzioni sia laiche sia religiose, un'incalcolabile congerie di testi, documenti, lettere, relazioni il cui spoglio è ancora in corso o solo ancora disatteso, in attesa che sia seriamente intrapreso. A proposito, per esempio, dell'epistolario del citato Valignano, M. Antoni J. Űçerler, S.J., scriveva recentemente che *fu autore prolifico soprattutto di relazioni missionarie, che cominciò a scrivere poco dopo la sua partenza dall'Europa, fin da quando salpò alla volta del Mozambico e dell'India. Il suo epistolario immenso, che consiste di migliaia di lettere ufficiali indirizzate alla Compagnia di Gesù in Roma, rimane in gran parte ancora inedito. La maggior parte di tale corpo di relazioni e lettere si trovano oggi nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI). Per consultare il resto dei documenti composti dal Valignano lungo trent'anni, bisogna ricorrere ai fondi di vari archivi sparsi per l'Italia, la Spagna e il Portogallo*[32].

Naufragi

Le più gravi sciagure erano evidentemente quelle che finivano con veri e propri naufragi in alto mare e relativi affondamenti.

Un caso che vogliamo citare fu quello della *Geldermalsen*, una nave olandese in navigazione dalla Cina a Giava con un prezioso carico di tè, porcellane, seta e oro, naufragata in acque oggi indonesiane il 3 gennaio del 1752, a sud-est dell'arcipelago di Riau. Delle 112 persone a bordo se ne salvarono 32 su due scialuppe che arrivavano a Batavia (l'odierna Jakarta)[33].

Il naufragio balzò alla cronaca nel 1986 quando, avvistatone il relitto da un esperto cercatore di tesori subacquei in Asia, Michael Hatcher, ne furono recuperati, tra l'altro, 147 lingotti d'oro e ben 150 mila porcellane intatte, preziosi reperti che furono pubblicizzati sotto il nome di il "Cargo di Nanchino" e messi all'asta ad Amsterdam da Christie's con prezzi alle stelle[34]. L'indignato scalpore che ne seguì fu dovuto al fatto che il *team* realizzatore della lucrosa impresa operò in clandestinità e nella più assoluta inosservanza di misure atte a salvaguardare l'integrità del relitto che finì con la sua demolizione e la perdita irrimediabile di quant'altro stivato[35].

Lo scandalo ebbe però almeno l'effetto di sensibilizzare i vari Stati e l'UNESCO a promuovere una legislazione più severa sulle prospezioni e i recuperi dei beni archeologici subacquei, i quali si profilano oggi come un'importante risorsa da tutelare, in ragione di un incremento del patrimonio monumentale e documentario mondiale di epoche preistoriche e storiche anche vicine a noi. Una normativa ancora in via di definizione.

***

L'"archeologia" di rapina non è oggigiorno l'unica forma di delinquenza operativa superstite sui mari dell'Asia orientale. La rimane ancora con danni contingenti a uomini e cose la pirateria. Leggiamo su *Wikipedia*: *I pirati d'oggi hanno armi sofisticate, ma usano le stesse tecniche di abbordaggio. Attaccano navi disarmate e inoffensive; in alcuni casi uccidono i marinai e s'impossessano del carico, altre volte prendono in ostaggio l'equipaggio e chiedono un riscatto. Si calcola che le perdite annue ammontino tuttora a una cifra compresa tra 13 e 16 miliardi di dollari, in particolare a causa degli abbordaggi nelle acque degli Oceani Pacifico e Indiano e negli Stretti di Malacca e di Singapore, dove transitano annualmente più di 50000 carghi commerciali. I più pericolosi sono gli indonesiani, che nel 2000 si sono meritati il nome di "feroci pirati" per aver depredato 86 mercanti.* Ad alto rischio anche *tutta l'area tra le Filippine e l'Indonesia, dove spadroneggiavano i pirati filippini. Il Mar Cinese Meridionale ospitava la più numerosa comunità di pirati, circa 40.000 all'inizio dell'Ottocento, e la più temuta per le atrocità di cui si rendevano responsabili*[36].

La Cina contava all'epoca anche donne pirata. La più famosa, Ching Shih nota anche come Zheng Yi Sao (1775-1844), si tramanda fosse a capo di una flotta di 1800 navi con 80.000 uomini ai suoi ordini.

Ma questa è un'altra storia.

NOTE

[1] P. Carioti, "La Compagnia olandese delle Indie Orientali in Estremo Oriente", in P. Carioti - L. Caterina, *La via della porcellana. La compagnia olandese delle Indie orientali e la Cina* [*Orsa Minore*, 6], Trento 2010, p. 53.

[2] J. Sebes S.J., *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689). The Diary of Thomas Pereira S.I.* [*Bibliotheca Instituti Historici* S.I., 18], Rome 1961, p. 96.

[3] V.S. Miasnikov, "Ferdinand Verbiest and his Role in the Formation of Sino-Russian Diplomatic Relation", in *Ferdinand Verbiest (1623-1688), Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, ed. by J.W. Witek S.J., Nettetal 1994, pp. 273-279; Hao Zhenhoa, "Ferdinand Verbiest and Sino-Russian Relations", in *Ferdinand Verbiest (1623-1688)*, cit. pp. 282-296.

[4] Matteo Ripa, *Storia della fondazione della Congregazione e del <collegio de' Cinesi> sotto il titolo della Sagra Famiglia di G.C.*, t. II, Napoli 1832, p. 76.

[5] B. Gomes de Brito, *Storia tragico-marittima*, a cura di R. D'Intino, Torino 1992.

[6] A. Caterino, "Le navigazioni transoceaniche del Seicento. La via portoghese delle Indie", in *Martino Martini, umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII*. Atti del Simposio internazionale, a cura di F. De Marchi - R. Scartezzini, Trento 1995, pp. 67-92.

[7] Su di lui, si veda anche: M. Spallanzani, *Giovanni da Empoli*, Firenze 1984; G. Bertuccioli, "Da Empoli Giovanni", in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXI, Roma 1985, pp. 635-640; Id., "Giovanni da Empoli in Cina", in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, XII, Genova 1987, pp. 20-27.

[8] *Lettera di Giovanni da Empoli* [*Relazioni di viaggiatori italiani in Indonesia*, 1], introduzione e note a cura di A. Bausani (with English Translation), Roma-Djakarta 1970, p. 15.

[9] M. Di Russo, "La corrispondenza epistolare di Valignano a proposito di una lettera ritrovata nel Monastero di Santa Chiara a Chieti", in *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento: ponte fra Oriente e Occidente*, a cura di A. Tamburello, M. Antoni J. Űçerler SJ, M. Di Russo, Roma s.d. [2010], pp. 279-310.

[10] Martino Martini SJ, *Opera omnia*, ed.zne diretta da F. De Marchi, vol. I, a cura di G. Bertuccioli, Trento 1998 (con la "cronologia della vita e delle opere di Martino Martini SJ", compilata dal curatore, pp. 509-533).

[11] B. Bolognani, *L'Europa scopre il volto della Cina: prima biografia di padre Martino Martini, missionario-sinologo-geografo (1614-1661)*, Trento 1978.

[12] B. Bolognani, "La personalità di Martino Martini", in *Martino Martini geografo cartografo storico teologo, Trento 1614-Hangchou 1661*. Atti del Convegno Internazionale, a cura di G. Melis, Trento 1983, p. 289.

[13] *Ibidem*, pp. 290-291.

[14] *Ibidem*, p. 291.

[15] *Ivi*.

[16] O. Baldacci, "Validità cartografiche fortuna dell'*Atlas Sinensis* di Martino Martini", in *Martino Martini geografo cartografo storico teologo*, cit., p. 53.

[17] *Ibidem*, pp. 60-61.

[18] *Peregrinazione 1537-1558 di Fernão Mendes Pinto*, cura di G.C. Rossi, traduzione di E. Melillo Reali, Milano 1970, p. 262.

[19] A. Pigafetta, *La storia del primo viaggio intorno al mondo*, introduzione, note e appendice di A. Ginocchietti, Roma 1944.

[20] Cfr. M. Fernández de Navarrete, Obras, III, Messico, Archivio Generale della Nazione (Archivo del Hospital de Jesús), fasc. 438, exp. 1, Madrid, BAE, 1964, pp. 266-272.

[21] G.B. De Cesare, "La relazione di Vicente de Nápoles sulla spedizione cortesiana alle Molucche", in *Studi in onore di Erilde Melillo Reali*, Napoli 1989, pp. 77-94; Id., "Il meraviglioso racconto della spedizione cortesiana alle Molucche", in *Studi di iberistica in memoria di Alberto Boscolo* [*CNR-Letterature e Culture dell'America Latina*], a cura di G. Bellini, Roma 1989, pp. 77-88; Id., "Vicente de Nápoles dal Messico alle Molucche. La spedizione organizzata da Cortés nel 1527", in *Oriente, Occidente e dintorni…, Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, a cura di F. Mazzei - P. Carioti, Napoli 2010, pp. 745-755.

[22] L. D'Arienzo, "Napoletani e siciliani sulla via delle Indie all'epoca di Cristoforo Colombo", *Il nuovo Mondo tra storia e invenzione. L'Italia e Napoli.* Atti del Convegno di Napoli [*CNR-Progetto Strat Italia America lat*], a cura di G.B. De Cesare, Roma 1990, pp. 145-203; G.B. De Cesare, "Vicente de Nápoles dal Messico alle Molucche. La spedizione organizzata da Cortés nel 1527", cit., p. 748.

[23] A. Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venezia 2008, p. 71.

[24] F. Leemhuis, "Contatti fra Olanda e Giappone", *Il Giappone*, IX, 1969, pp. 121-142.

[25] A. Tamburello, "La cultura occidentale nel Giappone Tokugawa", in particolare: "Parte II. La mediazione olandese e russa fra Seicento e Settecento", *Il Giappone*, XX, 1982, pp. 19-49; "Parte III. L'Ottocento: dalla mediazione olandese e russa alla cooperazione internazionale", *Il Giappone*, XXI, 1983, pp. 5-31.

[26] H. Hamel, *Il naufragio dello Sparviero e la descrizione del regno di Corea (1653-1666)*, trad. a cura di F. Paris, Prefazione di M. Riotto, Milano 2003.

[27] M. Riotto, *Storia della Corea dalle origini ai giorni nostri*, Milano 2005, p. 176.

[28] Ph. Gosse, *Storia della pirateria* [*Odoya Library*], Bologna 2008.

[29] Titolo completo della sua relazione *Ragionamenti di F. Carletti sopra le cose da lui vedute ne' viaggi sia dell'Indie Occidentali come d'altri paesi*. L'opera fu pubblicata postuma di quasi un secolo nel 1701. Fra le edizioni del Novecento: Francesco Carletti, *Giro del mondo del buon negriero*, a cura di E. Radius, Milano 1941; Francesco Carletti, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, a cura di G. Silvestro, Torino 1958.

[30] M. Muccioli, "Sull'Atlante cinese della Biblioteca Nazionale di Firenze", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XIX (29), 1969, pp. 397-410; Id. "Ancora sull'Atlante cinese della Biblioteca Nazionale di Firenze", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XX (30), 1970, pp. 239-248.

[31] S. De Fiore, *Il beato Camillo Costanzo da Bovalino, con 17 lettere inedite dal Giapone e dalla Cina*, Vibo Valentia 2000, p. 56.

[32] M.A.J. Űçerler, S.J.,"Valignano come storico della missione: la sua ultima parola nel *Principio Y Progresso* (1601-1603)", in *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento:ponte fra Oriente e Occidente*, cit., p.261.

[33] C.J.A. Jörg, *The Geldermalsen. History and Porcelain*, Groningen 1986.

[34] Christie's, *The Nanking Cargo. Chinese Export Porcelain and Gold. Catalogue*, 28 April-2 May 1986, Amsterdam 1986; M. Hatcher, *The Nanking Cargo*, London 1987.

[35] J. Gawronski - B. Kist, "Geldermalsen, Shipwreck", in *Encyclopedia of Modern Archaeology*, p. 274.

[36] http://it.wikipedia.org/wiki/Pirateria, pp. 2-3. Si veda anche: D. Dillon, "Piracy in Asia: a growing Barrier to maritime Trade", Homeland Security, June 22, 2000.

Curiosità astronomiche fra identità occidentale e adattamento alla Cina

di Antonino Lo Nardo

Qualche tempo orsono, nell'ambito dell'annuale manifestazione di **PalermoScienza**[1], ho avuto il piacere di intrattenere un gruppo, nutrito e attento, di studenti sul tema ***"Tradizione scientifica dei Gesuiti".***

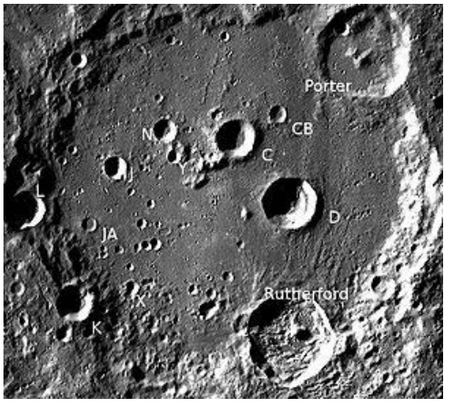
Amore e passione per la Scienza si sono mantenute intatte lungo tutta la storia della Compagnia di Gesù se è vero, come è vero, che in uno studio recente[2] il suo autore ha potuto elencare ben 366 scienziati gesuiti raggruppati in otto categorie: matematici, fisici, geofisici-geologi e meteorologi, chimici, biologi, naturalisti-geografi e cartografi, esploratori e astronomi, con quest'ultima categoria la più numerosa (ben 111 gesuiti). Sono certo che, malgrado l'estrema accuratezza dell'autore, la lista sia approssimata per difetto.

A conferma di quanto sopra citavo il fatto che ci sono, oggi, ad esempio, ben 35 crateri lunari dedicati ad altrettanti gesuiti[3]; a maggior gloria del nostro paese, ben nove di questi furono italiani. Si tratta - infatti - dei seguenti (in ordine alfabetico) Padri: Mario Bettini (1582-1657); Giuseppe Biancani (1566-1624); Nicola Cabei (1586.1650); Francesco Grimaldi (1613-1663), G. Battista Riccioli (1598-1671); Matteo Ricci (1552-1610); Angelo Secchi (1818-1878); Girolamo Sersale (1584-1654), Nicola Zucchi (1586-1670)[4].

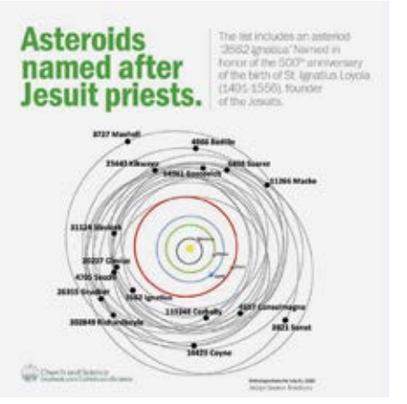
Ma non ci sono soltanto i crateri lunari a portare nomi di gesuiti; infatti, oggi ci sono ben 17 corpi celesti che orbitano nella cosiddetta "Fascia principale degli asteroidi"[5] intitolati ad appartenenti alla Compagnia di Gesù (Fig. 1a).

Indico, qui di seguito un breve profilo del gesuita a cui l'asteroide è dedicato.[6]

N. 3562[7] *Ignatius*



1



1a

2

Dedicato a Ignazio di Loyola (Fig. 1), fondatore dell'Ordine in occasione del 500° anniversario della sua nascita.

N. 3589 *Loyola*

Città in Spagna, luogo di nascita di Ignazio, fondatore dell'Ordine (Fig. 2).

N. 3727 *Maxhell*

Maximilian Hell (1720-1792) (Fig. 3 e 3b), gesuita e astronomo austriaco. Nominato direttore dell'Osservatorio Imperiale a Vienna nel 1755, preparò e Pubblicò le tavole astronomiche *Ephemerides astronomicae ad meridianum Vindobonemsem* («Efemeridi per il meridiano di Vienna»). Famoso per la determinazione della parallasse solare dalle osservazioni del transito di Venere nel 1769 su cui pubblicò *Observatio transitus Veneris ante discum Solis die 3. Junii anno 1769* (Copenaghen, 1770).

N. 3821 *Sonet*

3

Jean Sonet (1908-1987); gesuita belga, fu uno specialista in lingue romanze, professore e successivamente Rettore (1953-1958) dell'Università di Namur. Dal 1958 fino alla morte fu Vice Rettore dell'Università Cattolica di Cordoba (Argentina) dove lo scopritore dell'asteroide, Henry Debehogne (1928-2007), lo conobbe e lo apprezzò.

N. 4597 *Consolmagno*

Guy Consolmagno (n. 1952) (Fig. 4), gesuita e astronomo statunitense; direttore della Specola Vaticana dal 2015. La sua ricerca è incentrata sui rapporti tra meteoriti e asteroidi e sull'origine e sull'evoluzione dei corpi minori del sistema solare. Autore di decine di articoli scientifici, Consolmagno è anche coautore di vari libri di astronomia per il grande pubblico, tradotti in diverse lingue.

N. 4705 *Secchi*

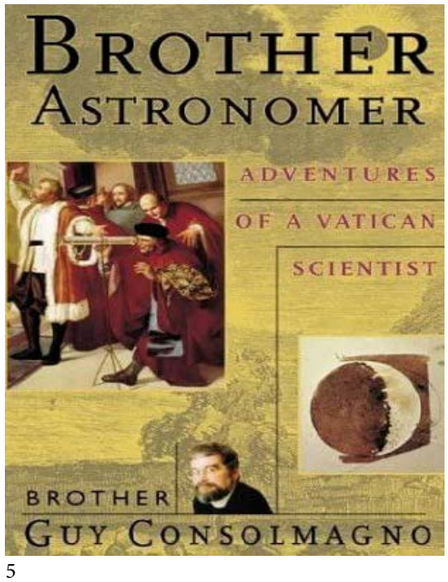
Angelo Secchi (1818-1878) (Fig. 5), è stato un gesuita, astronomo e geodeta italiano, fondatore della spettroscopia astronomica. Fu direttore dell'Osservatorio del Collegio Romano e si occupò per primo di classificare le stelle in classi spettrali. Nel 1853 scoprì la cometa C/1853 E1 Secchi e nel 1858 disegnò una delle prime mappe di Marte, nella quale chiamò *Syrtis Major* il cosiddetto canale atlantico. Oltre questo asteroide, portano il suo nome: un cratere su Marte e un cratere, una montagna e un crepaccio sulla Luna.

N. 4866 *Badillo*

Vincent L. Badillo (n. 1930), gesuita e astronomo; membro della comuni-

4

4a



5

Fig. 1 - Crater Clavius

Fig. 1a - Le posizioni orbitali degli asteroidi intitolati a Gesuiti alla data del 31 luglio 2020

Fig. 2 - Emissione dello Stato Città del Vaticano del 1956 in occasione del 400° anniversario della morte di Ignazio di Loyola

Fig. 3 - Emissione del 1956 della Spagna di "cinderella" con il Santuario di Loyola

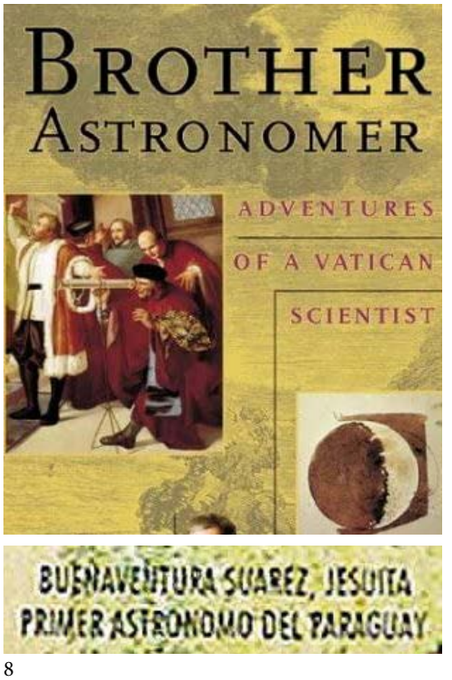
Fig. 4 - Emissione del 1970 dell'allora CZECHOSLOVAKIA in occasione del 250° anniversario della nascita di Hell

Fig. 4a - Moneta d'argento di € 10 emessa dalla Slovacchia nel 2020 in occasione del 300° anniversario della nascita di Hell

Fig. 5 - Copertina di un libro di Fr. Consolmagno

6

7



8

9

tà dell'Osservatorio di Manila, capitale delle Filippine. È stato professore di fisica all'Ateneo della città (Fig. 6), fondato dalla Compagnia di Gesù, ed è conosciuto per le sue conferenze sull'astronomia all'Università statale delle Filippine e nel seminario San Carlos. È stato Presidente della Società Astronomica Filippina al 1972 al 1990.

6438 *Suarez*

Buenaventura Suarez S.J. (1678-1750) (Fig. 7), ha svolto la maggior parte del suo lavoro nella missione dei santi Cosma e Damiano come sacerdote missionario, ma ha anche fatto di quella missione un centro per la ricerca astronomica nelle riduzioni gesuitiche. Fu un astronomo autodidatta che lavorò principalmente con gli strumenti che si era costruito da solo. Fece misurazioni accurate e le rese disponibili attraverso pubblicazioni e lettere ai suoi colleghi astronomi. Dopo la soppressione della Compagnia i suoi strumenti andarono perduti tranne che per la meridiana a Cosma e Damiano rappresentata nel francobollo qui riprodotto.

N. 11266 *Macke*

Robert J. Macke S.J. (n. 1974) (Fig. 8) è un ricercatore scientifico e curatore della raccolta di meteoriti all'Osservatorio vaticano, i cui contributi fondamentali includono lo studio della relazione tra lo stato di shock e la porosità nelle condriti carbonacee.

N. 14361 *Boscovich*

Ruggero Giuseppe Boscovich (1711-1787) (Figg. 9 e 10), gesuita professore di matematica e filosofia a Roma e a Pavia, per alcuni anni lavorò a Parigi e successivamente a Milani, dove fondò l'Osservatore Astronomico di Brera. Nella sua vita si occupò soprattutto di fisica matematica. Nel suo studio della forma della Terra usò l›idea di minimizzare la somma dei valori assoluti delle deviazioni. La sua soluzione a questo problema prese una forma geometrica. Boscovich fu il primo a fornire una procedura per il calcolo dell›orbita di un pianeta sulla base di tre osservazioni della sua posizione e diede anche una procedura per determinare l'equatore di un pianeta. Inoltre, formulò quella che oggi è chiamata *ipotesi di Boscovich* ed è alla base della definizione fisica di corpo rigido.

10

11

12

Fig. 6 - Emissione italiana del 2018, in occasione del 200° anniversario della nascita di Secchi

Fig. 7 - Emissione del 2009 delle PHILIPPINES, in occasione del 150° anniversario dell'Ateneo de Manila

Fig. 8 - Emissione del 1994 del PARAGUAY, in occasione di una eclisse totale di sole. Lo scienziato ivi raffigurato è Keplero, ma l'iscrizione sul lato sinistro (v. dettaglio) recita "Buenaventura Suarez, Jesuita - Primer Astronomo del Paraguay" e l'elemento principale è la meridiana di Suarez della missione dei Santi Cosma e Damiano

Fig. 9 - P. Macke in una foto recente

Fig. 10 - Emissione congiunta del 2011 di Città del Vaticano e Croazia in occasione del terzo Centenario della nascita di Boscovich. Boscovich fu il consigliere di Papa Benedetto XIV per i più importanti affari tecnici, incluso il rafforzamento della cupola di San Pietro (raffigurata nei due francobolli) nel 1742

Fig. 11 - Statua di Boscovich ai Giardini Montanelli di Milano

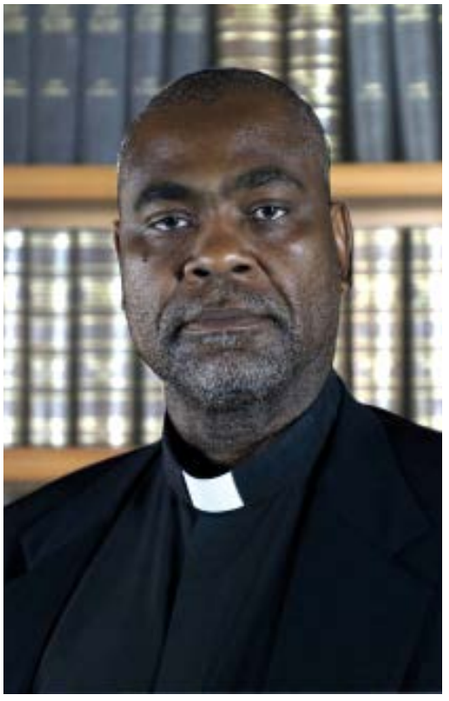
Fig. 12 - Emissione del 1991 dello Stato Città del Vaticano in occasione del 100° anniversario della fondazione della Specola Vaticana

13

Fig. 13 - Foglietto filatelico commemorativo del 400° anniversario della riforma; nel francobollo al centro è rappresentato Clavio che presenta i risultati dei suoi calcoli al Papa

Fig. 14 - P. Kikwaya in una foto recente

Fig. 15 - Il Potala a Lhasa (disegno di Grueber inserito nel volume di Kircher).
Ovviamente il calesse sulla destra è una liberalità che si è concessa l'incisore



14

15

N. 14429 *Coyne*

George Coyne (1933-2020), astronomo alla Specola Vaticana (Fig. 11) dal 1969 e suo Direttore dal 1978 al 2006. A lui si deve il completamento del grande telescopio Vaticano a Tucson in Arizona dove P. Coyne era stato direttore del Catalina Observatory e dello Steward Observatory dell'Università dell'Arizona. In questa istituzione Coyne è stato, fino alla morte, a capo di un gruppo di ricercatori. Autore di più di 150 studi scientifici, si deve a lui la riabilitazione di Galileo Galilei e Charles Darwin da parte del Pontefice Giovanni Paolo II. Il metodo polarimetrico rimase una costante nelle sue ricerche, dai meccanismi fisici delle galassie più remote a questioni più domestiche come l'analisi della superficie della Luna e di Mercurio.

N. 20237 *Clavius*

Cristoforo Clavio (1538-1612), tedesco e il più noto matematico e astronomo gesuita. Nel 1579 fu nominato Primo matematico della commissione pontificia scelta da Gregorio XIII per la riforma del calendario giuliano. Dopo tre anni di calcoli, il nuovo calendario (detto Gregoriano) entrò in vigore il 15 ottobre 1582 (il giorno precedente era stato il4 ottobre) (Fig. 12). All'inizio del XVII secolo Clavio era uno dei più autorevoli astronomi europei, e Galileo gli fece visita nel 1611 per discutere con lui le osservazioni che aveva eseguito con il telescopio.

N. 23443 *Kikwaya*

Jean-Baptiste Kikwaya Eluo (n, 1965) (Fig. 13), nativo della Repubblica Democratica del Congo, è astronomo alla Specola Vaticana. Usando misurazioni ottiche delle meteoriti, stima la densità apparente delle meteoriti più piccole grazie a modelli numerici di ablazione.

N. 26355 *Grueber*

Johannes Grueber (1623-1680), missionario, matematico e astronomo alla Corte imperiale cinese dal 1659 al 1661. Ritornò in Europa attraverso un itinerario "via terra" e scrisse quello che è considerato il primo diario di viaggio con la descrizione del Tibet corredandolo con numerosi disegni. Questo resoconto (con i relativi disegni) (Fig. 14) fu inserito dal famoso gesuita P. Athanasius Kircher nel suo *China Monumentis […] illustrata […]*, pubblicata ad Amsterdam nel 1667.

N. 31124 *Slavicek*

Karel Slavíček (1679-1735), missionario e scienziato fu il primo sinologo ceco. Nel 1712 ottenne il suo dottorato in Filosofia alla Olomouc University (Fig. 15). Assieme a Ignaz Kögler andò in Cina nel 1716. Operò da astronomo, matematico e musico e, su invito dell'imperatore Kangxi, preparò delle mappe di Pechino nel 1718 e nel 1728.

N. 119248 *Corbally*

Christopher J. Corbally (n. 1946) (fig. 15), astronomo alla Specola Vaticana dal 1983. I suoi contributi riguardano le aree dei sistemi stellari multipli, classificazione spettrale delle stelle, strutture galattiche, formazione delle stelle e tecnologia dei telescopi.

N. 302849 *Richardboyle*

Richard P. Boyle (n. 1943) (Fig. 16), astronomo alla Specola Vaticana fin dal 1981. La sua attività si è concentrata sulla fotometria di alta precisione di stelle e ammassi stellari. Il suo lavoro ha applicazioni che vanno dalla asterosismologia alla scoperta di asteroidi con il Vatican Advanced Technology Telescope.

NOTE

[1] **PalermoScienza** è un progetto nato dall'esigenza di offrire in Sicilia la possibilità di sperimentare attività di comunicazione delle scienze in situazioni informali. Mira a stabilire in maniera non episodica un rapporto amichevole con il mondo scientifico. (Dal sito web).

[2] Cfr. Augustín Udías, *Jesuit contribution to Science: A History*, Springer International Publishing 2015, Appendix 1, pp. 247-256.

[3] Tra questi segnalo il Crater Clavius (Fig. 1), dedicato al famoso matematico gesuita P. Cristoforo Clavio. Questo cratere è venuto, recentemente, alla ribalta perché la NASA ha annunciato che - nell'ambito del progetto *Stratospheric Observatory for Infrared Astronomy* (SOFIA) - avrebbe rilevato, al suo interno, per la prima volta la presenza di molecole di acqua (H_2O).

[4] Per maggiori dettagli su ciascuno di loro, rimando a pubblicazioni più specialistiche.

[5] La "Fascia principale degli asteroidi" è la regione del sistema solare situata grossomodo tra le orbite di Marte e di Giove.

[6] Le brevi notizie biografiche dei vari gesuiti sono liberamente tratte dal web. Il materiale filatelico, qui scansionato, proviene dalla Collezione privata "A. Lo Nardo".

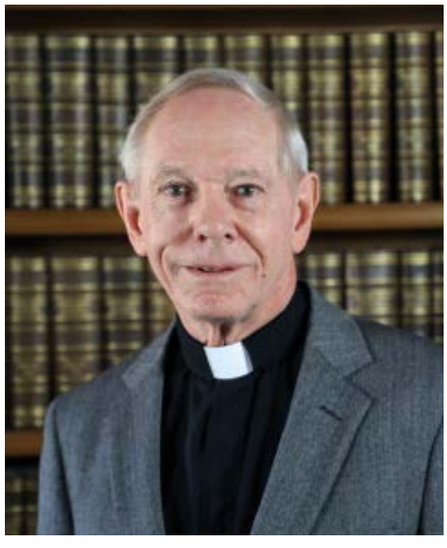
[7] Dopo la scoperta, gli asteroidi ricevono generalmente un nome convenzionale (designazione provvisoria, tipo "1989 AC"), quindi un numero sequenziale (ad esempio "4179") e infine (eventualmente) un nome. Alla data del 18 maggio 2019 si contavano 541.128 asteroidi numerati su un totale di 794.832, dei quali solo 21.922 avevano una denominazione ufficiale definitiva.

Fig. 16 - Cortile della Facoltà di Filosofia della Olomouc University

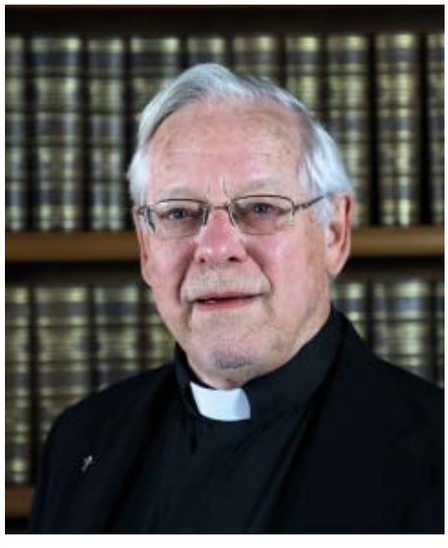
Fig. 17 - P. Corbally in una foto recente

Fig. 18 - P. Boyle in una foto recente

16



17



18

Religioni Ac bonis artibus[1]
Breve storia del Collegio Argento di Lecce

di Paolo Vincenti

La storia della Compagnia di Gesù a Lecce parte nel 1574 sotto la guida di Padre Bernardino Realino[2]. In quella data, nasce a Lecce la prima Casa Professa gesuitica di Puglia che, divenuta in seguito Collegio, è anche la prima per importanza fra i nove collegi pugliesi[3]. Il Collegio, nato nel 1583, viene annesso alla Chiesa del Gesù[4].

La sede dei Gesuiti sorge sull'antica Chiesa di San Nicolò dei Greci, dove si officiava con rito greco, poi divenuta Chiesa del Buon Consiglio, la cui confraternita, in seguito alla presa di possesso da parte dei gesuiti, si trasferisce in San Giovanni del Malato[5]. La Chiesa del Gesù viene solennemente inaugurata e aperta al culto nel 1577[6], e contiene tele dell'Imperato, di Letizia, Antonio Verrio ed altri notevoli pittori[7]. Il Collegio fu fondato dall'Avv. Raffaele Staivano e realizzato anche grazie alle donazioni di numerosi benefattori provenienti dalle famiglie più agiate di Lecce[8]. Dopo il capoluogo leccese, i Gesuiti si insediarono a Cerignola nel 1578, dove sorse il primo Collegio di Puglia in ordine di tempo; nel 1583, in concomitanza con quello leccese, nacque il Collegio di Bari; nel 1592 quello di Barletta; nel 1605 fu la volta di Bovino; nel 1611 i Gesuiti giunsero a Molfetta, dove nel 1618 nacque anche il Collegio; nel 1613 fu fondato il Collegio di Monopoli; nel 1617 la Residenza di Taranto, che nel 1624 divenne Collegio; infine, nel 1753 vide la luce il Collegio di Brindisi[9]. Ma, come detto, il Collegium Lupiense fu il più importante di Puglia e il secondo del Regno dopo quello di Napoli, e qui furono inviati i migliori professori, luminari nelle loro discipline, come, uno su tutti, il Beato Carlo Spinola (1564-1622)[10]. All'opera spirituale dei Padri si devono poi la nascita delle Congregazioni mariane, dei Ministeri Apostolici e soprattutto delle Missioni[11]. Il Collegio si trovava all'epoca in quell'edificio che oggi è occupato dal Palazzo di Giustizia. Ivi si insegnavano latino, greco, filosofia, teologia, matematica, e queste materie attiravano l'attenzione della classe più agiata della Terra d'Otranto che inviava a studiare i propri rampolli nel Collegio di Lecce.

Un episodio particolare riguarda la permanenza a Lecce di P. Onofrio Paradiso, che il Barrella definisce "il Realino redivivo di Lecce"[12]. Il suo operato era talmente apprezzato che gli stessi sovrani Carlo IV e Maria Amalia pregarono il Provinciale nel 1757 di voler trasferire P. Paradiso nella Capitale. La richiesta incontrò la ferma opposizione non solo dei suoi confratelli del Collegio ma di tutta la popolazione di Lecce dove Paradiso era ormai tenuto in conto di santo, tanto che i cittadini presidiarono l'entrata del Collegio affinché nessuno della pubblica autorità potesse prelevare il frate e addirittura murarono la porta carraia dell'istituto segregando di fatto il Paradiso all'interno della sua stessa casa[13]. Nel 1767 vi fu la prima espulsione dei Gesuiti dal Regno di Napoli e la loro missione educatrice si arrestò. Il loro istituto passò ai Benedettini, come attesta Sigismondo Castromediano in uno scritto in cui rievoca la storia del prestigioso Liceo Palmieri che egli stesso frequentò e dove, per sua ammissione, trascorse gli anni più belli della propria vita[14]. Dopo la cacciata della Compagnia di Gesù dal Regno di Napoli, i resti mortali di Bernardino Realino vennero trasportati nella Cattedrale leccese e poi, nel 1855, nella chiesa di San Francesco della Scarpa, dopo il ritorno dei Gesuiti a Lecce, chiamati a reggere il Real Collegio San Giuseppe (poi divenuto Liceo Palmieri)[15]. Fu il Re Giuseppe Bonaparte a fondare nel 1807 il Real Collegio e Convitto "San Giuseppe" (intitolato al suo santo onomastico) presso l'istituto dei Missionari di San Vincenzo di Paola, fuori Porta Rugge; questi ultimi furono spostati in altra sede. Con il ritorno dei Borbone, secondo la narrazione del Castromediano, il Collegio San Giuseppe venne trasferito nell'ex Istituto dei frati di San Francesco d'Assisi, che nel frattempo era divenuto deposito del sale, dopo essere stato caserma e ospedale militare. Nel 1832, ritornati in città i Gesuiti, a loro venne affidata la conduzione del Collegio, per sommo disdoro del Castromediano stesso, il quale aveva in uggia l'ordine gesuitico e non risparmia nella sua opera parole avvelenate nei confronti dei padri. Probabilmente, alla base di questo astio, come spiegano Rossi e Ruggiero, vi doveva essere il fatto che Castromediano ritenesse i Gesuiti collusi con la dinastia dei Borboni, che era stata causa delle sue tribolazioni, e inoltre egli addebitava ai padri anche la dispersione dei beni archeologici rinvenuti negli scavi di Rugge e custoditi nel loro Collegio[16]. Sta di fatto che la scuola dei Gesuiti contava sempre nuovi iscritti ed un crescente successo. Infatti il Collegio venne notevolmente ampliato sotto la direzione dei lavori del gesuita Gianbattista Jazzeolla, ingegnere, e nel 1833 solennemente inaugurato[17]. Intervennero quindi i torbidi del 1848. I Gesuiti, come in tutta la penisola, vennero cacciati anche da Lecce. In seguito alla soppressione dei Gesuiti, anche nel capoluogo salentino vi furono disordini fra la cittadinanza. Come informa P. Barrella, nella Rivoluzione del 1848, fra le voci entusiastiche ed i festeggiamenti per la concessione della costituzione da parte del Re Ferdinando II, si insinuavano anche moti di dissenso nei confronti dei Gesuiti: liberali e carbonari chiedevano al Papa Pio IX la soppressione dell'Ordine. Quasi ogni sera, sostiene Barrella, si riuniva-

no “gruppi di tumultuosi e giovinastri sotto le finestre del Collegio di Lecce” che gridavano “Viva Gioberti, morte ai Gesuiti!”[18]. La Piazzetta di San Francesco della Scarpa si riempì di guardie nazionali che cercavano di placare gli animi dei manifestanti. Così come a Napoli, dove il popolo furioso invadeva le scuole, le chiese e i collegi dei Gesuiti, gridando “fuori o sangue!”, a Lecce si crearono disordini e tafferugli, i frati vennero cacciati e dispersi fra Brindisi e Taranto, dove furono ricevuti dal clero regolare ed ospitati in attesa di nuova sistemazione[19]. Nel 1850, con il ristabilimento dell’Ordine, i Gesuiti ritornarono anche a Lecce, dove ripresero la direzione del Collegio di San Giuseppe, con, nuovo Rettore, P. Carlo M. Turri[20].

Nel 1852 il Collegio dei Gesuiti venne elevato a Regio Liceo. Alle cattedre di diritto civile e penale, vennero aggiunte quelle di medicina, fisiologia, farmacia, anatomia, e inoltre alla dipendenza del Collegio era una casa rurale, Villa Mellone, nella periferia di Lecce, sede di villeggiatura per le vacanze estive degli studenti[21]. Il Collegio era frequentato da un numero crescente di studenti provenienti dalle più illustri famiglie leccesi. Dopo l’Unità d’Italia, con la definitiva cacciata dei Gesuiti, il Liceo venne intitolato all’illustre economista leccese Giuseppe Palmieri[22]. La prima collocazione dell’Istituto, nel 1874, era stata il Palazzo Rossi di fronte alla Chiesa di San Matteo: successivamente venne spostato nel Palazzo Lubelli, di fronte alla Chiesa delle Alcantarine. Nel 1884 vi fu la concessione del terreno da parte del Comune di Lecce e nel 1888 iniziarono i lavori di costruzione che terminarono nel 1896[23]. Nicodemo Argento fu il primo Rettore, alternandosi con altri Direttori fino al 1904, anno della sua morte. P. Giovanni Barrella, che è il principale biografo di Nicodemo Argento, ci fa sapere che egli, nato a Monopoli l’11 febbraio 1832, uomo dottissimo e dotato di preclare virtù (certo infiorettate dal correligionario biografo), dopo varie peregrinazioni fra Francia e Italia, giunse nel 1872 a Lecce, come precettore privato presso la famiglia Bozzi-Corso. Dopo una breve permanenza a Napoli, ritornò nel 1874 a Lecce[24]. In quel tempo, dopo l’espulsione dei Gesuiti del 1860, il Collegio leccese, al pari degli altri, era non più esistente e in tutta la Terra d’Otranto permanevano solo 36 gesuiti senza fissa collocazione. Argento ricostituì l’Istituto, come detto, presso il Palazzo Rossi, e successivamente presso il Palazzo Lubelli di fronte alla Chiesa delle Alcantarine, al quale, con il cresciuto numero dei convittori, venne annesso l’attiguo Palazzo De Marco[25]. Proprio per le mutate esigenze del Collegio, lo stabile in cui esso era allocato si rivelò insufficiente, sicché nel 1884 Padre Argento ebbe a censo dal Comune di Lecce una vasta area fuori dalle mura della città dove erigere un nuovo e più ampio edificio[26]. Nel 1888, dunque, con la posa della prima pietra, iniziarono i lavori e, nonostante le enormi difficoltà economiche incontrate, proseguirono fino al completamento, nel 1896, quando i primi studenti si insediarono nelle nuove classi: era lo stesso anno, come non manca di sottolineare Padre Barrella, della beatificazione di P. Bernardino Realino, alla cui intercessione celeste Barrella attribuisce la realizzazione della nuova struttura[27]. E proprio a Padre Argento si deve, a prezzo di un enorme carico burocratico e grazie ai buoni uffici presso la Santa Sede di Roma, la traslazione dei resti mortali di San Bernardino Realino dalla Chiesa di San Francesco della Scarpa nella chiesetta del nuovo Collegio. Ciò avvenne nel 1896 e insieme ai resti di Padre Realino vennero traslati quelli del Beato P. Onofrio Paradiso[28]. Dopo alcuni Rettori che

si avvicendarono alla guida del Collegio, Argento riprese la direzione nel 1903, quando il Collegio versava in uno stato di crisi, dalla quale egli prontamente lo risollevò. Dopo la sua morte, nel 1906, per volontà dei suoi confratelli, gli venne eretta nel Collegio una lapide, inaugurata in pompa magna dal Vescovo Mons. Trama e dalle autorità cittadine, con grande concorso di amici ed ex studenti e colleghi dell'Argento e con la lettura di un discorso commemorativo da parte del prof. Gianferrante Tanzi[29]. Alcuni anni dopo, nel 1915, per volere dei professori Brizio De Santis, che era stato allievo dell'Argento al Regio Liceo San Giuseppe, e Carmelo Franco, che ne sostennero le spese, venne eretto, nell'atrio dell'istituto, un busto in bronzo, opera pregevolissima dell'esimio scultore Antonio Bortone, posizionato su un piedistallo in pietra di Trani, sul quale si legge: "A Nicodemo Argento Gli alunni e gli ammiratori 1915"[30].

Nel 1908 la scuola venne trasformata in Seminario Interdiocesano divenendo il Primo seminario regionale Pugliese[31]. Così il Collegio Argento venne chiuso per fare spazio al grandioso progetto voluto dal Papa Pio X[32].

Il primo Rettore fu P. Guglielmo Celebrano, cui seguì nel 1909 P. Arturo Donnarumma e nel 1912 P. Luigi Tullo[33]. Nel 1911 il Seminario Regionale Pugliese venne trasformato in Università teologica[34]. Allo scoppio della guerra, nella quale perse la vita, sul Monte San Michele, P. Pietro Giannuzzi, cappellano del Seminario Regionale Pugliese, primo dei cappellani militari morti sul campo[35], l'Istituto venne requisito e divenne Ospedale Contumaciale delle Regia Marina, fino al 1920, quando riprese le sue funzioni[36]. Le attività del collegio nel frattempo si trasferirono a Molfetta[37]. In quegli anni, la terribile epidemia di spagnola, che si diffuse anche a Lecce, in particolare nel 1918, non risparmiò nemmeno il Collegio Argento[38]. Dopo la guerra, le attività dell'Argento ripresero più fiorenti che mai fino a giungere ad un grande successo di iscrizioni nell'anno 1924, importante anche per una fausta ricorrenza per i Gesuiti leccesi.

Infatti, in quell'anno, nell'occasione del cinquantenario dell'Istituto, venne scoperta una lapide dedicata a tutti i caduti in guerra ex alunni del Collegio, come riportato da tutti gli organi di stampa dell'epoca. Purtroppo la targa venne poi rimossa e di essa si è persa ogni traccia. Molto probabilmente anche questa targa era opera dell'illustre scultore Bortone ma, essendo irreperibile, non se ne può trovare conferma. In quella solenne occasione, la salma di Padre Argento, grazie all'opera infaticabile del Rettore Barrella, venne traslata dal Cimitero di Lecce alla Cappella dell'Istituto e fu anche inaugurato il busto del fondatore, opera di Antonio Bortone, e nel locale d'ingresso fu apposta una targa ricordo con il testo di Brizio De Santis, Preside dell'Istituto Tecnico di Lecce e che già era stato allievo dell'Argento presso il Regio Liceo San Giuseppe[39]. La salma del Padre Argento venne tumulata ai piedi dell'altare dove erano custoditi anche i resti di Bernardino Realino, il santo tanto amato e venerato dall'Argento. La cerimonia, presieduta dal Vescovo Mons. Trama, vide una folla immensa di partecipanti, insieme alle autorità cittadine di Lecce e di Monopoli: nella cittadina barese, patria dell'Argento, venne anche collocato un suo ritratto nell'Aula consigliare del Municipio e a lui venne intitolata la stradina dove sorgeva la sua casa natale; nel contempo a Lecce gli fu intitolata una piazza[40]. Nel 1930 il Regio Liceo Argento venne parificato. Nel 1947 un'altra tappa importante fu la canonizzazione del fondatore Padre Realino, con la consegna delle chiavi della città al Santo. L'Istituto venne acquistato dalla Provincia di Lecce che vi realizzò le sedi della Biblioteca Provinciale "Nicola Bernardini" - la cui prima dotazione fu proprio quella proveniente dalla biblioteca dei Gesuiti -, e del Museo Provinciale "Sigismondo Castromediano"[41].

NOTE

[1] È il motto che campeggia tuttora sulle mura dell'ex Collegio Argento, lo stesso che si trova anche nel più importante Collegio Romano. Si veda: I. Morali, *Religioni ac bonis artibus: l'"apostolato scientifico" dei gesuiti in Cina,* in *Pianeta Galileo 2009*, a cura di Alberto Peruzzi, Regione Toscana, Firenze, 2010, pp. 399-415.

[2] Su San Bernardino Realino (1530-1616), esiste una vasta bibliografia. Fra le fonti più antiche: *Menologio di pie memorie di alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù, raccolte dal P. Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia e distribuite per quei giorni dell'anno ne' quali morirono, dall'anno 1538 fino all'anno 1728*, v. III, Venezia, Tip. Nicolò Pezzana, 1730, *passim*; V. Dente, *Un santo educatore e letterato gesuita*, in «La civiltà cattolica», n. LXXXII, 1931, pp. 21-36 e 209-225; G. Germier S.J., *San Bernardino Realino*, Firenze, Libreria editrice Fiorentina 1942, p. 408; P. Tacchi Venturi, M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, v. III, *L'epoca di Giacomo Laínez*, *il governo* (*1556-1565*), Roma, 1964, p. 293. Fra le fonti più recenti, *Defensor Civitatis Modernità di padre Bernardino Realino Magistrato, Gesuita e Santo.* Atti del Convegno Internazionale di Studi a quattrocento anni dalla morte (1616-2016), Lecce, 13-15 ottobre 2016, a cura di Luisa Cosi e Mario Spedicato, Società Storia Patria-Sezione di Lecce, Lecce, Grifo Editore, 2017.

[3] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù nelle Puglie 1574-1767,* a cura dell'Istituto Argento di Lecce, Lecce, Tipografia Salentina, 1941, p. 17.

[4] Sul Collegio di Lecce: F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli descritta da Francesco Schinosi della medesima Compagnia,* parte prima, libro IV, Napoli, Stamperia Michele Luigi Mutio, 1706, pp. 283-291.

[5] G. C. Infantino, *Lecce sacra*, Lecce, Tip. Pietro Micheli, 1634, pp. 217-218.

[6] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù nelle Puglie* cit., p. 23.

[7] Ivi, p. 26.

[8] G. Barrella, *Un grande educatore. Vita aneddotica del P.Nicodemo Argento S.I. 1832-1905 con rapidi cenni sul Collegio da lui fondato in Lecce 1874-1950, pubblicata in occasione del LXXV della fondazione del Collegio stesso*, Lecce, Tip. Scorrano, 1951, p. 70.

[9] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù nelle Puglie* cit., p. 15.

[10] Ivi, p. 24. Sullo Spinola, si vedano: *Vita del P. Carlo Spinola della Compagnia di Giesù morto per la Santa Fede nel Giappone del p. Fabio Ambrosio Spinola dell'istessa Compagnia all'Illustriss. e Reverendiss. Signore, e Padron Colendissimo, Monsignor Prospero Spinola Digniss. Vicelegato di Bologna*, In Roma e in Bologna, per Clemente Ferroni, 1628; D. Frison, *The office of procurator through the letters of Carlo Spinola S.J.*, in «Bulletin of Portuguese - Japanese Studies», vol. 20, giugno, Universidade Nova de Lisboa, Portugal, 2010, pp. 9-70; Idem, *'La piu difficile, e la piu disastrosa via, che mai fino allora niun altro' Carlo Spinola and his attempts to get to the Indias,* in «Revista de Cultura», Instituto Cultural do Governo da Regiao Administrativa Especial de Macau, 44, 2013, pp. 88-109.

[11] Ivi, pp. 67-79.

[12] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù* cit., p. 70.

[13] Ivi, p. 77. Sul Paradiso si veda: S. Bini, *Onofrio Paradiso-Apostolo del Salento*, Salerno, Ed. Arci Postiglione, 2011.

[14] S. Castromediano, *La commissione conservatrice dei Monumenti storici e di Bel-*

le Arti di Terra d'Otranto al Consiglio Provinciale Relazione per gli anni 1874-1875 del Duca Sigismondo Castromediano, Lecce, Tip. Salentina, 1876, pp. 14-16.

[15] G. Barrella, *Un grande educatore* cit., p. 23.

[16] Aa. Vv., *Il gabinetto di fisica del Collegio Argento, I Gesuiti e l'insegnamento scientifico a Lecce. Spunti per una storia,* a cura di Arcangelo Rossi e Livio Ruggiero, Lecce, Edizioni Grifo, 1998, p. 16.

[17] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù* cit., p.109.

[18] G. Barrella, *Un episodio del 1848 a Lecce. La cacciata dei Gesuiti (da Mss.inediti*), Lecce, Tip. Giurdignano, 1923, p. 7.

[19] Ivi, p.13.

[20] N. Bernardini, *Lecce nel 1848: figure, documenti ed episodi della rivoluzione*, Lecce, Tip. Bortone, 1913 p. 499.

[21] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù* cit., p. 111.

[22] S. Castromediano, *La commissione conservatrice dei Monumenti storici e di Belle Arti di Terra d'Otranto* cit., p. 16.

[23] V. De Luca, "*Stringiamoci a coorte siam pronti alla morte l'Italia chiamò". La Prima guerra mondiale nei monumenti e nelle epigrafi di Lecce*, Galatina, Editrice Salentina, 2015, p. 64.

[24] G. Barrella, *Un grande educatore* cit., p. 11.

[25] Ivi, p. 13.

[26] Ivi, p. 14.

[27] Ivi, p. 22.

[28] Ivi, p. 26.

[29] Ivi, p. 69. Il *Discorso letto dal Prof. Cav. Gianferrante Tanzi nella cerimonia dello scoprimento della lapide* viene pubblicato da Giovanni Barrella, in *La figura del P. Nicodemo Argento*, Lecce, Tip. Editrice Salentina Fr.lli Spacciante, 1906, pp. 5-16, in cui è pubblicato anche *25 giugno 1906*, un discorso informale tenuto da Cosimo De Giorgi a mensa: Ivi, pp. 17-20.

[30] Ivi, pp. 69-70.

[31] T. Pellegrino, *Il Primo seminario regionale Pugliese a Lecce*, in «Il popolo del Salento», 18 febbraio 1955, riportato da V. De Luca, *Lecce negli anni della Grande Guerra,* Galatina, Editrice Salentina, 2019, p. 79.

[32] S. Palese, *Ugento - Santa Maria di Leuca*, in *Storia delle Chiese di Puglia*, a cura di S. Palese e L.M. De Palma, Ecumenica Editrice, Bari 2008, p. 356: «Il rinnovamento del clero fu originato pure dalla formazione dei giovani chierici nel nuovo seminario regionale che Pio X aveva voluto a Lecce nel 1908 e affidato ai Gesuiti e trasferito a Molfetta nel 1915».

[33] G. Barrella, *Un grande educatore* cit., p. 76.

[34] Aa. Vv., *Il gabinetto di fisica del Collegio Argento, I Gesuiti e l'insegnamento scientifico a Lecce* cit., p. 11.

[35] G. Barrella, *Un grande educatore* cit., p.76. Sull'esperienza dei cappellani militari, si vedano: F. Lovison, *I cappellani militari nell'Europa in guerra, Relazione al Convegno di giovedì 16 ottobre 2014,* Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Roma, 2014; R. Morozzo Della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldato*, Studium, Roma, 1980. Su Mons. Angelo Bartolomasi, primo Vescovo militare italiano: N. Bartolomasi, *Mons. Angelo Bartolomasi. Vescovo dei soldati d'Italia*, vol. I, *Il Vescovo del Carso e di Trieste liberata*, edito a cura dell'Opera Mons. Bartolomasi, Roma 1966; con specifico riferimento alla partecipazione del clero pugliese e salentino: S. Palese-E. Morciano, *Preti del Novecento nel Mezzogiorno d'Italia. Repertorio biografico del clero della Diocesi di Ugento-S. Maria di Leuca*, Galatina, Congedo, 2013, *passim*; V. Robles, *Vescovi, clero e popolo di Puglia durante la grande guerra,* in *La Chiesa barese e la Prima Guerra Mondiale* (Per la storia della Chiesa di Bari-Bitonto n. 31), a cura di Salvatore Palese, Bari, Edipuglia, 2016, pp. 11-81; E. Morciano, *La "Grande Guerra" nelle carte dell'archivio Storico Diocesano di Ugento*, in «Bollettino Diocesano S. Maria de Finibus Terrae Atti ufficiali e attività pastorali della Diocesi di Ugento - S. M. di Leuca», a cura di Mons. Salvatore Palese, a. LXXXI - n. 2, Luglio-Dicembre 2018, pp. 788-823, in particolare *I cappellani militari,* pp. 791-794.

[36] Si vedano: G. Barrella, *P. Nicodemo Argento S.J. e il suo "Istituto" nel primo cinquantenario dalla fondazione dell'"Istituto Argento" 1874-1924*, Lecce, Tip. Lit. Vincenzo Masciullo, 1924; P. Marti, *Il Collegio Argento*, in «Il Salento. Almanacco illustrato», 1933, e V. De Luca, "*Stringiamoci a coorte siam pronti alla morte l'Italia chiamò"* cit., p. 64.

[37] V. De Luca *Lecce* cit., p. 80.

[38] G. Barrella, *Un grande educatore* cit., p.79.

[39] V. De Luca *Stringiamoci a coorte* cit., pp. 61-64.

[40] G. Barrella, *Un grande educatore* cit., p. 87.

[41] V. De Luca *Stringiamoci a coorte* cit., p. 64.

Sabatino de Ursis S.J., sulla via dei libri, nella Cina dei Ming

di Francesco Frisullo e Paolo Vincenti

Nel 2020 ricorreva il quarto centenario della morte di Sabatino de Ursis (1575-1620), gesuita di origini salentine, "uomo di grande scienza" prima ancora che missionario nella Cina dei Ming. L'anniversario ha spinto la Società di Storia Patria per la Puglia, sezione di Lecce, presieduta dal prof. Mario Spedicato, a dedicare al gesuita salentino il primo volume monografico, dopo l'enorme mole di documenti disponibili sulla sua figura[1].

Sabatino De Ursis [熊 三 拔 Xiong Sanba; Hsiung San-pa; Yu-kang] nasce in provincia di Lecce nel 1575. Il Barrella parla di Ruffano come luogo di nascita e in effetti a Ruffano esiste una piccola strada a lui intitolata, così come a Lecce. Padre Barrella, oltre a dare per certa l'origine ruffanese del Nostro[2], alla nota 4 di pag. 85 dice: «per la patria del De Ursis – che tutti gli scrittori dicono leccese – Cf ND5», ma non specifica quale sia questa documentazione[3]. Anche Giuseppe Ruotolo dà per certa l'origine ruffanese[4], così anche de Bernart, Cazzato, Inguscio[5], e il De Simone[6]. Anche Spagnolo parla di Ruffano[7]. Di Sabatino de Ursis, forse «il più importante missionario gesuita leccese», parla anche Iappelli, che riporta quanto già aveva scritto Barrella, ma non indica Ruffano come luogo di nascita, ma più genericamente Lecce[8]. In effetti, fino ad ora nessun documento permetteva di confermare questa origine. Occorre dire che da una consultazione dei registri dei battezzati della Parrocchia di Torrepaduli (Ruffano) dal 1573 al 1609 non risulta il cognome "de Ursis" o "De Ursis", nemmeno "D'urso" ed equivalenti, mentre dal 1597 ricorre il nome Sabbatino con doppia *b*[9]. Il cognome "de Urso" e varianti compare invece già nel primo registro dei battezzati della chiesa matrice di Ruffano[10]. Oggi possiamo invece far luce sulle origini del padre de Ursis grazie ad una lettera che il 25 gennaio 1605 da Macao Sabatino de Ursis invia a Lecce, il cui destinatario è P. Bernardino Realino, il santo che aveva fondato la comunità dei Gesuiti leccesi nel 1574, un anno prima della nascita di de Ursis[11]. È lo stesso Sabatino che nella missiva riferisce: «Io scrissi l'anno passato che era della terra de Ruffano, dove Haveva mio Padre, un fratello et altri Parenti»[12]. Da questa lettera possiamo anche ricavare alcune informazioni sul tempo precedente all'ingresso nella Compagnia. De Ursis dichiara: «ancorché non la conoschi de vista»[13], il che ci permette di escludere che Sabatino abbia frequentato i gesuiti di Lecce, diversamente dal correligionario, «ch'era mio paesano»[14], Padre Scipione Mogavero (1551/54-1602/1604)[15].

Sugli anni della formazione italiana di de Ursis c'è molta discordanza fra i biografi. Giovanni Barrella, che lo chiama "Sabbatino" e indica per sbaglio come data di nascita il 1572, dice: "lo mosse a domandare l'abito del Loyola l'11 novembre 1598 a 25 anni d'età, entrò nel noviziato della Compagnia in Roma e da questa passò a quella di Napoli il 22 gennaio 1600". In nota, scrive: «Nel libro MS nel noviz[iato] di Roma, 11.11.98 e del Catal[ogo] di Roma 1598 va notato col nome Sabb. de Ursi[16] d'Aleci e Sabb. D'Urso leccese nel libro MS del nov[iziato] di Napoli, 22.1.1600, col nome Sabb. De Ursis leccese (Arch. S.I.) – pensiamo che il vero nome del n[ostro] apost[olo] sia D'Urso raddolcitogli in Napoli, in De Ursis – il nome De Ursis non è salentino. L'incompletezza dei documenti parrocc[hiali] locali lascia tuttavia insoluto il nostro dubbio»[17].

D' Elia non fa riferimento all'ingresso a Napoli e dice: «studiata la filosofia entrò nella Compagnia di Gesù in Roma il 12 novembre 1597»[18]. Ugo Baldini dice: «Alcune fonti lo dicono formato in matematica nel Collegio romano. All'inizio del 1600 era a Benevento, e nel marzo 1602 partì per l'India; perciò poté studiare a Roma solo nel 1600 e nel 1601 (anni privi di cataloghi). De Ursis è uno dei più interessanti matematici gesuiti in Asia. Nato a Lecce nel 1575, divenne gesuita nel 1597 a Napoli, dove studiò; partì da Lisbona nel marzo 1602. Dal 1603 a Macao (destinato in Giappone, poi in Cina); dal 1603 al 1606 studiò teologia a Macao», e cita il *Catalogo* del 1604[19].

Il *Menologio* di Patrignani dice che fu ammesso nella Compagnia nel 1597, fece i suoi studi nel Collegio Romano, ed entrò in Cina nel 1608[20]. Padre Tacchi Venturi scrive: «il più antico catalogo e manoscritto nel quale m'avvenne di ritrovare il suo nome è quello della Domus Professa Beneventana del 1599, nel quale viene ricordato: *aetas: 34 an.*[21] *Vires: Bonae. Tempus Societatis: 12 novembre 1597. Tempus studiorum: Foris studuit filosophiae. Ministeria: docuit grammaticam*». Poi dice che partì per le Indie Orientali nel 1601: «In un catalogo della provincia di Napoli dell'anno 1601, fatto in gennaio 1602, sotto la rubrica: *mandati in altre provincie*, leggo: *nelle Indie: Antonio Albertino, Vincenzo Antoglietta, Sabatino de Ursis, Vincenzo Cafiero.* Nel 1604 era studente di teologia in Macao insieme con dieci altri italiani»[22]. Joseph Dehergne dice: «introduit en Chine la pharmacie européenne et la distillation des essences. Architecte». Inoltre dà l'ingresso a Napoli il 6 novembre 1597. Imbarco da Lisbona, 25 marzo 1602 e arrivo a Macao, 1603; 1606, Nanchang; 1607, Pechino, espulsione da Pechino il 18 marzo 1617 e trasferimento a Cantòn (rif. J-S 161-I, 37)[23]. Il Southwell indica nel 1597 la data di ingresso[24]. Parimenti il Sommervogel[25], Bertuccioli[26] e Baldini[27]. Il Santagata indica il 1598[28] e così anche lo Schutte[29]. A sgomberare il campo da tanti malintesi, il recente saggio di Davor Antonucci che ne indica le fonti

prima nel libro dei novizi della Casa di probazione di Napoli, che dice: «Sabatino de Ursis leccese entrò in Roma nella Comp(agni)a a di 11 di 9bre [15]98 e venne in q(uest)o Nov(itia)to di Napoli a di 22 dì Gennaro 1600»[30]; e poi nel registro dei novizi di Roma, che dice: «Nov(emb)re 1598 Sabbatino de Orsi d'Aleci, d'anni 25 venni a St. And(re)a alli XI No. 1598. Portò seco un cappello di feltro. Ferraiolo di burattino. Sottana di mocaiato. Grupponi di zibellotto. Camisciola di rascia. Calzoni di rascia. Calzette di stame nere. Camiscie due. Fazzoletti 3. scarpini duoi paia. Scuffa una con un sciugatoro piccolo. Scarpe di preggio... Io Sabbatino affermo quanto sopra»[31]. Un'altra importante conferma viene portata da Davor Antonucci con la *Historia Dom. Prob. SS. Andrea di Roma del anno MDLXIIII parte seconda*[32], ovvero la storia della Casa di probazione di S. Andrea al Quirinale di Roma (1565-1625), il cui "codice manoscritto riporta tra i 38 novizi ammessi nel 1598 «Sabbatino d'Urso Leccese a 11 nov. 1598»"[33]. E del resto, la presenza a Napoli viene confermata indirettamente dallo stesso de Ursis nella succitata lettera a Bernardino Realino[34].

Appare così chiaro che Sabatino de Ursis fece il suo ingresso nella Casa di probazione di Sant'Andrea al Quirinale in Roma l'11 novembre del 1598 e successivamente si recò a Napoli.

Ulteriore conferma del suo ingresso a Roma ci viene dalla lettera che Sabatino de Ursis scrive da Macao al Generale della Compagnia Acquaviva il 9 /2/1606: «io sono già de 32 anni, del resto il P. Ludovico Maselli, et il P. Bernardo de Angelis [† 1623], che mi posero nella Comp.a stando nel seminario in Roma daranno relatione di me à V.P.»[35].

Dunque la formazione di de Ursis vede inconfutabilmente come prima tappa Roma e come seconda Napoli. "Ad ulteriore sostegno di questa tesi", scrive Antonucci, "ci sono le parole del provinciale Fabio de Fabii che nel giudizio dato su de Ursis ricorda che «ha finito poco fa il novitiato et fatti i voti»[36]. Poiché il giudizio è in calce ad una richiesta di aiuto di Sabatino del gennaio del 1601, i due anni di noviziato ci riportano al 1598"[37].

Quanto all'ingresso a Roma nel 1598, oltre al già citato libro dei Novizi di Sant'Andrea al Quirinale[38], un'ulteriore conferma della sua permanenza a Roma ci viene da una lettera di Sabatino del 9 febbraio 1606 da Macao, in cui rivolge un saluto a Ludovico Maselli[39] e a Bernardo De Angelis[40], «che mi posero nella Comp[agni]a […] nel seminario di Roma»[41].

Come riporta Prosperi, all'ingresso a Sant'Andrea al Quirinale i candidati ricevevano un questionario di ventidue domande, l'età minima per la richiesta era di quattordici anni e non vi doveva essere alcun impedimento per motivi di salute[42]. Noi sappiamo che de Ursis non godeva di ottima salute, già prima del suo ingresso in Compagnia, come riporta Trigault nel 1621[43]. Risulta dunque strano che egli sia comunque stato ammesso. Al Collegio di Roma, Sabatino ha per maestro anche Fabio de Fabii (1543-1615)[44]. Antonucci riporta una «lettera conservata nel Fondo Gesuitico (FG 733, f. 116r) che, sebbene non sia una lettera destinata al generale della Compagnia, al tempo Claudio Acquaviva (generale dal 1543 al 1615), è indirizzata verosimilmente a Fabio de Fabii»[45], e questa lettera è importante anche perché da una postilla di de Fabii, "«..ha finito poco fa il novitiato et fatti i voti»[46], veniamo a conoscenza che de Ursis pronuncia i voti semplici durante il periodo di permanenza nella Provincia napoletana tra la fine del 1600 e l'inizio del 1601, probabilmente a Benevento o a Salerno"[47]. Da una lettera di Matteo Ricci a questi, Pechino 23 agosto 1608, apprendiamo: «Qua parlo di Lei, anco fra quei che non la conoscono; ma l'anno passato, venne a questa residentia a star meco il P. Sabbatino de Ursis, devotissimo di V. R., e così ne parliamo anco più alla distesa»[48]. Sabatino de Ursis è probabilmente allievo dell'astronomo Christoforo Grienberger (1564-1636)[49]. Studia retorica, filosofia e teologia ma, proprio come era stato per Ricci, le scienze dovevano attirare la sua attenzione. E come Cristoforo Clavio fu un mentore per Ricci, così Griemberger fu per de Ursis fonte di grande ispirazione. De Ursis venne sicuramente rapito dalle osservazioni astronomiche e dovette essere entusiasta nell'utilizzare gli strumenti tecnologici che il Collegio Romano metteva a disposizione, come quadranti, globi, sfere armillari, ecc.

Oltre alla permanenza di Sabatino in una data imprecisata a Benevento citata da Tacchi Venturi[50], dal Catalogo del Collegio di Salerno, riportato da Antonucci, risulta una sua permanenza in quella città[51]. Sono gli anni in cui è presente nel collegio salernitano padre Michele Ruggeri[52], una presenza che non va sottovalutata come determinante nella scelta del missionario de Ursis per l'Oriente.

Tornò poi a Napoli da dove partì poi "per le Indie", nel 1601, come informa il già citato Tacchi Venturi[53].

Dal 1601 de Ursis risulta associato alla provincia lusitana[54]. Da varie relazioni sappiamo che i gesuiti italiani diretti in Portogallo si imbarcavano a Livorno e da qui raggiungevano Genova, quindi, sempre via mare, Marsiglia, per poi proseguire via terra per la Spagna e giungere infine a Lisbona[55].

Non disponiamo delle indipetae di de Ursis, non possiamo escludere che l'invio in missione fosse dovuto ad un ordine superiore, sebbene Sabatino faccia un indiretto riferimento ad esse nella lettera del 9/02/1606 da Macao al Generale Acquaviva: «Domandai a V.P. che me mandasse al Giappone»[56]. Come possiamo notare, la prima scelta di de Ursis non era la Cina ma il Giappone. Antonucci e Russel hanno ricostruito il complesso processo attraverso cui è stata operata l'accettazione della candidatura alle missioni del gesuita ruffanese[57].

Nel 1602 egli frequenta ancora il Collegio di Coimbra, in Portogallo. Ce lo dice lui stesso nella lettera del 20 aprile 1611 che da Pechino invia ad Antonio Mascarenhas, Assistente del Portogallo: «Obbligo grande che ho verso V.R., per amor di carità che mi dimostrò al tempo in cui stavo nel Collegio di Coimbra, nell'attesa di imbarcarmi per l'India»[58]. Seppure breve, molto intensa dovette essere la formazione portoghese per Sabatino de Ursis. Il 25 marzo 1602, egli si imbarca da Lisbona, per raggiungere Macao. Della sua partenza da Lisbona abbiamo una dettagliata descrizione ad opera di un compagno di corso e di traversata, il beato Giovanni Battista Zola (1593-1625), grazie alla cui testimonianza possiamo ricavare molte informazioni anche sul salentino. Nella spedizione del 1602, sulle sei navi della *Carreira da India* erano presenti 60 gesuiti, fra i quali, oltre a Zola e de Ursis, anche Camillo Costanzo (1571-1622)[59]. Lasciata Coimbra il 13 marzo, dopo aver recitato le litanie in una Chiesa dedicata alla Madonna e dopo «gli ultimi abbracciamenti e scambievoli vale»[60], dopo quattro giorni raggiunsero Lisbona, per essere accolti nel Collegio di Sant'Antonio prima della partenza. I missionari, «come si faceva a quel tempo»[61], furono ricevuti dal viceré del Portogallo[62], e l'in-

domani mattina, come riporta Wiki[63], de Ursis s'imbarcò insieme ad altri 11 gesuiti sulla *Nossa Senhora da Bigonha*, un galeone che operava sulla rotta transoceanica[64]; ma la piccola flotta, a causa dei malversi venti, poté prendere il largo solo il 25 marzo, festa dell'Annunciazione: «con grande speranza c'ingolfammo nell'immenso nel tempestoso Oceano», dice Zola[65]. Anche Henrique Leitão, in *The contents and context of Manuel Dias' Tianwenlüe,* indica la nave con cui è partito de Ursis, rifacendosi a Wicky: «Although they both left Lisbon on March 25, 1602, Rubino sailed in the Nossa Senhora da Paz, and Ursis in the Nossa Senhora da Bigonha. Wicki, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer, 1541-1758*»[66].

Dopo sette mesi, il 14 settembre, l'arrivo a Goa. Il 19 dicembre da Goa, informa sempre Zola, «con quasi manifesto miracolo siamo tutti […] arrivati a questo porto»[67]. Nella città di Goa de Ursis si ferma per sette mesi, nel collegio di San Paolo[68]. Riprende poi il mare e, dopo una breva sosta a Malacca, l'arrivo a Macao nell'estate del 1603.

Della sua permanenza Macao, scrive de Ursis a Ludovico Maselli (20/01/1625): «Io me ritrovo in questo Collegio de Macao, quale è un' Collegio dove stanno più di Cinquanta de nostri, fù fondato dal P. Valignano, et lui lo sostenta senza intranta [sic], et senza speranza de haverla per star questa Città in mezzo del mare in una Isola; hà in questo Collegio tutte le classe [193r] Inferiori, un corso de philosophia, et due lettioni de Theologia, et una de casi di conscienza, et è come un seminario de n.ri per stare nell'intrata della China, et Giappone; hò finito quest'anno la Theologia»[69]. Non va sottovalutato il fatto che sulla via delle missioni indiane de Ursis sia stato preceduto dal suo conterraneo, P. Francesco Perez al secolo Scipione / Francesco Mogavero, già menzionato, e ancor prima, sempre proveniente dal Salento, per la precisione da Montesardo, Francesco Riccio (1543-1608), missionario in India[70].

Diamo ora una rapida carrellata delle opere e della sua permanenza in Cina.

Lasciata Macao nel 1606 insieme a Lazzaro Cattaneo, de Ursis fa il suo ingresso in Cina, dove raggiunge nel 1607 Pechino. Dalla Cina, Matteo Ricci, ripetutamente, aveva fatto richiesta dell'invio di padri conoscitori della matematica, ritenendo che, grazie alle conoscenze scientifiche, sarebbe stato possibile arrivare alla conversione al cattolicesimo della nazione sinnica.

De Ursis, a Pechino, lavora con Ricci, insieme al mandarino convertito Xu Guangqi, il "dotto Paolo" o "Paolo Xu" (1562-1633)[71], alla redazione di un atlante occidentale, opera che verrà ultimata e pubblicata nel 1623 dal gesuita Giulio Aleni (1582-1649) dal titolo Geografia dei paesi stranieri alla Cina - Zhifang Waiji. (職方外紀)[72]. Lavora, inoltre, alla traduzione dell'"Euclide" di Cristoforo Clavio. Il secondo volume dell'opera, lasciato incompiuto da Ricci, viene revisionato radicalmente da Xu Guangqi, de Ursis e Diego Pantoja, come il mandarino cinese riporta nella prefazione dell'opera[73]. Il 20 aprile 1611, Sabatino scrive una lettera a P. Antonio Mascerenhas, Assistente del Portogallo e già suo maestro al tempo della breve permanenza al collegio di Coimbra, nella quale riporta le informazioni biografiche su Ricci[74]. Lo scritto verrà pubblicato nel 1910 da Padre Pietro Tacchi Venturi con il titolo P. Matheus Ricci S.J. Relaçao escripta pelo seu companheiro P. Sabatino De Ursis S.J.[75] e rappresenta la fonte principale di Nicola Trigaut (1577-1628) per la sua opera biografica su Matteo Ricci: De Christiana expeditione[76]. De Ursis è stato il primo astronomo gesuita che introdusse la meccanica occidentale in Cina[77]. Nell'autunno 1611 pubblica Chien-p'ing-i-shuo o Jian ping yi shuo [Saggio sulla sfera armillare], con una prefazione scritta da Xu Guangqi[78]. Egli previde l'eclisse solare del 15 dicembre 1610 e ricalcolò le coordinate di Pechino. Per questo, nel 1611, insieme al compagno spagnolo Diego Pantoja (1571-1618) riceve l'incarico dall'imperatore Wanli di collaborare alla riforma del calendario cinese. Nel 1612 detta a Xu Guangqi che la trascrive in cinese, L'idraulica Occidentale / (Trattato sulle pompe idrauliche)" Tai xi shui fa (泰西水), un'opera in 6 volumi su carta di bamboo, che introduce per la prima volta elementi della tecnologia idraulica occidentale in Cina[79]. La fonte a cui fa riferimento de Ursis è il testo di A. Ramelli Le Diverse et artificiose machine del capitano Agostino Ramelli (Parigi, 1588). L' Idraulica verrà inserita - insieme a scritti di Ricci e di altri gesuiti - nel Tianxue chu han (天學初函 La prima raccolta di scienze celesti) compilata nel 1626 da Li Zhizao e ripubblicata nel 1640 in Nongzheng quanshu (農政全書)), poi ristampata a Shanghai nel 1843[80]. Nel 1614 de Ursis scrive il Biao du shuo (表度說) (Saggio sul quadrante geometrico) / De Gnonomica[81], un trattato illustrato di astronomia dove il gesuita dimostra la sfericità della terra; la prefazione è scritta da Xing Mingyu, futuro Ministro della guerra. I tre scritti di Padre Sabatino verranno inseriti nella grande raccolta enciclopedia cinese del Siku Quanshu (La Totalità dei Volumi dei Quattro Magazzini) pubblicata nel 1773 e nelle successive edizioni[82].

Nel febbraio 1616, i Gesuiti vennero banditi dalla Cina, ma prima di essere cacciati da Pechino, de Ursis e Pantoja presentarono all'imperatore il Jujie (具揭), un'apologia del cristianesimo. Dopo una breve permanenza a Canton, lasciarono il paese per rientrare nel 1617 a Macao, dove de Ursis ricopre il ruolo di "Mestre dos livros sinicos que vejo da China", come riporta il catalogo del giugno 1618[83]. Nel 1618, de Ursis scrive il De cognitione Veri Dei apud Litteratos, opera smarrita ma le cui argomentazione saranno riprese nella stesura del Traitè sur quelques points de la religion des chinois di Nicolò Lombardo (1565-1654). Il trattato affronta la questione della traduzione del termine "dio" in cinese, della compatibilità con il cattolicesimo dei riti confuciani tributati ai defunti e in definitiva del rapporto tra Cattolicesimo e Confucianesimo. Le opinioni su tali argomenti erano radicalmente divergenti, anche tra gli stessi gesuiti, tanto da creare una frattura profonda con tutti gli altri ordini religiosi. Il Trattato, secondo quanto riporta Intorcetta, per mano del gesuita Vallat, venne in possesso di Antonio de Santa María Caballero che lo tradusse anche in spagnolo[84]. La copia di cui parla Intorcetta, riferendo la testimonianza dei padri Francesco de Ferrari e Adam Shall, è l'unica salvatasi dalle fiamme ordinate dai due superiori nel 1649: «igne combusti anno 1649»[85]. Come precisa Criveller, si tratta del rapporto di Nicolò Lombardo bocciato dai confratelli nel gennaio 1628 in occasione della conferenza di Hángzhōu, che si presumeva distrutto, secondo la pratica di cancellare, quando vi fossero, le evidenze di disaccordi[86]. Il trattato di Lombardo, pertanto, non verrà pubblicato dalla Compagnia di Gesù ma dal grande filosofo Leibniz, nel 1701[87]. La cosiddetta "Controversia dei Riti Cinesi" interesserà il mondo intellettuale del XVII- XVIII secolo. La posizione ultima assunta dalla Compagnia

è a favore della compatibilità del confucianesimo con il cattolicesimo, ma verrà rigettata dalla dottrina cattolica ufficialmente nel 1742 per essere poi riammessa solo nel 1939[88].

Sabatino de Ursis muore di morbum ignotuma Macao il 3 maggio 1620[89]. Il padre Terentius (Johannes Schreck), già linceo e amico di Galileo, esegue l'autopsia sul corpo di de Ursis e documenta il tutto[90]. Infine, nel luglio 2016, il prof. Antonio Vasconcelos de Saldanha (Università di Macao) ha scoperto, nella Biblioteca Ajuda di Lisbona, un manoscritto di de Ursis, che non è ancora stato pubblicato[91]. Questo testo potrebbe gettare nuova luce su come la scienza occidentale sia stata introdotta in Cina.

Ci fermiamo qui, con l'auspicio che questo modesto contributo abbia potuto destare l'interesse dei dotti lettori sulla figura del missionario salentino.

NOTE

[1] F. Frisullo, P. Vincenti, *L'apostolato scientifico dei gesuiti nella Cina dei Ming. Il missionario salentino Sabatino de Ursis,* Società Storia Patria Puglia, sezione di Lecce, Prefazione di Mario Spedicato, Castiglione, Giorgiani Editore, 2020. Alla figura del gesuita salentino è stato poi dedicato anche un numero della rivista accademica «L'Idomeneo»: *La via dei libri. Sabatino de Ursis [熊 三 拔] e le contaminazioni culturali tra Salento e Cina nei secc. XVI-XVII*, a cura di Francesco Frisullo e Paolo Vincenti, «L'Idomeneo», n.30, 2020, Prefazione di Mario Spedicato, Università del Salento, Lecce, 2020.

[2] G. Barrella, *La Compagnia di Gesù nelle Puglie 1574-1767. 1835-1940*, a cura dell'Istituto Argento, Lecce, Tip. Editrice Salentina, 1941, p. 81.

[3] *Ivi*, p. 85.

[4] G. Ruotolo, *Ugento Leuca Alessano. Cenni storici e attualità*, Siena, Cantagalli, 1952, p. 7. Ma con un evidente refuso lo dice morto a Monaco invece che a Macao.

[5] A. De Bernart, M. Cazzato, E. Inguscio, *Nelle terre di Maria d'Enghien. Torrepaduli e S. Rocco*, Galatina, Congedo, 1995, p. 45.

[6] L. G. De Simone, *Lecce e i suoi monumenti*, v. I, Lecce, Gaetano Campanella, 1874, p. 56. Una fonte molto antica è: N. Toppi, *Biblioteca napoletana et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del regno, delle famiglie, terre, città e religioni, che sono nello stesso regno dalle loro origini per tutto l'anno 1678,* che invece dice "*Sabbatino de Ursis da Lecce*", a p. 274.

[7] G. Spagnolo, *Xion Sanba. Sabatino de Ursis, un gesuita salentino alla corte di Pechino*, in «Il Bardo», a. XX, n. 1, dicembre 2010, p. 4.

[8] F. Iappelli, *Gesuiti a Lecce:1574-1767*, in «Societas», n. 3, Napoli, 1992, p. 112.

[9] Archivio Parrocchiale Parrocchia Maria SS. Immacolata Torrepaduli (Ruffano), *Registro dei Battezzati*, n. 1, 1573.

[10] Un Pomponio de Urso, il 20 ottobre 1570, è citato tra le parti in *Decreta S.R.C. in favorem Vniversitatis Ruffani. Contra baronem dictae terrae, extracta in anno 1596,* Lycii, apud haeredes Petri Michaelis, p. 33.

[11] Arsi, *Jap-Sin,* 14 II, ff. 192rv-193r. Su San Bernardino Realino (1530-1616), esiste una vasta bibliografia. Fra le fonti più antiche: *Menologio di pie memorie di alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù, raccolte dal P. Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia e distribuite per quei giorni dell'anno ne' quali morirono, dall'anno 1538 fino all'anno 1728*, v. III, Venezia, Tip. Nicolò Pezzana, 1730, *passim*; V. Dente, *Un santo educatore e letterato gesuita*, in «La civiltà cattolica», n. LXXXII, 1931, pp. 21-36 e 209-225; G. Germier S.J., *San Bernardino Realino*, Firenze, Libreria editrice Fiorentina 1942, p. 408; P. Tacchi Venturi, M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, v. III, *L'epoca di Giacomo Laínez, il governo* (*1556-1565*), Roma, 1964, p. 293. Fra le fonti più recenti, *Defensor Civitatis Modernità di padre Bernardino Realino Magistrato, Gesuita e Santo.* Atti del Convegno Internazionale di Studi a quattrocento anni dalla morte (1616-2016), Lecce, 13-15 ottobre 2016, a cura di Luisa Cosi e Mario Spedicato, Società Storia Patria-Sezione di Lecce, Lecce, Grifo Editore, 2017.

[12] Arsi, *Jap-Sin,* 14 II, f. 193*v.*

[13] Arsi, *Jap-Sin,* 14 II, f. 192*r.*

[14] Ibidem. La trascrizione della lettera in A. di Napoli, *Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605-1610)*, in *La via dei libri. Sabatino de Ursis [熊 三 拔] e le contaminazioni culturali tra Salento e Cina nei secc. XVI-XVII*, a cura di Francesco Frisullo e Paolo Vincenti, «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 13.

[15] Su Francesco Mogavero si vedano: P. Vincenti, *Scipione Mogavero da Ruffano: un gesuita nell'Impero del Sol Levante,* in «Rassegna storica del Mezzogiorno», Società Storica di Terra d'Otranto, Lecce, n. 3, Alezio, Cmyk, 2019, pp. 61-88; F. Frisullo, P. Vincenti, *Ragguagli"dello stato del Giappone e della China": testimonianze dei missionari gesuiti salentini Francesco Perez Mogavero e Sabatino de Ursis*, in *La via dei libri. Sabatino de Ursis [熊 三 拔] e le contaminazioni culturali tra Salento e Cina nei secc. XVI-XVII*, a cura di Francesco Frisullo e Paolo Vincenti, «L'Idomeneo», n.30, cit., pp. 93-122; S. Palese, *Una famiglia amica e devota di San Bernardino Realino: i Grassi di Ruffano*, in *La Compagnia della Storia. Omaggio a Mario Spedicato,* tomo I, *Istituzioni ecclesiastiche e poteri tra centri e periferie dell'Europa mediterranea*, a cura di Francesco Dandolo, Alberto Marcos Martín, Gaetano Sabatini, Società Storia Patria Puglia, Sezione di Lecce, Lecce, Grifo Editore, 2019, pp. 151-160.

[16] Invece a noi risulta che il nome, riportato per intero, sia Sabbatino de Orsi.

[17] G. Barrella, *I Gesuiti nel Salento. Appunti di storia religiosa da documenti editi ed inediti pubblicati in occasione del III Centenario dalla morte del B. Bernardino Realino apostolo e compatrono di Lecce (1616-1916)*, parte I, Lecce, Tipografia Giurdignano, 1918, pp. 71-72. Il Barrella lamenta il fatto che gli storici locali non si siano interessati di lui. Nelle tavole del libro, viene riportata un'immagine erroneamente attribuita a Sabatino, che in realtà dovrebbe essere quella di Matteo Ricci. Il documento citato da Barrella è: Arsi, *Neap. 178*, 32v.

[18] P. M. D'Elia, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina scritta* da *Matteo Ricci S.I. nuovamente edita* e *ampiamente commentata col sussidio di molte fonti inedite* e *delle fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia S.I.*, parte II, libri IV-V, *Da Nancian a Pechino (1597-1610-1611),* Roma, La Libreria dello Stato, 1949, p. 387, nota 3.

[19] U. Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII),* Padova, Cleup Editrice, 2000, p. 94, alla nota 98.

[20] *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal Padre Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia e distribuite per quei giorni dell'anno, ne' quali morirono. Dall'anno 1538. Fino al 1728. Tomo I, che contiene gennajo febbrajo, e marzo*, Venezia, Niccolò Pezzana, 1730, pp. 51-52. Un'altra fonte sul Nostro è: L. Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine*, Xangai, 1932-1934, *passim*, che gli dedica una scheda alle pp. 103-105 e indica sempre nel 1597 la data del suo ingresso in Compagnia. Ancora, fra le fonti a stampa, citiamo: *Historica narratio, De initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chinenses, ac praesertim in regia Pequinensi, ex litteris R.P. Joannis Adami Schall ex eadem Societate, Supremi ac Regi Mathematum Tribunalis Ibidem Praesidis. Collecta Viennae Austriae anno 1665*, p. 5; F. Buonanni, *Ordinum religiosorum in ecclesia militanti catalogus eorumque indumenta in iconibus expressa, & oblata Clementi 11. pont. max. a p. Philippo Bonanni Societatis Jesu. Pars prima ...tertia!* Romae: typis Georgii Plachi, caelaturam profintensis, & characterum fusoriam, apud S. Marcum, 1722, p. 134.

[21] Si tratta di un errore di calcolo, perché nel 1599 de Ursis aveva 24 anni, essendo nato nel 1575, come tutte le fonti concordemente affermano.

[22] *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.,* a cura di Pietro Tacchi Venturi, Macerata, Tipografia F. Giorgetti, 1913, vol. II, p. 58.

[23] J. Dehergne S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1542 à 1800*, Biblioteca I.H.S.I., v. n. 37, Roma, 1973, p. 75.

[24] N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu, opus inchoatum a R.P. Petro Ribadeneira anno salutis 1602; continuatum a R.P. Philippo Alegambe usque ad annum 1642; recognitum, & productum ad annum Iubilaei MDCLXXV, a Nathanaele Sotuello S.J.*, Romae: ex typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676, p. 731.

[25] *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus Premiere Partie: Bibliographie par les Peres Augustin et Alojs De Backer Seconde Partie: Histoire par le Pere Auguste Carayon Nouvelle Èdition Par Carlos Sommervogel, SJ, Strasbourgeois, pubbliée par la Province de Belgique Bibliographie Tome VIII Thor –Zype Supplèment Aage-Casaletti, Bruxelles* – Paris, 1898 (ristampa anastatica del 1960), vol. 8, col. 351.

[26] *Sabatino De Ursis*, a cura di Giuliano Bertuccioli, in *Dizionario biografico degli Italiani,* Roma, Treccani, 1991, p. 498.

[27] U. Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù: secoli XVI - XVIII*, cit., p. 94.

[28] S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli, descritta dal P. Saverio Santagata della medesima Compagnia dedicata a sua Eminenza Il Signor Cardinale Antonino Sersale, Arcivescovo di Napoli,* Parte Terza, Napoli, Stamperia Vincenzo Mazzola, 1757, p. 178.

[29] J. F. Schutte, *Monumenta Missionum Societatis Iesu*, v. XXXIV, *Missiones Orientales, Monumenta Historica Japoniae I, Textus Catalogorum Japoniae 1549-1654,* Roma, 1975, p. 1316.

[30] Arsi, *Neap.* 178, f. 32v. cit. in D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., pp. 11-40.

[31] Registro dei novizi di Sant'Andrea al Quirinale (Codex Novitiorum), Arsi, Rom. 172, f. 28v., Ivi, p. 18.

[32] Arsi, Historia Dom. Prob. SS. Andrea di Roma del anno MDLXIIII parte seconda, f. 77v.

[33] D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 18.

[34] Arsi, *Jap-Sin,* 14 II, ff. 192rv-193r.

[35] Arsi, *Jap-Sin*, 14 II, f. 235v. La trascrizione della lettera in A. di Napoli, *Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605-1610)*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 142.

[36] Arsi, Fondo Gesuitico 733, f. 116r,

[37] D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 23.

[38] Arsi, *Libro dei Novizi Sant'Andrea al Quirinale, Ingressus noviziorum,* 172, f. 28v. Sabatino è il n. 168.

[39] Ai tempi dell'ingresso a Roma, il casertano Ludovico Maselli (1539-1604), destinatario di una delle due lettere che de Ursis scrive da Macao il 25 gennaio 1605 (*Jap- Sin* 14, II, f. 190rv), ricopre il ruolo di Assistente d'Italia; in precedenza era stato provinciale a Napoli, nel 1581 Rettore del Collegio Romano. Su di lui si vedano almeno: *Napoli l'Europa e la Compagnia di Gesù. Nella «cronica» di Giovan Francesco Araldo,* a cura di Francesco Divenuto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane,1998, p. 32; L. Testa, *Fondazione e primo sviluppo del Seminario Romano (1565-1608),* Roma, Editrice Università Gregoriana, 2002, p. 76, nota 149; F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli descritta da Francesco Schinosi della medesima Compagnia*, Parte Prima, libro Quarto, Napoli, Stamperia Michele Luigi Mutio, 1706, pp. 118-119.

[40] Bernardo de Angelis (1561- 1623), anch'egli salentino, al secolo Cesare, fu Rettore del seminario romano dal settembre 1596 al dicembre 1599, quando venne nominato Segretario Generale della Compagnia fino alla morte di Acquaviva nel 1615. Su di lui, si vedano: L. Testa, *Fondazione e primo sviluppo del Seminario Romano* cit., p. 79; *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal Padre Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia e distribuite per quei giorni dell'anno, ne' quali morirono. Dall'anno 1538. Fino al 1728. Tomo III, che contiene luglio agosto e settembre*, Venezia, Niccolò Pezzana, 1730, pp. 225- 226; F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Gesù*, cit., Parte Prima, Libro secondo, p. 199 ss, e *Ivi,* Parte Prima, Libro Quinto, pp. 419-427.

[41] Arsi, *Jap-Sin*, 14 II, f. 235r.

[42] A. Prosperi, *La vocazione: storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016, p. 33.

[43] *Relatione delle cose piu notabili scritte ne gli anni 1619, 1620 & 1621. dalla Cina al molto Rev. in Christo P. Mutio Vitelleschi Preposito Generale della Compagnia di Giesu*, Roma, Zanetti, 1624, p. 241.

[44] D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 19.

[45] Ivi, p. 22.

[46] Arsi, Fondo Gesuitico 733, f. 116r.

[47] D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 30.

[48] M. Ricci, *Lettere (1580-1609),* Edizione realizzata sotto la direzione di Piero Corradini a cura di Francesco D'Arelli, Prefazione di Filippo Mignini, Con un saggio di Sergio Bozzola, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 499-504. Inoltre, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina scritta* da *Matteo Ricci S.I. nuovamente edita* e *ampiamente commentata col sussidio di molte fonti inedite* e *delle fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia S.I.*, parte II, libri IV-V, *Da Nancian a Pechino (1597-1610-1611),* Roma, La Libreria dello Stato, 1949, p. 387. Sul Collegio Romano, si vedano: R.G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, in «Analecta Gregoriana», v. LXVI, Roma, 1954, pp. 222 ss.; B. Vetere, A. Ippoliti, *Il Collegio Romano: storia della costruzione*, Roma, Cangemi, 2003.

[49] Su Christoforo Grienberger si vedano, tra gli altri: *Voce,* a cura di T. Mulcrone, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús (4 volúmenes) biográfico-temático*, a cura di Charles E.O'Neill e Joaquín María Domínguez, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Insititutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 2001, p. 3778 (del pdf); R.G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, cit., p. 344; M. J. Gorman, *Mathematics and Modesty in the Society of Jesus: The Problems of Christoph Grienberger*, in M. Feingold, *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*, Springer-Science-Business Media, B.V., 2003, pp. 1-120; Idem, *The Grounds for Conflict:- Grienberger, Grassi, Galileo, and Posterity*, in Idem, *The New Science and Jesuit Science*, cit., pp. 121-157.

[50] *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.,* a cura di Pietro Tacchi Venturi, Macerata, Tipografia F. Giorgetti, 1913, vol. II, p. 58. È citata anche da Antonucci, che riporta il catalogo breve sotto la Casa di probazione di Benevento in cui è scritto: "Il numero de novitii scolari che sono stati ricevuti dall'anno 1599 per tutto l'anno 1600 è di 17. Il numero de Coad(iuto) ri dal med(esi)mo anno è di 10. Vennero dalla Prov(inci)a di Roma Giov. Batta Renzo, Sabbatino d'Orsi": Arsi, *Neap. 80*, f. 177r., in D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 28.

[51] Arsi, *Neap. 80*, f. 176r, in D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 29.

[52] Anche su Michele Ruggieri (1543-1607) esiste una vastissima bibliografia. Per l'edizione integrale delle opere di Confucio di Ruggieri si vedano in italiano: *Confucio La morale della Cina. Ovvero il Grande Studio, l'invariabile Mezzo e parte dei Dialoghi tradotti nel 1590 dal gesuita Michele Ruggieri per sua Maestà Filippo II*, a cura di Eugenio Lo Sardo, Roma, De Luca Editori d'Arte, 2017, e in spagnolo, ma con ampio apparato critico, testo cinese e manoscritto originale: T. Meynard, R. Villasante Meso, *La filosofía moral de Confucio, por Michele Ruggieri, S.J., La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*. Bilbao, Mensajero, Ediciones, 2018.

[53] Arsi, *Neap. 80*, f. 181r, in *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.,* a cura di Pietro Tacchi Venturi, cit., vol. II, p. 58, riportato anche da D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 29.

[54] "*Lusitania* 39, *1601,* f. 36r" Catalogo della provincia portoghese, citato da L. Brockey, *Largos caminhos e vastos mares Jesuit Missionaries and the journey to China in the sixteenth and seventeenth centuries,* in «Bulletin of Portuguese-Japanese Studies», n. 1, dicembre 2000, Università Nova de Lisboa, Lisbona, 2000, p. 49, nota 12.

[55] F. Guida, *Adriano Formoso da Sancesario di Lecce 1601-649 Un gesuita salentino nelle Missioni del Sudamerica,* Società di Storia Patria Puglia, Sezione di Lecce, Lecce, Maffei Editore, 2015, p. 43.

[56] Arsi, *Jap-Sin*, 14 II, f. 234v.

[57] D. Antonucci, *Prolegomeni alla biografia di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., pp. 21-40; C. Russell, *Japan, India, or China? The Uncertain Steps of Sabatino de Ursis Mission to Asia,* in «L'Idomeneo», n.30, cit., pp. 41-58.

[58] Questa lettera è stata pubblicata per la prima volta da Tacchi Venturi: P. Matheus Ricci S.J., *Relacao escripta pelo seu companheiro P. Sabatino De Ursis S.J. publicacao commemorativa do Terceiro Centenario da sua morte (II de maio de 1910) mandada fazer pela Missao Portoguesa de Macau,* Roma, Tipografia Enrico Voghera, 1910.

[59] S. De Fiores, *Il Beato Camillo Costanzo di Bovalino. Con 17 lettere inedite dal Giappone alla Cina*, Milano, Jaca Book, 2000, p. 36.

[60] A. Fappani, M. Colpo, *Da Brescia a Nagasaki. Il beato Giovanni Battista Zola, Martire (1575-1626),* Brescia, Edizioni del Moretto, 1982, p. 60.

[61] P. Matheus Ricci S.J., *Relacao escripta pelo seu companheiro P. Sabatino De Ursis*, cit., p. 13.

[62] A. Fappani, M. Colpo, *Da Brescia a Nagasaki*, cit., pp. 60-61.

[63] J. Wicki, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer:1541–1758,* Münster Aschendorff, 1967, pp. 283-284, e come riferisce una fonte settecentesca: *Synopsis Annalium Societas Jesu in Lusitania ab Anno 1540 usque ad Annum 1725. Authore R.P. Antonio Franco Societatis ejusdem Sacerdote, Augustae, Martini, Joannis Veith Heredum*, 1726 (senza numerazione), in cui Sabatino è chiamato "Fabianus de Ursis Ital 1602".

[64] B. Gomes de Brito, *História Trágic-*

o-Marítima compilada por Bernardo Gomes de Brito, Tomo II, Lisbona, 1736, p. 442.

[65] A. Fappani, M. Colpo, *Da Brescia a Nagasaki*, cit., p. 61.

[66] Henrique Leitão, *The contents and context of Manuel Dias' Tianwenlüe*, in *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773),* a cura di Luís Saraiva e Catherine Jami, Singapore, Hackensack, NJ, World Scientific, 2008, p.108, nota 29. Così anche U. Baldini, *The Jesuit College in Macao as a meeting point of the european, chinese and japanese mathematical traditions. Some remarks on the present state of research, mainly concerning sources (16th-17th centuries),* in *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science*, cit., pp. 33-80. Sulla formazione dei gesuiti, si veda anche: U. Baldini- B. Fernandes, *As Assistências ibéricas da Companhia de Jesus e a actividade científica nas missões asiáticas (1578-1640). Alguns aspectos culturais e institucionai,* in «Revista Portuguesa de Filosofia», t. 54, fasc. 2, *Os Jesuítas e a Ciência (Sécs. XVI-XVIII): Assinalando o 4° centenário do nascimento de Giovanni Battista Riccioli, S.J. (1598-1671)*, apr.-jun.1998, pp. 195-246.

[67] A. Fappani, M. Colpo, *Da Brescia a Nagasaki*, cit., p. 62.

[68] Ivi, p. 67.

[69] Arsi, *Jap.Sin.* 14 II, ff. 192r-193v. Trascizione della lettera in A. di Napoli, *Con grande fervore de convertire il mondo tutto. Sabatino de Ursis e gli inizi della missione cinese (1605-1610)*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p.135.

[70] F. Frisullo, P. Vincenti, *Ragguagli "dello stato del Giappone e della China": testimonianze dei missionari gesuiti salentini Francesco Perez Mogavero e Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., p. 97.

[71] Per un'analisi complessiva della figura e dell'operato di Xu si rinvia a: G. Rosignoli, *Vite e virtù di D. Paolo Siu Colao della Cina e di D. Candida Hiu Gran dama cinese, raccolte da Carlo Rosignoli della Compagnia di Gesù dedicate a gl'illustrissimi signori il Signor D. Pietro Isimbradi Questore del Magistrato Straordin., e del Cons. segreto di S.M.C., e la Signora D. Silvia Cibo Isimbardi Marchesi della Pieve del Cairo, Gallia, Isola di S. Antonio, e di Santa Giulietta,* Milano, Giuseppe Malatesta, 1700 (de Ursis è citato a p. 39); *Statecraft and Intellectual Renewal in the Late Ming: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, a cura di Catherine Jami, Peter Engelfriet, Gregory Blue, Leiden, Brill, 2001, specificamente, in questo volume: A. Dudink, *The image of XU Guangqi as author of christian texts (a bibliographical appraisal),* a p. 100 cita l'*Idraulica* e Sabatino de Ursis; E. Giunipero, *Xu Guangqi e gli studi celesti. Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, Milano, Guerini e Associati, 2020; *Un cristiano alla corte dei Ming. Xu Guangqi e il dialogo interculturale tra Cina e Occidente*, a cura di Elisa Giunipero, Milano, Guerini e Associati, 2013.

[72] G. Aleni, *Geografia dei paesi stranieri alla Cina*, "*Zhifang Waiji*", Introduzione, traduzione e note di Paolo De Troia, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2009.

[73] P. M. D'Elia, *Presentazione della prima traduzione cinese di Euclide,* in «Monumenta Serica», v. 15, n. 1, 1956, p. 162, nota 2.

[74] Arsi, *Jap. Sin*, 113, ff. 121-146v.

[75] P. Matheus Ricci S.J., *Relacao escripta pelo seu companheiro P. Sabatino De Ursis S.J.* cit., p. 75. Nel *Proemio* di Valerio Aleixo Cordeiro, a p. 6, si dice che Sabatino entra nella Compagnia nel 1597 a 22 anni. Una traduzione della *Relacao* si deve a Ricciardolo: Sabatino De Ursis S.J., *Relazione della morte del p. Matteo Ricci: uno dei primi padri della Compagnia di Gesù che entrarono nel Regno della Cina con alcune cose riguardanti la sua vita,* prefazione, traduzione dal portoghese, commento e note di Gaetano Ricciardolo, tesi di dottorato, Roma, 2000.

[76] *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu. Ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis, Libri V: Ad S.D.N. Paulum V. In Quibus Sinensis Regni mores, leges, atque instituta, & novae illius Ecclesiae difficillima primordia accurate & summa fide describuntur auctore P. Nicolao Trigautio, Belga, ex eadem Societate,* Augsburg, 1615. Si veda L. Fezzi, *Osservazioni sul De Christiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu di Nicolas Trigault,* in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Firenze, Olski, 1999, pp. 541-566;

[77] C. Von Collani, *Biography of Sabatino de Ursis S.J, China missionary,* http: encyclopedia.stochastikon.com

[78] 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, p. 369. Si veda anche G. Truffa, *de Ursis, Sabatino*, in *Biographical Encyclopedia of Astronomers,* Springer Science+Business Media, LLC., 2014, pp. 570-571.

[79] P. Couplet, *Catalogus Patrum Societatis Jesu*, cit., pp. 12-13. M. Cigola, Y. Fang, *Preliminary study of the work of Xu Guangqi in the technical knowledge in 17th century: from the perspective of drawing and representation,* in *IFToMM Workshop on History of Mechanism and Machine Science May 26-28 2015, St. Petersburg, Russia,* p. 3; https://www.academia.edu/12604535/Prelimnary_study_of_the_work_of_Xu_Guangqi_in_the_technical_knowledge_in_17th_century_from_ the_perspective_of_drawing and_representation. La monumentale opera è conservata in *Arsi, Jap. Sin II, 61,* e la copia della Biblioteca Nazionale di Pechino, editata dal dotto Leone, Li Zhizao (1565-1630), porta la prefazione del Censore Cao Zibian (1558-1634) .

[80] *Sabatino De Ursis*, a cura di Giuliano Bertuccioli, in *Dizionario biografico degli Italiani,* cit., p. 499. Z. Baichun, M. Tian, *Wang Zheng (1571–1644),* in *Distinguished Figures in Mechanism and Machine Science Their Contributions and Legacies*, part 2, a cura di Marco Ceccarelli, Springer Science e Business Media B.V., 2010, pp. 247-260. A p. 254, il libro riporta che l'opera fu pubblicata fra il 1781 e il 1782. Sull'*Idraulica* si rinvia a:S. Kink, *Justifying Collaboration between Chinese Literati an 'Subjects from Afar':The Paratexts of the Taixi shuifa* 泰西水法 *(Hydromethods of the Great West; 1612)* in «L'Idomeneo», n.30, cit., pp. 173-208; H. U. Vogel, S. Kink, C. Jin, *Sabatino de Ursis' Preface to the Taixi shuifa* 泰西水法 *(Hydromethods of the Great West; 1612): The 'Basic Discourse on Hydromethods'(Shuifa benlun* 水法本論*),* Ivi, pp. 209-218; M. Cigola, *Sabatino de Ursis e la diffusione della cultura meccanica europea nella Cina del XVII secolo*, Ivi, pp. 219-226.

[81] A. Chan, *Chinese Books and Documents*, cit., p. 368.

[82] Theobald Ulrich, Voce *Siku quanshu* 四庫全書; in *The Complete Books of the Four Storehouses*, in China Knowledge.de An Encyclopaedia on Chinese History, Literature and Art http://www.chinaknowledge.de/Literature/Science/sikuquanshu.html

[83] F. Schutte, *Monumenta Historica Japoniae I, Textus Catalogorum Japoniae,* cit., p. 782.

[84] *R.P. Prosperi Intorcetta Societatis Jesu. Testimonium de cultu sinensi, datum anno 1668,* Parigi, 1700, p. 227.

[85] Ivi, p. 226. Su *Intorcetta Prospero Intorcetta S.J. : un siculus platiensis nella Cina del 17. secolo* / a cura di Antonino Lo Nardo, Vanessa Vittoria Giunta, Giuseppe Portogallo. – Piazza Armerina : Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta, 2018.

[86] G. Criveller, *La controversia dei riti cinesi storia di una lunga incomprensione*, in «I quaderni del museo», n. 23, 2012, p. 12.

[87] Per una dettagliata analisi della questione del ruolo svolto da de Ursis in merito a tale questione si rinvia a F. Frisullo, P. Vincenti, *L'apostolato scientifico dei gesuiti nella Cina dei Ming. Il missionario salentino Sabatino de Ursis,* cit., pp. 188-207; e più specificamente a F. Frisullo - P.Vincenti, *"Andiamo errati, andiamo errati". Sabatino de Ursis e la questione dei riti cinesi nel nome di Dio (1610-1639),* in *Pagine d'oro e d'argento Studi in ricordo di Sergio Torsello,* a cura di Manuel De Carli e Paolo Vincenti, Società Storia Patria Sezione Lecce, Calimera, Kurumuny Edizioni, 2020, pp. 180-198. E Thierry Meynard e Daniel Canaris *A Brief Response On The Controversies Over Shangdi, Tianshen* And *Linghun Palgrave Macmillan 2021* La prefazione è pubblicata in Thierry Meynard e Daniel Canaris *Una breve risposta alle controversie su Shangdi, Tianshen e Linghun, a cura di Niccolò Longobardo (1565-1654)* (traduttore Antonino Lo Nardo) In *Intorcettiana* Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta Piazza Armerina anno II N.4 2020 pp 30-33

[88] G. Criveller, *La controversia dei riti cinesi storia di una lunga incomprensione*, cit., pp. 5-39.

[89] *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, cit., esattamente alla p.731, Sottwell sulla morte dice: «Gravissimos dolores e diu morbum ignotum sustinuit», e successivamente: «Macai anno salutis 1620 aetatis suae 46. E ab emissa votorum 4. professione Macai tertio. Scripsit»; a p. 946 riporta: "*Index materiarum*", e Sabatino, scritto "Sabbatinus de Ursis", è nella sezione "*Linguae peregrinae*".

[90] Si rimanda a F. Frisullo, P. Vincenti, *L'apostolato scientifico dei gesuiti nella Cina dei Ming* cit., pp. 208-217.

[91] Oggetto di un primo e approfondito studio è lo scritto *Xiangshu lun (Discorso su forma e numero)*, inedito, attribuito a de Ursis e conservato in ARSI: P. De Troia -S. Zanin, *Considerazioni preliminari sull'opera Xiangshu lun di Sabatino de Ursis*, in «L'Idomeneo», n.30, cit., pp. 267-282.

Esercizi spirituali nella via ordinaria (E.V.O.) per cercare e trovare Dio nel quotidiano

di Angela Caruso

Un bellissimo libro di molti anni fa di Joseph Thomas porta un titolo particolarmente suggestivo e quanto mai vero: *Il segreto dei gesuiti. Gli Esercizi spirituali*[1]. È un titolo che sembra evocare un mistero, qualcosa di occulto, nascosto, in verità, la precisazione relativa agli Esercizi Spirituali svela un mistero che mistero non è, ma indica un tesoro, anzi, il dono spirituale più grande fatto alla Chiesa e agli uomini tutti da un basco appartenente alla piccola nobiltà del XVI secolo: sant'Ignazio di Loyola.

Gli *Esercizi spirituali* ignaziani costituiscono lo strumento specifico dei Gesuiti che vagliano la vocazione dei loro novizi alla luce, appunto, del discernimento e dell'elezione, punti fondamentali del percorso delineato da sant'Ignazio. Precisiamo, però, che non è esclusivo dei Gesuiti, ma una ricchezza a vantaggio di tutta la Chiesa: religiosi, presbiteri e laici, per verificare ed approfondire la propria vocazione e fede. Leggiamo nel *Direttorio per gli Esercizi spirituali del nostro santo padre Ignazio*:

> "… proprio questa opinione deve essere sradicata dalla mente, che cioè gli *Esercizi* siano solo per i Religiosi o per quelli che vogliono entrare in Religione. Infatti tutti e non solo i Religiosi, ma anche i secolari, per i continui pericoli in cui vivono, hanno bisogno della grazia di Dio. Perciò anche costoro devono cercare quegli aiuti che meglio li dispongono a ricevere questa grazia"[2].

Qualche precisazione storica

Gli *Esercizi* nascono dall'esperienza personale di Ignazio, il quale già a Manresa aveva annotato tutti i "movimenti degli spiriti", sui quali aveva riflettuto durante la sua convalescenza a Loyola, e le varie dinamiche spirituali che lo agitavano e che continuerà a notare e ad annotare.

Nell'*Autobiografia*[3], il primo riferimento agli *Esercizi* lo troviamo al n. 57, prima, e successivamente al n. 60. Ignazio si trova ad Alcalà de Henares per intraprendere gli studi di filosofia e, lasciata la città, si reca a Salamanca, dove viene arrestato per la seconda volta, a causa del suo apostolato spirituale. Al n. 67 del racconto leggiamo che Ignazio consegna al baccelliere Frías "tutti i suoi scritti, cioè gli Esercizi, perché li facesse leggere". Dopo 22 giorni di carcere Ignazio e i suoi compagni vengono rilasciati perché "non era stato trovato alcun errore nel loro comportamento e nelle loro idee", ma si faceva loro obbligo di studiare per quattro anni.

Ignazio non accetta la sentenza, perché, "senza condannarlo in alcuna cosa, di fatto gli si chiudeva la bocca, impedendogli di fare del bene al prossimo in quello che poteva […] ed egli cominciò a raccomandare a Dio e a considerare quello che doveva fare" (n. 70). In realtà, pur non accettando la sentenza, si rende conto che doveva perfezionare gli studi e studiare teologia, proprio per non compromettere il suo apostolato spirituale. Per questo si trasferisce a Parigi, dove darà ancora gli esercizi a tre persone (n. 77). Purtroppo, successivamente, anche se avrà compiuto gli studi, i problemi processuali non termineranno e pure a Roma dovrà difendere ancora dai detrattori i suoi *Esercizi spirituali,* che saranno approvati nel 1548 da papa Paolo III.

Alcune "Annotazioni" degli Esercizi

Il libretto degli esercizi possiamo considerarlo un manuale di consigli spirituali per mettere ordine nella propria vita interiore ed approfondire il cammino di fede, seguendo un percorso strutturato in "Quattro Settimane", precedute da un "Principio e fondamento" e completato da diverse "Annotazioni", "Addizioni" e "Regole".

Per favorire la ricerca ed orientare il cammino, il libretto è stato suddiviso in 370 numeri, articolati in diversi punti[4].

La suddivisione in quattro settimane ha generato una modalità di svolgimento che occupa un intero mese, per questo motivo si parla anche di "mese ignaziano", per indicare il percorso della durata, appunto, di un mese.

Nella prima *Annotazione* sant'Ignazio definisce che "con il termine di esercizi spirituali si intende ogni forma di esame di coscienza, di meditazione, di contemplazione, di preghiera vocale e mentale, e di altre attività spirituali, come si dirà più avanti. Infatti, come il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutte le affezioni disordinate e, dopo averle eliminate, a cercare e trovare la volontà di Dio nell'organizzazione della propria vita in ordine alla salvezza dell'anima".

Al n. 21 del libretto egli indica il fine degli Esercizi che è quello di "vincere sé stesso e mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna propensione che sia disordinata", tutto alla luce della volontà del Signore da cercare e trovare con l'aiuto del discernimento degli spiriti. Sono tutte precisazioni impegnative che danno immediatamente chiarezza all'esercitante del percorso da fare e dello scopo: sa che deve imparare a pregare, a meditare e a contemplare, a fare l'esame di coscienza e ad esercitarsi per raggiunge-

re il fine: mettere ordine nella sua vita, incontrare la volontà del Signore, imparare a discernere gli spiriti.

Diverse modalità di dare gli Esercizi

Nelle *Annotazioni*, premesse agli Esercizi veri e propri e che sono delle "istruzioni" date alla guida e all'esercitante, sant'Ignazio fa riferimento a tre modalità diverse di dare gli Esercizi in relazione ai destinatari. Sono le *Annotazioni* 18, 19 e 20.

Nella prima *Annotazione* (la n. 18) Ignazio dice che gli esercizi "si devono adattare alle condizioni degli esercitanti, ossia alla loro età, cultura o intelligenza. Perciò, se uno è semplice o debole di salute, non gli si deve proporre quello che non può facilmente sostenere e da cui non può ricavare vantaggio; ma a ciascuno si deve dare secondo la disponibilità che dimostra, perché possa ricavarne maggior aiuto e vantaggio". Si propongano quindi soltanto degli esercizi basilari quali alcuni esami di coscienza, il modo di pregare e di confessarsi e non proporre "altri esercizi che non siano della prima settimana".

Questa annotazione viene comunemente indicata come quella in cui Ignazio propone gli esercizi cosiddetti "leggeri", che possono fare tutti coloro che, per età, cultura o intelligenza, debolezza di salute, non si trovano nelle condizioni di fare gli esercizi integralmente.

La diciannovesima *Annotazione* suggerisce che "chi è impegnato in mansioni pubbliche o in occupazioni importanti, ed è persona di cultura o di ingegno, può dedicare un'ora e mezzo agli esercizi" può intraprendere sicuramente il cammino del mese intero. Ciò significa che si possono proporre Esercizi a chi, pur continuando nelle attività lavorative e sociali, vuole approfondire la propria fede, svolgendo gli esercizi proposti e dedicando, ad essi e alla preghiera, del tempo durante la giornata e per diversi giorni. Ignazio non precisa quanti giorni occorrano per l'itinerario completo.

Se, invece, una persona è libera da impegni di varia natura (o può rendersi libera) e vuole dedicarsi interamente agli esercizi, per tutto il tempo richiesto, faccia "per intero gli esercizi spirituali nello stesso ordine in cui si presentano": questo è ciò che leggiamo nella *Annotazione* ventesima. È necessario, pertanto, allontanarsi dalla propria casa, da amici e conoscenti e distaccarsi "da ogni preoccupazione materiale". Da ciò derivano tre vantaggi che aiuteranno l'esercitante ad avvicinarsi e ad unirsi al Signore e a disporlo "a ricevere grazie e doni dalla somma e divina bontà".

Quest'ultima modalità di dare gli Esercizi è stata la più frequente: è quello che viene indicato come "mese ignaziano", esercizi chiusi, e che si svolge in una casa di esercizi o in altro luogo ritenuto idoneo, per tutto il tempo delle quattro settimane, stando sempre nella stessa residenza, con obbligo di silenzio.

Sicuramente Ignazio, per avere descritto queste tre modalità, le ha sperimentate. Dalla sua *Autobiografia* supponiamo che già a Manresa abbia dato i cosiddetti "esercizi leggeri", mentre gli esercizi dati a Parigi e quelli dati a Francesco Saverio e a Pietro Fabre, sono stati quelli cosiddetti "completi o interi". Quando si stabilì a Roma il nostro Santo diede gli esercizi al dottor Ortiz a Montecassino e dice che rimase lì per 40 giorni (n.98), quindi anche questi saranno stati esercizi completi e chiusi. A Roma, racconta ancora, "dava gli Esercizi spirituali a diverse persone contemporaneamente: una di esse stava a Santa Maria Maggiore, un'altra a Ponte Sisto" (n. 98).

Per sintetizzare, possiamo dire che il nostro Santo avrà dato "esercizi leggeri" (secondo l'*Annotazione n. 18*), "esercizi chiusi" (secondo l'*Annotazione n. 20*) ed anche esercizi nella vita ordinaria (secondo l'*Annotazione n. 19*).

A proposito dell'ultima modalità, si ritiene che questi ultimi esercizi siano stati dati da sant'Ignazio a singole persone, anche contemporaneamente, ma *non in gruppo*. Noi invece prenderemo in considerazione proprio questa modalità, perché negli ultimi decenni si sono diffusi gli esercizi nella vita ordinaria *in gruppo*, cioè esercizi dati a gruppi di persone riunite che, insieme, ricevono le istruzioni da una guida o accompagnatore ed insieme condividono le risonanze e i frutti del loro esercizio quotidiano.

Sono questi gli E.V.O. acronimo di Esercizi spirituali nella Vita Ordinaria.

Precisiamo che si possono dare gli EVO anche a singole persone, ma in realtà comunemente si intendono gli esercizi dati in gruppo, secondo una metodologia che ora presenteremo.

Alcune importanti puntualizzazioni

Per comprendere meglio le ragioni della diffusione degli EVO, oggi, precisiamo:

- che Ignazio era laico quando compose gli *Esercizi*, che li dava a laici (non solo a religiosi) e che continuò successivamente, dopo l'ordinazione sacerdotale e dopo la fondazione della Compagnia di Gesù, a darli anche a laici[5];
- che negli ultimi decenni è aumentata la richiesta da parte dei laici di vivere un'autentica esperienza di approfondimento della propria fede e di apprendimento di un metodo efficace di preghiera, meditazione e contemplazione senza allontanarsi dalle incombenze familiari e lavorative;
- che molti religiosi, forse perché diminuiti nel numero o perché oberati da impegni o per altro, hanno chiesto la collaborazione di laici di buona volontà a formarsi e ad affiancarli o sostituirli nella conduzione di gruppi EVO;
- che dare gli esercizi in gruppo, anziché a singoli, consente di andare incontro ai desideri e soddisfare i bisogni di più persone contemporaneamente.

Articolazione degli EVO

A differenza degli esercizi dati individualmente (cioè dati ad una sola persona con la quale la guida stabilisce un rapporto più personalizzato) un corso EVO prevede:

- la formazione di un gruppo di 10/12 persone, eterogenee per età, professione ed interessi, ma accomunate dallo stesso desiderio di crescita spirituale;
- l'impegno per l'intera durata del corso, che è di due anni scolastici, solitamente da ottobre a giugno, con partecipazione obbligatoria;
- gli incontri di gruppo quindicinali, della durata di due ore circa, con un tempo di condivisione comunitaria ed uno di istruzione da parte della guida, anch'essi obbligatori;
- l'impegno di dedicare giornalmente del tempo congruo (circa un'ora) alla preghiera personale, al "tempo di sosta";

- la partecipazione obbligatoria a tre giornate di ritiro per ciascun anno, chiamate "Giornate Intensive", da trascorrere in un luogo di preghiera, per l'intero giorno e nel rispetto del silenzio. Sono momenti di verifica del cammino fatto nella tappa precedente e di *repetitio*, per interiorizzare sempre più i contenuti spirituali;

- colloqui personali tra la guida e ciascun esercitante, almeno tre volte all'anno (a conclusione di ogni tappa) e tutte le volte in cui si ritenga necessario un dialogo interpersonale;

- ausilio di materiale o schede (di cui si parlerà dopo) consegnate dopo ogni incontro e che servono all'esercitante per istruirsi ed esercitarsi.

Le condivisioni in gruppo creano tra i vari componenti solidarietà, appartenenza, sostegno e amicizia. Superate, infatti, le prime difficoltà generate da timidezza e diffidenza, già dopo i primi incontri si comincia ad individuare il volto spirituale dell'altro e ad apprezzarlo per quello che è. Ci si sente compagni dello stesso cammino e la scoperta meravigliosa che si fa durante tutto il percorso è che anche gli altri provano le stesse difficoltà e i progressi di uno sono incoraggianti per tutti: in questo cresce la solidarietà. A poco a poco si crea una vera comunità spirituale, all'interno della quale nascono anche amicizie umane che durano oltre i limiti temporali del corso.

Condizioni previe per poter fare gli EVO

Occorre fare alcune precisazioni importantissime:

- deve esserci una vera e propria chiamata interiore a fare gli *Esercizi* ignaziani, una profonda esigenza del cuore e non la "curiosità" di vedere di cosa si tratti o di seguire l'esempio di un amico che parla in termini entusiastici dell'esperienza. Queste potrebbero essere delle "spie" sulle quali riflettere e considerare se c'è un profondo desiderio di mettersi in gioco, di verificare la propria vita interiore, di aprirsi con docilità all'azione dello Spirito;

- informarsi con scrupolo del cammino da percorrere, dei tempi obbligatori da dedicare al "tempo di sosta" giornaliero, agli incontri quindicinali, alle giornate di ritiro, ai colloqui personali con la guida;

- fare gli esercizi in gruppo non prevede l'ascolto di belle conferenze o prediche;

- fare gli esercizi in gruppo non significa inserirsi in un gruppo di sostegno affettivo, o un luogo dove cercare amicizie o appoggi psicologici.

Verificate queste premesse, occorre considerare se il momento "storico" vissuto dalla persona le consente di fare una tale esperienza. Possono esserci situazioni familiari, lavorative o di salute che sarebbero impedimenti ed ostacoli ad un proficuo impegno spirituale. In tal caso occorre discernere con serenità, ed in questo la guida deve essere puntuale e decisa nello sconsigliare l'esperienza e rimandarla ad un altro momento più favorevole. Si creerebbe, infatti, una lacerazione della persona tra i doveri familiari e lavorativi e il desiderio profondo del cuore. Sapere posticipare è espressione di sapienza spirituale e di discernimento.

Sono sconsigliati gli EVO a persone affette da disturbi psicologici, a chi è discontinuo nella frequenza e nello svolgimento degli esercizi, come anche a persone non iniziate spiritualmente o con insufficiente conoscenza religiosa, a persone poco duttili, per età, per rigidità psicologica o spirituale.

Caratteristiche specifiche e non degli EVO

Rispetto al "mese ignaziano" o alle "settimane di esercizi" che si svolgono in luoghi di ritiro, isolati dalla famiglia e dal mondo esterno, gli EVO sono un cammino spirituale calato nell'esperienza concreta e quotidiana della vita affettiva, lavorativa ed esistenziale attraverso il quale

- si conosce profondamente se stessi (nelle proprie qualità, nei desideri ed aspirazioni) e gli altri con i quali si entra in relazione;

- si scopre la realtà di Dio Creatore, Amore, Bellezza, Verità, Libertà, nella vita quotidiana;

- si conosce il vero volto di Cristo, i suoi valori, il suo stile di vita, i suoi criteri nelle scelte per imitarlo sempre più e diventare un *alter Christus*, nel contesto in cui si vive;

- si impara a pregare entrando in dialogo intimo con il Signore, a meditare e ad assaporare la Parola, a contemplare, "gustando" la potenza e la gioia del suo amore, sempre e ogni giorno nei diversi ambiti di vita;

- trasferire e vivere nella quotidianità la consapevolezza acquisita, impegnandosi in una *sequela Cristi* coerente e fedele ai doni ricevuti;

- si impara a riconoscere gli spiriti che agitano il nostro cuore, per superare tentazioni e godere della grazia del Signore;

- si apprende, attraverso il discernimento degli spiriti, a fare scelte personali per realizzare le proprie aspirazioni e rendere un servizio alla Chiesa.

Frutti degli EVO

La luce interiore ricevuta dalla preghiera e dalla meditazione della Parola deve applicarsi quindi immediatamente alla vita reale, deve concretamente tradursi in atti, atteggiamenti visibili, riscontrabili e riscontrati dagli altri.

Il primo frutto che l'esercitante deve ottenere dopo i primi incontri è una migliore conoscenza di sé e di chi lo circonda, cosa che facilita e migliora le relazioni con se stesso e con gli altri. Questo produce pace interiore e gioia di vivere.

La "scoperta" dell'Amore del Signore è la prima constatazione sconvolgente che provocano gli esercizi: per amore Dio ci ha creati, ci custodisce, ci chiama per nome, vuole che lo serviamo come è meglio per noi e come Lui desidera.

Procedendo nel cammino, un altro frutto è l'acquisizione di una crescente libertà interiore.

Il frutto più "tangibile" è la capacità di fare discernimento, con l'aiuto delle "Regole per il discernimento degli spiriti" della prima e della seconda settimana degli *Esercizi spirituali*.

Conoscere gli strumenti per fare "elezione", cioè operare scelte esistenziali, è un altro frutto di maturazione umana e spirituale.

La conoscenza più intima di Dio genera un amore più profondo per lui e un desiderio ardente di servirlo per la sua maggior lode e gloria.

Il ruolo della guida

La prima condizione indispensabile per una guida è quella che Ignazio

raccomanda a chi si prepara a dare gli esercizi, cioè "di sperimentarli prima in se stesso, in modo da poterli spiegare e dare con abilità e competenza. […] Inoltre [l'Istruttore] sia prudente, discreto, parco, moderato, rilassato, riflessivo nelle parole. Sia anche piuttosto dolce che austero […] procuri di avere autorità unita a matura gravità… temperata da religiosa umiltà"[6].

Rispetto agli esercizi dati individualmente, quelli in gruppo presentano il rischio che qualcuno possa non svolgere bene gli esercizi e camuffare le proprie inadempienze; per scongiurare ciò è importante che la guida (che oggi si preferisce chiamare accompagnatore) sia attenta e che intervenga in modo appropriato.

Il suo ruolo più importante è quello di favorire l'azione dello Spirito (che porta l'esercitante ad ascoltare ed interiorizzare la Parola), e di facilitare la scoperta della volontà del Signore nella propria vita; pertanto protagonista del percorso EVO è proprio lo Spirito, la guida è soltanto un facilitatore, un accompagnatore che sa e deve orientare l'esercitante. Leggiamo sempre nel *Direttorio*: "Ogni buon risultato è di Dio. Quando vedrà qualche buon risultato in quelli che fanno gli *Esercizi* si guardi bene d'attribuirlo alla sua abilità e dottrina: tutti questi effetti della grazia derivano da Dio e tutti i metodi usati esteriormente hanno tanta forza e rendono tanto quanto Dio concorre e coopera; del resto, se sono buoni in sé, derivano da Dio"[7].

Sant'Ignazio nell'*Annotazione n. 15* scrive che "… durante gli esercizi spirituali, nei quali si ricerca la volontà di Dio, è più opportuno e molto meglio che sia lo stesso Creatore e Signore a comunicarsi all'anima devota, attirandola al suo amore e alla sua lode, e disponendola alla via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Perciò chi propone gli esercizi non si avvicini né propenda all'una o all'altra parte, ma resti in equilibrio come il peso sul braccio di una stadera, e lasci che il Creatore agisca direttamente con la creatura, e la creatura con il suo Creatore e Signore". Questo significa che la guida deve sempre verificare che ogni componente del gruppo svolga gli esercizi, rispetti il tempo di sosta, cioè dedichi alla preghiera il tempo migliore e le migliori energie e che maturi una vera interiorizzazione degli esercizi. A tal fine Ignazio suggerisce alla guida nell'*Annotazione n.6*: "Chi propone gli esercizi, quando avverte che l'esercitante non riceve nell'anima alcuna mozione spirituale, come consolazioni o desolazioni, e nemmeno è agitato da alcuno spirito, deve informarsi accuratamente se fa gli esercizi nei tempi stabiliti e come li fa…".

Un'altra attenzione da prestare è quella di scoprire ed evitare che nel gruppo si manifestino fenomeni psicologici tendenti a mascherare, mimetizzare, fingere, generalizzare, banalizzare, e a individuare e bloccare meccanismi di conformismo, esibizionismo spirituale, competizione, imitazione. La guida deve vigilare, quindi, e cercare di conoscere quanto prima possibile ogni esercitante, per essere in grado di prevenire o bloccare qualsiasi intervento fuorviante o inappropriato.

In merito alla conoscenza di ogni singolo esercitante, è necessario che, prima dell'inclusione nel gruppo (o, se non fosse possibile, durante i primi incontri) ci siano colloqui personali con la guida, da ripetere ogni qual volta ce ne sia la necessità o almeno tre volte all'anno, alla fine di ogni tappa degli EVO, come già detto. Nel colloquio interpersonale si potranno correggere errori o fraintendimenti.

Infine, una precisazione importante sul suo ruolo ci viene fornita dall'*Annotazione n. 17*, in merito al fatto che la guida non è un confessore, la qualcosa consente e comporta la separazione dei ruoli e il fatto che i laici possono essere guide. Dice: "Giova molto che chi propone gli esercizi, senza voler indagare sui pensieri personali e sui peccati dell'esercitante, sia informato con precisione delle varie agitazioni e dei pensieri che i diversi spiriti suscitano in lui. In questo modo, secondo il suo maggiore o minore profitto, è in grado di proporgli alcuni degli esercizi spirituali che sono opportuni e adatti alle necessità della sua anima variamente agitata".

Struttura delle schede EVO

La maggior parte delle guide EVO si serve delle schede predisposte da padre Lino Tieppo S.J., che, formatosi nel 1988 alla scuola dei padri Gilles Cusson S.J. e Michel Boisvert, in Canada, presso il Centre di Spiritualité Ignatienne Manrèse, ha diffuso nell'intera Italia il metodo (in verità già seguito da padre Ardiri fin dal 1984, come preciserò dopo), ed ha elaborato delle schede che praticamente sono seguite da tutti coloro che danno gli Esercizi nella Vita Ordinaria. Ha creato pure un'associazione, l'AGEVO, che cura e produce tutto il materiale relativo agli EVO, oltre all'organizzazione di convegni e altro.

Questa la struttura del corso che dura due anni:

- gli incontri cominciano a fine settembre o ad inizio di ottobre e si concludono a fine giugno. Ogni incontro dura circa due ore;
- le schede sono 37, 18 adoperate durante il primo anno e 19 durante il secondo. Ci sono le schede pedagogiche che vengono date agli esercitanti e le schede per le guide rivolte a loro;
- ogni incontro comincia con la condivisione da parte degli esercitanti delle consegne e degli esercizi dati dalla guida l'incontro precedente. Seguono poi le istruzioni che sono a carattere formativo seguite da quella che viene chiamata "scuola di preghiera";
- le istruzioni devono essere brevi secondo l'indicazione data da sant'Ignazio nell'*Annotazione n. 2*: "Chi propone a un altro un metodo o un procedimento per meditare o contemplare, deve esporre fedelmente il soggetto della meditazione o della contemplazione, limitandosi a toccare i vari punti con una breve e semplice spiegazione. Così chi contempla afferra subito il vero senso del mistero; poi, riflettendo e ragionando da sé, scopre qualche aspetto che gliele fa capire o sentire un po' meglio, o con il proprio ragionamento o per una illuminazione divina, in questo modo ricava maggior gusto e frutto spirituale di quanto ne avrebbe se chi propone gli esercizi avesse spiegato e sviluppato ampiamente il senso del mistero. Infatti non è il sapere molto che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente". Quest'ultima precisazione è importantissima, perché sottolinea la necessità di approfondire assaporando con il gusto spirituale e non solo con l'intelletto. È quello che comunemente si sintetizza con l'espressione *non multa sed multum*;
- la tripartizione dell'incontro, insieme alla sua durata relativamente breve, dimostra che, per progredire, è necessario e fondamentale l'esercizio perso-

nale quotidiano fatto a casa. L'impegno da assumere deve essere tassativo e, fin dall'inizio, bisogna insistere sulla preghiera che giornalmente l'esercitante deve fare, se possibile sempre allo stesso orario, rispettando le indicazioni sul luogo da scegliere, sulla posizione da assumere e sulle condizioni esterne;

- un'altra ferma indicazione da dare e far rispettare è quella relativa alla stesura di un diario o quaderno spirituale su cui annotare ogni giorno l'esame della preghiera e le riflessioni personali nate dalla lettura della scheda e da quella della Parola.

Fig. 1 - Frontespizio della prima edizione degli *Esercizi Spirituali*

1

A proposito della modalità degli esercizi secondo l'*Annotazione n.19*, ma dati in gruppo, come sono gli odierni EVO, è molto importante una riflessione fatta da padre Lino Tieppo S.J., il quale scrive:

"Ad una prima impressione sembra che la dimensione "in gruppo" non sia stata familiare ad Ignazio. Sappiamo infatti che lui personalmente non ha mai dato gli esercizi a gruppi o in gruppo (puntava primariamente sulla dimensione personale: la persona, separata dal contesto solito di vita, "…per avvicinarsi e unirsi al suo Creatore e Signore": EE, 20), ma ha vissuto il processo di discernimento spirituale in gruppo per tre mesi insieme ai suoi primi compagni[8].

[…] Affermare questo significa riconoscere che gli Esercizi hanno in se stessi in germe gli elementi di un cammino spirituale in gruppo come quello di Ignazio e dei suoi compagni. È interessante notare che Ignazio e i primi compagni hanno deciso di vivere questa esperienza spirituale di discernimento della volontà di Dio nella vita ordinaria, in città, continuando il solito lavoro apostolico, per un periodo di tre mesi. Ogni sera, dopo le fatiche apostoliche della giornata e dopo un tempo di intensa preghiera, sacrificio e riflessione individuale, si riuniscono per condividere insieme i frutti della loro ricerca personale trovati nella preghiera. Ecco un esempio di cammino e di pedagogia estremamente interessante per la prospettiva degli EVO in gruppo. Si indovina facilmente che il metodo seguito da Ignazio e i suoi compagni in questa circostanza si ispira al processo per fare l'Elezione e alle regole per fare il discernimento che guidano il cammino degli Esercizi. In questa esperienza, non solo vissuta ma anche approvata da Ignazio, troviamo quel saggio principio di adattamento degli Esercizi e della loro pedagogia che giustifica e autorizza il cammino degli Esercizi nella vita, in gruppo"[9]. Tutto ciò costituisce una conferma.

Qualche cenno storico

Mi sembra doveroso concludere queste brevi note sugli EVO, ricordando

alcuni dati storici da non dimenticare e di cui rallegrarsi.

In Sicilia, il primo a dare gli *Esercizi nella vita Corrente* (allora venivano indicati così, come anche *Esercizi nella vita Quotidiana* ed ora infine *Esercizi nella Vita Ordinaria*) è stato padre Giuseppe Ardiri S.J., presso l'Istituto Gonzaga di Palermo. Egli fu il primo a dare gli Esercizi completi a laici, cioè il "mese ignaziano" "diluito" in un anno, quindi nella vita corrente, a laici.

Iniziò nel 1981, dando gli esercizi ad una giovane universitaria e continuò con alcuni professori dell'Istituto stesso, con altri professionisti, uomini e donne, sposati e non.

Racconta lo stesso padre Ardiri, in una comunicazione[10], che inizialmente la sua azione fu rivolta a singole "persone sensibili spiritualmente" che avrebbero potuto profittare molto dell'esperienza degli Esercizi spirituali. Gli incontri settimanali, della durata di un'ora, prevedevano indicazioni di preghiera da parte sua e ascolto del resoconto degli esercizi fatti dalla persona. Padre Ardiri seguiva il libretto degli esercizi, aggiungendo "una scheda con citazioni bibliche, sviluppo didascalico di uno dei testi, letture spirituali adatte", come lui precisa.

Chi scrive ha fatto con lui gli esercizi in questa modalità nell'anno 1982.

Nel 1984 padre Ardiri iniziò la conduzione di Esercizi in gruppo "secondo il metodo di padre Michel Boisvert S.J. che alla fine del 1983 aveva tenuto un convegno a Roma"[11]. La conoscenza del nuovo metodo canadese tornò molto utile al nostro padre che aveva molte richieste di accompagnamento spirituale. Precisa: "Mi procurai le schede e altro materiale del convegno e con aiuti vari ne preparai la traduzione; infine riuscii a dare una sistemazione organica alle schede"[12]. Gli aiuti di cui parla furono dati dai componenti la Compagnia di s. Ignazio, un'associazione di laici, da lui debitamente formati alla spiritualità ignaziana, fondata all'inizio del 1983.

Di questa esperienza fu data comunicazione da chi scrive in altre riviste del tempo[13].

Da allora in poi, l'Istituto Gonzaga, nella persona di padre Ardiri (seguito poi da altri confratelli) e dei suoi collaboratori, già citati, è stato punto di riferimento per gli EVO, a Palermo, fino ad oggi.

NOTE

[1] Joseph Thomas, *Il segreto dei gesuiti. Gli Esercizi Spirituali*, Piemme, Casale Monferrato, 1988.

[2] *Direttorio Ufficiale*, in *Appunti di spiritualità ignaziana*, n. 51, Centro Ignaziano di Spiritualità (C.I.S.) Napoli 2001, pp. 27-28.

[3] Il testo consultato è Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, Edizioni dei Gesuiti, Milano 1986.

[4] L'edizione seguita è la seguente: Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di Pietro Schiavone, S.J., Edizioni Paoline, Roma, 1980.

[5] È estremamente significativo ciò che Ignazio, da laico, scrive al sacerdote portoghese, Emmanuele Miona, per anni suo confessore, in una lettera del 16 novembre 1536 inviata da Venezia, esortandolo a "fare" per un mese i propri Esercizi spirituali, puntualizzando che essi «sono tutto il meglio che io in questa vita possa pensare, sentire e comprendere sia per il progresso personale di un uomo sia per il frutto, l'aiuto e il profitto rispetto a molti altri». Ignazio sarà ordinato sacerdote il 24 giugno dell'anno successivo. Cfr. Ignazio di Loyola, *Il messaggio del suo epistolario*, vol. I, Stella Matutina, Roma 1975, p. 37.

[6] *Direttorio ufficiale*, cit., p. 38.

[7] *Ivi*, p. 39.

[8] Si tratta del discernimento spirituale fatto dai primi dieci padri per decidere se la nascente Compagnia di Gesù avrebbe dovuto prestare obbedienza ad uno di loro. Il discernimento durò circa tre mesi, mentre i padri continuavano nelle loro attività e servizi. Si riunivano per condividere i frutti della loro preghiera e per decidere.

[9] Lino Tieppo S.J., *Un modo di proporre a gruppi gli esercizi secondo l'annotazione 19ª*, https://www.agevo.it, p. 3.

[10] AA.VV., *Gli esercizi spirituali. Esperienze di gesuiti italiani*, in *Appunti di spiritualità*, n. 15, Roma 1986, p. 36.

[11] *Ibidem*.

[12] AA.VV., *Gli esercizi nella vita quotidiana*, 3° Convegno regionale autunno 1987, in *Appunti di spiritualità* n. 21, maggio 1988, Roma, p. 9.

[13] Vedi *Notizie dei gesuiti d'Italia*, n. 5, maggio 1986, Roma, pp. 110-111; *Ai nostri amici*, n. 3, maggio-giugno 1986, Palermo, pp. 54-55.

Segnalazioni bibliografiche

a cura di Antonino Lo Nardo

Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù, testo latino a fronte. Introduzione e traduzione di Angelo Bianche, Scholé, 2021, 329, € 25.00.

«… Nel 1599 vedeva la luce l'edizione definiva della *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, una grandiosa costruzione pedagogica in grado di rappresentare lo strumento efficace per la formazione delle élites europee dei secoli della modernità e di incidere profondamente nel costume scolastico e nelle pratiche di educazione e formazione fino alle soglie della contemporaneità. La meticolosità delle prescrizioni didattiche, la sua diffusione a tutte le istituzioni dell'istruzione secondaria-superiore, infine la centralità della tradizione classico-umanistica ne fanno una delle chiavi di accesso più efficaci all'organizzazione e alle forme della cultura dei secoli moderni». *(Dalla quarta di copertina)*

AA.VV., *Giuseppe Valentini (S.J.) (1900-1979) storico bizantinista e albanologo. Studi e ricerche nel quarantennale della sua scomparsa*, a cura di A. Vaccaro e G. Strano, ARGO, 2020, 702, € 27,00.

«Il presente volume - ideato e realizzato in occasione dei quarant'anni dalla scomparsa di p. Giuseppe Valentini S.J. (1979-2019), illustre albanologo e bizantinista, e nella lieta ricorrenza del Centenario di istituzione della Eparchia di Lungro (1919-2019) - rappresenta uno strumento di consultazione indispensabile alla migliore comprensione della storia del mondo balcanico, medievale e non solo. […] I contributi di diversi studiosi, italiani e stranieri, qui pubblicati esprimono un senso di gratitudine e di devoto omaggio al sapere scientifico e ai più significativi temi di indagine storica di cui p. Giuseppe Valentini si è occupato nella sua intensa esistenza». *(Dalla quarta di copertina)*

AA.VV., *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au Monde Contemporain (XVIII^{e} -XX^{e} siècles)*, a cura di Pierre-Antoine Fabre, Patrick Goujon S.J. e Martín M. Morales S.J., Institutum Historicum Societatis Iesu - L'École Française de Roma, 2020, 764, € 60,00.

«Il volume presenta trentasette saggi sulla storia moderna della Compagnia di Gesù dal 18° al 20° secolo. Fino ad ora questa parte della storia della Compagnia ha ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi. Questo volume ha lo scopo di guidare i ricercatori nelle ricchezze di queto periodo della storia della Compagnia e dimostrare la sua importanza per studi storici moderni più ampi». *(Dalla quarta di copertina)*

Gaetano Basile, *Sicilia. L'isola che c'è*, Dario Flaccovio Editore, 2020, 285, € 20,00.

«Non occorre andare lontano. Basta chiudere gli occhi e scoprire che questo è lo stesso mare che fu degli eroi, che siamo in un teatro perenne, che apparteniamo a un racconto che persevera, fatto di perdita, magia, viaggio e amori.

Il racconto dell'isola che portiamo dentro». *(Dalla quarta di copertina)*

Paolo Cucchiarelli, *Ustica & Bologna. Attacco all'Italia,* La nave di Teseo, 2020, 654, € 24,00.

«Ustica e Bologna rappresentano un nuovo modo di fare 'guerra' a uno Stato: determinano un cambio d'indirizzo politico e un riallineamento agli impegni sottoscritti e alle alleanze ufficiali. Nessuno sin qui ha mai spiegato per quale ragione l'Italia abbia dovuto (e debba) rinunciare a darsi una spiegazione del perché oltre centosessanta persone siano morte sul suo territorio senza un'apparente motivazione». *(Dalla quarta di copertina)*

Francesco Frisullo – Paolo Vincenti, *L'apostolato scientifico dei Gesuiti nella Cina dei Ming. Il missionario salentino Sabatino de Ursis*, Giorgiani Editore, 2020, 288, € 20,00.

«Paolo Vincenti e Francesco Frisullo si sono rivelati i migliori apripista di una nuova stagione storiografica capace di togliere dall'oblio il de Ursis e di rilanciare su basi euristiche rigorosamente provate il ruolo di primo piano esercitato dal gesuita nella cultura del tempo ed in modo particolare nei settori delle "tecnologie avanzate" che alimentano il dibattito e la divulgazione dei saperi tra l'Europa e 'Oriente asiatico. […] Il de Ursis è prima di tutto un teologo che conosce i compiti che l'Ordine religioso di appartenenza gli attribuisce quando lo destina nelle "Indie" orientali. […] De Ursis però ha anche maturato larghe competenze in astronomia, in architettura, in geografia, in matematica, in idraulica e poi pure in sinologia e questo lo rende disponibile per altre esperienze collaterali che gli danno forse più notorietà, senza mai oscurare il suo profilo di missionario». (*Dalla* Prefazione *di Mario Spedicato*).

Giovanni Isgrò, *Il teatro dei gesuiti. La pedagogia teatrale, la scena europea, il teatro di evangelizzazione,* edizioni di pagina, 2021, 228, € 18,00.

«Questo saggio vuole essere un riconoscimento del ruolo avuto dalla Compagnia di Gesù nella storia dello spettacolo dell'età moderna. Dalle pratiche propedeutiche al teatro, alle messe in scena realizzate nei collegi europei, ai "teatri di missione" in Italia fino agli scenari dell'evangelizzazione messi in atto nel Centro e Sud America e in Giappone, scorrono le testimonianze che hanno concorso alla configurazione di una forma teatrale dagli aspetti molteplici, tutti collegati da un'unica motivazione fondante, ossia quella dell'affermazione dei valori spirituali determinati dalla fede in Cristo». *(Dalla quarta di copertina)*

Matteo Manfredini, *Il gesuita comunista. Vita estrema di Alighiero Tondi, spia in Vaticano*, Rubbettino, 2020, 239, € 15,00.

«La vita di Alighiero Todi sta in bilico tra due mondi, da una parte c'è l'aspetto privato, un'esistenza romanzesca, senza certezze … Dall'altro lato c'è il suo coinvolgimento pubblico tra ideologie opposte e contraddittorie, in lotta tra loro». *(Dalla quarta di copertina)*

Carlo Maria Martini, *Fratelli e sorelle. Ebrei, Cristiani, Musulmani,* a cura e con introduzione di B. Salvarani. Prefazione di Walter Kasper, Bompiani, 2020, 1044, € 25,00.

Questo è il quinto 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*, nel 2017 da *Giustizia, etica e politica nella città*, e nel 2018 da *La scuola della parola*.

Massimo Naro (a cura di), *Ciò che ho scritto ho scritto. Le rivisitazioni letterarie di Ponzio Pilato nel Novecento*, Rubbettino, 2020, 239, € 18,00.

«Ponzio Pilato rimane un personaggio della storia antica ancor oggi tra i più famosi e, al contempo, enigmatici. La ricerca di cui, a suo riguarda, si dà conto in questo libro non è però di tenore solamente storico. Non ci si vuole qui mettere sulle tracce del procuratore romano in antichi documenti, magari nascosti chissà dove. L'intento è, semmai, di ritrovare noi stessi in lui, di metterci nei suoi panni». *(Dalla quarta di copertina)*