

intorcettiana

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



Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X

Anno II - N. 3 gennaio-giugno 2020
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

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
gennaio 2020

Gli autori sono i soli responsabili
della correttezza delle loro affermazioni.
La rivista adotta procedure di revisione a doppio cieco
di tutti i contributi scientifici, garantendo l'autonomia dei revisori
rispetto agli organi della rivista e l'assenza di conflitti di interessi.

© Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta
Piazza Armerina

Tutti i diritti sono riservati e non è permessa la riproduzione

Costo a numero
€ 10,00

Abbonamento annuale
€ 18,00

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

In copertina

Il "medaglione" di Prospero Intorcetta S.J" nella sala di riunione di
quella che fu la Deputazione provinciale di Caltanissetta nel Palazzo
di viale Regina Margherita. Ringraziamo il Segretario Generale del Li-
bero Consorzio Comunale di Caltanissetta per la gentile concessione

Sommario

- 2 Editoriale**
di Giuseppe Portogallo
- 4 Chiese gesuitiche trapanesi**
di Vincenzo Scuderi
- 10 Hanno contribuito a questo numero**
- 12 Censimento del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*
di Prospero Intorcetta**
di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)
- 22 Confucio nelle traduzioni latine di Intorcetta. Un
approccio filologico**
di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco
**La Casa Professa della Compagnia di Gesù nel
Quartiere dell'Alberghiera**
di Giuseppe Scuderi
- 36 Variazioni nel *modus operandi* dei missionari in
Asia Orientale**
di Roberto Marinaccio
- 38 P. Ludovico Baglio S.J. (1606-1682)**
di Antonino Lo Nardo
- 52 Le biblioteche in Cina**
di Carlo Pastena
- 58 Gli scritti cinesi di Giulio Aleni (*prima parte*)**
di Huizhong Lu
- 62 Eredità e inn ovazione nello studio della
grammatica cinese da parte dei primi gesuiti
in Cina**
di Li Zhen (traduttore Armando Alessandro Turturici)
- 66**
- 72 Segnalazioni bibliografiche**
a cura di Antonino Lo Nardo

di Giuseppe Portogallo

2

Anche se una montagna ci
separa, condividiamo le stesse
nuvole e la pioggia.

Una luna che brilla non
appartiene a un solo villaggio.

Wang Changling

Poeta della dinastia Tang (618-907 d. C.)

Cari Amici Intorcettiani,

ogni viaggio ha il profumo della meta. Gli itinerari della vita disegnano insolite mappe geografiche, percorsi sconosciuti che attendono nel tempo di essere svelati. Si viaggia per viaggiare, qualcuno penserà, non si viaggia per arrivare. Si viaggia per conoscersi. A volte si viaggia per emigrare, per scappare o per ripartire. Sulle strade affollate del nostro mondo s'incontrano ogni giorno viandanti e pellegrini. Alcuni viaggiano per tornare, altri per dimenticare (da Bruno Catalano - *Les voyageurs*, 2013).

Il nostro viaggio ha avuto una brusca frenata per l'arrivo della pandemia da Covid-19 che da gennaio a giugno 2020 ci ha costretto a cambiare le nostre abitudini e le relazioni sociali con un lockdown forzato che non ci ha isolato del tutto grazie a internet e ad altre applicazioni comunicative.

Il tempo scorre in fretta, troppo in fretta. E spesso manca l'occasione per riflettere sia su cosa si stia davvero facendo sia in quale direzione si stia prendendo. Per questo le vicende drammatiche della pandemia hanno forse un solo aspetto positivo: l'isolamento forzato spinge a farci domande non tanto di tipo esistenziale ma che riguardano le scelte necessarie per uscire dall'emergenza e sui modelli da seguire. L'unica strategia che ci permette di difenderci dalla crisi è aumentare la collaborazione globale: politica, economica, scientifica e culturale.

* * *

Il periodo di clausura forzata non si è rilevata affatto favorevole alla creatività: nonostante ciò Amici che hanno a cuore questo semestrale hanno ancora una volta sostenuto, con i loro contributi, la realizzazione del N. 3 di IN-

TORCETTIANA.

A loro va il mio più sincero ringraziamento.

Il Prof. Vincenzo Scuderi con il suo contributo *Chiese gesuitiche trapanesi* richiama essenzialmente le morfologie peculiari e riepiloga aspetti ed eventuali problemi linguistici e culturali: questo il modesto intento di queste brevi note sulle cinque chiese - Marsala (1592), Trapani (1614), Mazara (1675-1700), Alcamo (1684) e Salemi (1697) - che l'Ordine di Sant'Ignazio realizzò nel trapanese, secondo la più accreditata cronologia storiografica.

L'articolo del Prof. Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo) *Censimento del Sinarum Scientia Politico-Moralis di Prospero Intorcetta, e alcuni nuovi aspetti del suo viaggio europeo* presenta un censimento "storico" delle copie note di SSMP; con le copie, le iscrizioni di libri e le informazioni esterne ha cercato di ricostruire la circolazione di questo importante testo (e predecessore di Confucius Sinarum Philosophus), che era già all'inizio della sua produzione a Goa diffuso sia in Estremo Oriente sia in Occidente. La ricerca ha fatto scoprire diversi nuovi esemplari e ha mostrato nuove informazioni sul "tour" di Intorcetta attraverso l'Europa.

Ringrazio il Prof. Alessandro Tosco ed il Prof. Rodney Lokaj dell'Università "Kore" di Enna per aver mostrato interesse nelle attività svolte dalla nostra Fondazione e per gli studi sul gesuita Prospero Intorcetta contribuendo alla divulgazione delle opere del nostro missionario in ambienti internazionali. Il contributo che ci hanno inviato mette in evidenza "la latinità di Intorcetta come un bagaglio eclettico di elementi non solo preclassici, classici, patristici (agostiniani) e scolastici (tomisti), ma anche prettamente italiani".

L'Arch. Giuseppe Scuderi col suo



contributo *La Casa Professa della Compagnia di Gesù nel Quartiere dell'Albergheria* ci fa conoscere la storia dell'attuale Biblioteca Comunale di Palermo.

Il dr. Roberto Marinaccio da Vienna con il suo contributo *Variazioni singolari nel modus operandi dei missionari in Asia Orientale e nelle istituzioni ecclesiastiche cattoliche in epoca coloniale. Tra circolazione di saperi e familiarizzazione con l'immagine e la percezione altrui* espone che un ruolo chiave in tali processi di traduzione culturale del Cristianesimo va ascritto ai "traghettoni" (passeurs), persone ordinarie e straordinarie che hanno veicolato il messaggio cristiano nel crocevia delle reti stradali e rotte marine dell'Impero Romano ed oltre, operando negoziazioni semantiche, simboliche, politiche a vari livelli: mediante la testimonianza spontanea individuale, domestica, comunitaria (pellegrini, migranti, esuli, prigionieri, schiavi, spose straniere, famiglie miste).

Il dr. Antonino Lo Nardo, instancabile compagno di viaggio, ci fa conoscere un altro importate gesuita siciliano:

P. Ludovico Buglio S.J. da Mineo (CT) col suo: *P. Ludovico Buglio S.J. (1606-1682)*.

Il dr. Carlo Pastena ci fa conoscere la particolarità della cultura cinese è l'amore di questo popolo per le lettere, che hanno portato molto presto alla nascita di biblioteche in: *Le biblioteche in Cina*.

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

La dott.ssa Li Zhen dell'Istituto di ricerca internazionale della cultura cinese dell'Università delle lingue straniere di Pechino con la traduzione dal cinese da parte del dr. Armando Alessandro Tutrici ci fanno conoscere la tradizione dello studio del cinese da parte dei gesuiti in Cina in: *Eredità e innovazione nello studio della grammatica cinese da parte dei primi gesuiti in Cina*.

Concludiamo il nostro N. 3 con le segnalazioni bibliografiche curate dal nostro dr. Antonino Lo Nardo.

* * *

Solone celebrava i privilegi di una saggia vecchiaia: «Invecchio imparando ogni giorno qualcosa».



Chiese gesuitiche trapanesi

di Vincenzo Scuderi

4

Premessa

Richiamarne essenzialmente le morfologie peculiari e riepilogarne aspetti ed eventuali problemi linguistici e culturali: questo il modesto intento di queste brevi note sulle cinque chiese - Marsala (1592), Trapani (1614), Mazara (1675-1700), Alcamo (1684) e Salemi (1697) - che l'Ordine di Sant'Ignazio realizzò nel trapanese, secondo la più accreditata cronologia storiografica; a fianco, ovviamente, dei relativi e più o meno cospicui Collegi degli Studi, contestuali o antecedenti. Per tale motivo l'apparato filologico e bibliografico è affidato soprattutto alle note strettamente necessarie; mentre si rimanda, ovviamente, per i più larghi riferimenti analitici o generali, alle note fonti documentarie e storiografiche (ARSI, Alberti, Aguilera, Pirri, Patetta, Lima...) relative all'architettura gesuitica, come ai noti testi sull'architettura barocca della Sicilia in generale (Blunt, Boscarino, Giuffrè, Nobile e altri).

La chiesa del Collegio di Marsala (1592-1604)

La chiesa è stata colpita dai bombardamenti del 1943, che ne hanno distrutto la volta (oggi sostituita da un soffitto piano) e la cupola già affiancata - o almeno così sembra - da un campanile. Ne riproduciamo (figg. 1-3) uno scorcio dell'interno e del prospetto, assieme ad una rara immagine della cupola testé citata o, meglio, della struttura cilindrica che la rinserrava.

L'opera è ormai concordemente attribuita agli anni 1592-1604, come derivante da un primo progetto di Giuseppe Valeriano rielaborato poi dal Masuccio. Si tratta, come si può vedere,

di un impianto longitudinale a tre navate suddivise da archi su colonne con pulvino trabeato che si ritrova anche nel chiostro (Boscarino). La planimetria può vedersi riportata dal nostro testo dalla Lima. È appena il caso di rilevare la peculiare tipologia gaginiana sia dell'interno che dell'appiattito prospetto, di cui troveremo una probabile spiegazione - almeno a mio avviso - più avanti. Le ricerche dello storico gesuita Pietro Pirri hanno consentito di accertare che il progetto originario (e diverso) venne apprestato dal Valeriano fra il 1592 e il '93, ma i lavori non ebbero inizio che nel 1596 dopo le vivaci sollecitazioni, a tal fine, del *fondatore* Stefano Frisella, che da tempo aveva versato 4.000 onze per l'attuazione di collegio e chiesa. Capomastro designato (già ritenuto progettista) il valente fratello laico Giacomo Frini, appositamente trattenuto a Marsala.

Con la morte del Valeriano però (luglio 1596) la direzione delle fabbriche passa nelle mani del Masuccio, in quanto preposto a tutte le fabbriche della provincia siciliana ed operante in questo stesso periodo, com'è noto, non senza discussioni, alla realizzazione del progetto del Tristano per la Casa Professa di Palermo. Ed è dopo questo passaggio di gestione tecnica che i documenti - ampia corrispondenza, soprattutto, fra il Rettore di Marsala e il Generale Acquaviva - evidenziano un fitto dibattito, in ordine soprattutto alla fedeltà della *prosecutio* delle opere rispetto al progetto del Valeriano, sino al "felice" compimento dei lavori stessi nel 1604. Ma riportiamo, anche schematicamente, le notizie inerenti alle tappe di tale dibattuta attuazione, per il loro sicuro interesse sia in ordine alla dialettica interna gesuitica, della "cultura di cantiere", sia per una più chiara conoscenza degli esiti finali e dei risultati concreti

quanto alle forme e ai valori costruiti.

Nel 1598 una lettera dell'Acquaviva al Padre Provinciale testimonia che la costruzione è già in fase avanzata, ma nel 1600 lo stesso Acquaviva, pur accreditando la competenza del Masuccio fa rilevare che "la fabbrica della chiesa di Marsala è stata alterata sensibilmente [...] facendosi troppo grande" (Alagna, p. 67). Materia del contendere era soprattutto il rialzo della volta che il Masuccio intendeva realizzare rispetto al progetto del Valeriano e la sostituzione dei pilastri intermedi con colonne a supporto degli archi. Dopo varie lamentele circa il fatto che "si facilmente si mutino i disegni da noi approvati" il Valeriano finì, però, con il persuadersi e dare via libera ai cambiamenti, soprattutto perché si doveva cercare "di dar gusto e soddisfazione al fondatore" e, forse ancor più, perché il suo *consiliarius aedilicius* Giovanni De Rosis lo assicurava che per il rialzo della volta non vi era pericolo "tanto più facendosi la volta dei pomici, come intendeva il fondatore". Scrive testualmente l'Alagna: "Il 20 giugno 1602 il P. Acquaviva ancora rispondendo al Rettore P. Demetrio Licandro circa l'ultima fase della fabbrica della chiesa impartiva le disposizioni seguenti [...] visto quanto V.R. rappresenta con l'ultima [...] rimandai sabato passato il disegno al p. provinciale con l'ordine espresso che lo faccia eseguire: affermando il P. Giovanni De Rosis non esservi pericolo, massime stringendosi la nave e fabricandosi [...] la volta di pietra pomice per più leggerezza, quando si giudichi necessario". Dopo queste ultime innovazioni la fabbrica volse al termine abbastanza rapidamente, cosicché il P. Acquaviva, congratulandosi con il P. Licandro il 13 novembre 1604 gli diceva "Mi rallegro che la lasci la fabbrica della chiesa finita senza interessare il collegio e che sia riuscita sì bella".



A questo punto, alla luce del costruito e a tutt'oggi visibile - volta e cupola escluse - possiamo tirare le somme, anche schematicamente, nei tre o quattro punti seguenti.

Al primo punto credo si debba porre la considerazione che, dopo il dibattito anzidetto - e specie quanto abbiamo visto circa la persuasione e la concessione dell'Acquaviva - cultura e gusto dell'interno e dello stesso prospetto della chiesa non rispecchino tanto le vedute del Masuccio quanto quelle del nobile mecenate laico, Stefano Frisella, culturalmente allineato, probabilmente, con quanto era avvenuto ed avveniva a Palermo nelle chiese "gaginesche", come Santa Maria dei Miracoli, San Giovanni dei Napoletani ed altre (quanto ai prospetti in Santa Caterina, Santa Maria dei Rimedi, ecc.); specie nelle morfologie dei colonnati e nella spazialità interna complessiva.

Un cenno a parte merita, in questo contesto, il rialzo della cupola ottenuto ed attuato dal Masuccio (specie con l'espedito "dei pomici"), poi rinserrata nella struttura cilindrica, come abbiamo visto nella fotografia del privato marsalese, che ci mostra pure un campanile; di cui, però, non parlano, salvo errore, né i documenti né la storiografia. Non può essere un caso, io credo, se ritroviamo questo "sistema di sicurezza" nella chiesa di San Francesco Borgia (o del Collegio) a Catania, ricostruita dopo il terremoto del 1693 da Angelo Italia; che sembra impossibile non aver conosciuto e memorizzato, durante il suo soggiorno mazarese (1674-84) la struttura masucesca, distante solo poche miglia.

La Chiesa del Collegio di Trapani (1616-1638)

Sotto il profilo storico-artistico, che a noi soprattutto preme, si tratta, com'è noto, di una delle più rilevanti testimonianze di quello che ancora può definirsi il primo tempo degli insediamenti gesuitici in Sicilia, i primi decenni del XVII secolo. Con qualche riserva a tutt'oggi, come vedremo, per la facciata, è sicuro che i relativi lavori siano iniziati nel 1616 e ultimati, almeno per tutto il corpo della navata, nel 1638.

Motivatamente di essa la critica ha messo in risalto soprattutto due aspetti

peculiari: quello dell'interno longitudinale a tre navate suddivise da colonne accoppiate e collegate da un segmento di architrave (sistema *a serliana*), applicato o meno per la prima volta in Sicilia; e quello della facciata, caratterizzata, nell'ordine inferiore, da una vistosa forza del telaio architettonico e da una particolare ricchezza e qualità di elementi plastico-ornamentali sapientemente contestualizzati al telaio stesso (figg. 4-5).

Per l'aspetto interno nel 1963 il Bel-



1

compongono una doppia serie di serliane in un gioco pittorresco di qualità luministica che rimanda al pittoricismo architettonico del Rinascimento settentrionale, specialmente lombardo".

Per il secondo aspetto, la vigorosa facciata, nel 1981 il Boscarino scriveva: "Il prospetto nell'ordine inferiore è scandito da un ordine gigante di pilastri modinati [...] ed è concluso superiormente da una fascia continua che forma un particolare attico poggiato sulla trabeazione, contrassegnato da grossi mascheroni". E



2



3

lafiore scriveva: "Già nel corpo della navata il consuetudinario ordine basilicale è variato con spirito tratto dalla Maniera, proprio nell'elemento costitutivo dell'iterato passo delle colonne [...] che

con riferimento poi alla "vistosa decorazione formata da mascheroni, figure muliebri, grandi volute di raccordo, cornucopie con frutta [...]" aggiunge e conclude: "essa rende questo prospetto così

importante ed emblematico dei nuovi indirizzi i quali, nel rispetto della intelaiatura classicistica dell'ordine architettonico riescono a darci un'immagine completamente diversa da quella tradizionale tardo rinascimentale". Quanto all'interno, infine, il Boscarino aggiunge: "Interessante ed applicato per la prima volta in Sicilia è il tema [...] di archi collegati a due a due con architravi laterali di passo più piccolo".

Ma in merito a tale primogenitura, se è vero, come vedremo, che il proget-

tone, oratoriano e comasco, molto accreditato a Palermo?

Sembra un po' difficile immaginare che questo esempio lombardo-alessiano, fosse sconosciuto ai gesuiti e al progettista della chiesa trapanese, chiunque esso fosse. Ma lasciamo ad altri gli eventuali approfondimenti su questo interessante argomento, per passare a riferire del dibattito, accentuatosi in questi ultimi anni, circa l'estrazione culturale e la reale paternità degli accennati e diversi linguaggi, di interno ed esterno.



4



5



6

to trapanese, nella sua definitiva stesura nasce nel 1614 (v. avanti), come non ricordare, sia pure di passaggio che già nel 1605-6 il sistema era stato attuato in provincia di Palermo, nel chiostro olivetano di Santa Maria del Bosco (Bisacquino) dall'architetto Antonio Mut-

Su basi storiografiche tradizionali e di documenti letti e pubblicati però, come accertato ora, in maniera incompleta, il monumento nel suo insieme veniva attribuito, sino a qualche anno addietro, al gesuita messinese Natale Masuccio. Tale attribuzione veniva con-

validata definitivamente dal Boscarino, in un saggio del 1961, sulla base, specialmente, di una ipotizzata estrazione culturale della facciata stessa del cosiddetto "michelangiolo messinese" con particolare riferimento al Montorsoli. Ma nel 1988 la quasi contestuale emergenza di un documento d'archivio e di un brano storiografico sino allora inedito cominciava ad incrinare, proprio per il preminente tema della facciata, tale tradizionale attribuzione, chiamando in causa il lucchese Francesco Bonamici, venuto da Malta nel 1654, per varie verifiche di fabbriche gesuitiche in corso a Siracusa, Palermo e Trapani.

Dovremo tornare a parlare di quest'ultima "emergenza", ma dobbiamo prima riferire di una recentissima ricerca sul monumento trapanese, supportata da ampie ed accurate consultazioni archivistiche - soprattutto presso l'Archivio generale romano dei gesuiti (ARSI) - che ha fatto del tutto tramontare l'accreditata paternità del Masuccio. Questa ipotesi, infatti, si reggeva soprattutto su di una lettera del Masuccio al Generale Acquaviva del 1613, con cui si dichiarava autore, illustrandolo, del noto rilievo urbanistico finalizzato alla scelta del sito in cui completare - o meno - la costruzione di collegio e chiesa (già avviati, peraltro, in una determinata area sin dal 1596).

Ma tale lettera, ha potuto precisare la Burgio, era stata citata solo parzialmente, mentre dal testo integrale e da altra lettera verificata dalla studiosa appare chiaramente che il Masuccio nel 1613 è sì a Trapani, ma per elaborare, d'accordo con il Rettore del Collegio suo conterraneo, Pietro Funi, un progetto diverso e per un sito diverso ("il sito di Donna Allegranza") da quello che alla comunità - Rettore escluso - interessava mantenere ("il sito Mongiardino"). Nello stesso anno, del resto, con lettera del 15 marzo (forse incrociantesi con quella del Masuccio) il Generale Acquaviva rimandava a Trapani un altro *disegno approvato*, sicuramente quello definitivo, in base al quale collegio e chiesa da "completarsi" sulla principale arteria cittadina in cui ancor oggi li vediamo. Poco dopo, nel 1616, il Rettore Funi veniva trasferito a Palermo, e il Masuccio, per le sue intemperanze relegato a Caltanissetta, quasi radiato dall'Ordine. Della chiesa, così, nello stesso anno - ed essendone state sin dal 1614 ordinate le



16 colonne - si poteva porre, e di fatto si poneva, la prima pietra. Va anche considerato, in questo ora più chiaro contesto, che tra il 1613 e il '16 i documenti rivelano che anche Tommaso Blandino era presente a Trapani, tanto che in una "consulta di fabbrica" del 1614, scrive il Rettore di Trapani a Palermo, "ha presentato un disegno approvato del sito c'habitiamo et domanda che si esegua".

La paternità del Blandino dell'organismo chiesastico nel suo insieme non può, a questo punto, essere revocata in dubbio; ed occorre dire, a proposito della stessa, che già nel 1995, prima di questa riprova documentaria, essa era stata chiaramente ipotizzata da Marco Rosario Nobile, con il richiamo, tra l'altro, agli accertati (anche se più tardi) viaggi dello stesso in Liguria per importazione di marmi intagliati acquistati a Genova nell'interesse della inerente Casa Professa di Palermo. Resta il nodo *facciata*, per la quale ciò che è detto nel documento d'archivio e nel testo storiografico già riportati (vedi note 14 e 15) sembrerebbe indiscutibile per farla attribuire al Bonamici. Ma forse qualche margine di discutibilità, e non soltanto a nostro avviso, rimane. Infatti:

a) non si può prescindere dalla evidente e nota differenza morfologica e qualitativa tra ordine inferiore e superiore - questo sì sicuramente tardo - e, quindi, dalla necessità di approfondire la ricerca filologica sulle due parti e le relative paternità inventive ed attuative;

b) pur con alcune evidenti affinità dei prospetti noti del Buonamici a Malta, quanto al telaio architettonico generale, in sé e per sé, riesce assai difficile apparentare ad essi la ricchezza, il vigore e la qualità dello specifico e stretto modellato plastico-architettonico (o, se si vuole, viceversa) trapanese;

c) anche i ribaditi riferimenti alla cultura ligure-alessiana tramite il Blandino, mancano ancora di raffronti puntuali, chiari e convincenti;

d) appare, quindi, significativo che la Burgio, nel concludere la sua ampia ed accurata ricerca scriva: "Rimane non del tutto chiarita la vicenda architettonica del prospetto, le cui qualità formali, effettivamente molto individuali, richiedono una approfondita indagine storico-artistica, sia dell'apparato decorativo che della disposizione strutturale del prospetto" (cit., 2006, p. 28).

Che resta, allora, da parte nostra, se

non condividere l'appena accennato giudizio, e, soprattutto, l'auspicio della studiosa per una ulteriore ed approfondita indagine sul suggestivo quanto intricante prospetto trapanese?

La Chiesa del Collegio di Mazara (1701-1714)

Per la sua peculiare tipologia plani-volumetrica si tratta indubbiamente



7

di una delle più originali e geniali chiese dell'intero barocco siciliano; oggi, ancora e purtroppo, allo stato quasi di rudere dopo i danni bellici che l'hanno privata delle suggestive coperture a cupola della navata e del piccolo presbiterio.

Ne riprendiamo la descrizione con qualche variante, da un nostro stesso testo del 1994, rimandando in pari tempo alle pur ristrettissime immagini allegate (figg. 7-9).

L'impianto planimetrico è costituito da una ellisse imperfetta, con l'asse maggiore parallelo all'ingresso e l'altare principale di fronte a questo. Un peristilio di colonne tuscaniche binate e di archi a tutto sesto, forse non del tutto immemore dell'innovativo esempio trapanese che abbiamo appena visto, sosteneva al tempo stesso il ricadere della grande cupola centrale e quello della volta del deambulatorio originalmente creato, quasi una navata ovale, tra colonnato e pareti perimetrali, con sei altari incassati e architettonicamen-

te studiati. L'altare principale, come già accennato, si collocava al fondo della visuale d'ingresso, in un incavato spazio presbiteriale, coperto da una cupoletta emisferica, di cui rimane il piccolo tamburo ornato da una serie di balaustrini lungo tutto il perimetro circolare. La paternità dell'opera, già tradizionalmente attribuita al gesuita Giacomo Napoli - poi rivelatosi semplice amministratore dei lavori del Collegio (1675-84) durante i quali, però, significativamente appare anche Angelo Italia - è stata da



8



9

me a suo tempo e poi da tutti riconosciuta ad Angelo Italia. Ma vediamone subito, per una migliore intelligenza soprattutto culturale del manufatto, la lettura datane per ultimo da uno specialista quale Marco Rosario Nobile in un apposito quanto accurato saggio.

Dopo aver accennato alle antecedenti piante centriche dalla Chiesa del Collegio di Polizzi Generosa e di San Francesco Saverio a Palermo, l'autore scrive: "Ancora più distante da questi esiti è la ingiustamente meno

nota chiesa di Sant'Ignazio a Mazara, dove il tema planimetrico di base non è più l'ottagono ma un ovale posto trasversalmente. Un episodio [...] da collocare negli echi suscitati dalla gesuitica Sant'Andrea al Quirinale, di cui anche Andrea Pozzo dava, in quegli anni, un'interpretazione nel progetto per il San Tommaso di Canterbury in Roma. Elemento caratteristico della Chiesa di Mazara è, però, l'introduzione di un deambulatorio sorretto da colonne a serliana reiterata di assoluta novità anche al di fuori del ristretto ambito siciliano. Il deambulatorio non ha precedenti nella produzione siciliana e costituisce con probabilità uno dei contributi più originali forniti dall'architetto gesuita, che non mancherà di influenzare la generazione successiva”.

Lo studioso estende poi la sua analisi alla genesi (nella cultura manieristica) e alla diffusione del tema planimetrico della pianta ovale con deambulatorio citando, per la Sicilia, gli esempi costruiti di Petralia Soprana, Capaci e Noto, unitamente agli studi progettuali del Gagliardi, come le “maggiori testimonianze dell'eco suscitata dalle intuizioni di Angelo Italia nei temi dello spazio centrico; intuizioni che ne fanno, insieme ad Andrea Pozzo, il più geniale architetto della seconda metà del Seicento”.

Conseguentemente a tali puntuali analisi e riferimenti culturali l'attenzione studiosa si sofferma poi su di uno spunto documentario da cui proprio Andrea Pozzo è chiamato in causa per alcuni suoi impegni in Sicilia. Si tratta di una testimonianza manoscritta presso l'Archivio Romano della Compagnia di Gesù (ARSI) relativa ad una richiesta dell'insigne progettista e teorico, tra il 1694 e il '97, “per Palermo e Mazara”. Posto tutto ciò - lettura critica dell'opera e riferimento documentario appena accennato - la conclusione del Nobile è che “l'idea di un contatto, in questo cantiere, fra i due architetti non potrebbe essere totalmente esclusa”.

Non ci resta che auspicare, a questo punto, che ulteriori ricerche, di adeguato livello, possano dare all'idea di quel contatto una più specifica concatenazione e un più preciso significato in ordine alla effettiva e possibilmente univoca paternità dell'originale invenzione mazarese: Italia o Pozzo?

Ma non possiamo chiudere queste note senza toccare due altri aspetti, del monumento: il prospetto e la probabile suggestione della sua morfologia interna sul più valente e noto degli architetti barocchi del trapanese, della generazione immediatamente successiva: Giovan Biagio Amico.

Quanto al prospetto, dobbiamo soprattutto riportare quanto già rilevato da Maria Giuffrè, e cioè che esso appartiene a quella serie siciliana “caratterizzata da una più spinta ricerca di



10

autonomia dell'apparato plastico [...] tramite la lenta emersione delle colonne dalla massa muraria retrostante, per un autentico rapporto dialettico tra la circolarità della colonna e la linearità della muratura di perimetro”; ritirando, al tempo stesso, l'ipotesi di paternità del Gagliardi, da noi avanzata a suo tempo, e che Silvio Manzo (op. cit., p. 5) aveva ritenuto di poter confermare sulla base di un passo storiografico rivelatosi, poi, inconsistente.

Quanto, infine, alla probabile suggestione esercitata dalla chiesa mazarese sull'Amico – salvo i pure probabili riferimenti di entrambi gli autori al Guarini – basti citare schematicamente:

a) la significativa vicinanza alla planimetria mazarese del suo disegno per una ideale chiesa “esagonale” (come la definisce, nel disegno, lo stesso Amico) con deambulatorio, già definita dal Nobile “chiara derivazione dal Sant'Ignazio di Mazara”;

b) il motivo ornamentale dei ba-

laustrini sul breve tamburo circolare di Mazara, riportato sull'analogo tamburo ovale della cupoletta “a camera di luce” sull'altare maggiore della Chiesa dell'Annunziata a Trapani;

c) la notevole affinità dell'impianto - a colonne laterali aggettanti e su plinti obliqui - del suo *Altare della Madonna del Soccorso* (nell'omonima chiesa trapanese) rispetto a quelli laterali, forse architettonicamente più rigorosi, del Sant'Ignazio di Mazara.



11

La Chiesa del Collegio di Alcamo (1684)

Si tratta (figg. 10-11) di un impianto a navata unica - la sola nota tra le cinque chiese del trapanese di cui ci occupiamo - con cappelle laterali leggermente incassate, largo transetto e cupola sullo stesso. I rapporti proporzionali tra le varie dimensioni dello spazio conferiscono all'insieme un respiro arioso e quasi solenne; forse in attuazione di quella determinazione espressa dalla comunità acchè la chiesa “possa superare per magnificenza tutte quelle che si osservano in Alcamo”. Niente, peraltro, dopo tale peculiare aspetto spaziale, sicuramente inerente al progetto originario, anche se, forse, di diversi decenni anteriore all'inizio dei lavori, il 1684, appare rimarchevole in tale interno; se non la trita insistenza, probabilmente tarda, di modanature di bianco stucco in pilastri e paraste, cornici e contro-cornici...; con cui forse si voleva superare la più studiata ornamentazione



della vicina Sant'Oliva, di G. B. Amico (1723).

La storiografia non ha dato ancora una paternità certa a tale impianto chiesastico, che solo per ipotesi estensiva viene associata al nome di Dazio Agliata o Alliata (1607-1657) nobile gesuita palermitano (che lavorerà pure a Casa Professa), cui concordemente viene attribuito il Collegio sotto la data del 1652; mentre, pure concordemente, l'inizio dei lavori della chiesa viene fissato al 7 novembre 1684, quando l'Alliata è morto da quasi trent'anni.

Ma torniamo al monumento per leggerne il prospetto, cui a buon diritto si affida la maggiore rinomanza della chiesa. Si tratta, infatti, di una tipica testimonianza sia di quella "felicità di ispirazione... nell'inserimento e valorizzazione ambientale delle facciate" di cui parla il Boscarino sia di quella "preminenza indiscussa che le facciate acquisiscono, quasi che gli edifici fossero fatti per essere guardati dall'esterno" di cui parla la Giuffrè, riportando anche parzialmente parole del Boscarino.

Tutto ciò apparirà senz'altro vero se per guardare il prospetto alcamese ci si colloca alla giusta distanza nella lunga e piatta piazza antistante (Piazza Ciullo), che sembra ribaltarsi nel verticalismo delle superfici del prospetto, vanamente animato da "lesene poco aggettanti, un coronamento mistilineo [...] due campaniletti laterali incassati [...] da una ricca decorazione scultorea, l'orologio, i torcieri in alto [...] la bicromia tra la pietra e le pareti intonacate, le quali richiamano una figuratività anche se popolaristica di aree lontane come quelle portoghesi-brasiliane". Non ci sembra, salvo errore, che altro di culturalmente significativo ci offra la chiesa gesuitica alcamese.

La Chiesa del Collegio di Salemi (1697-1703)

L'edificio di cui possiamo occuparci oggi è il frutto della ricostruzione di una precedente chiesa del 1654, demolita per crollo e quindi ricostruita tra il 1697 e il 1703. Per tale ricostruzione la Lima, citando il fondamentale manoscritto del Cremona, scrive: "sembrebbe che il nuovo progettista riprenda l'impianto seicentesco monoabsidale

trinavato a colonne, trasladolo dalla parte opposta". Autore concordemente citato, dopo che è stato reso noto un documento d'archivio da parte dello storico locale Salvatore Cognata, il gesuita locale Vincenzo Lo Cascio (1660-1727) fatto venire appositamente da Naro, dove si trovava. L'impianto generale, la cui planimetria può vedersi riprodotta dalla stessa Lima (op. cit., p. 270) realizza, nei rapporti proporzionali tra le varie zone e dimensioni - arcate, navate, transetto, altezza, larghezza, ecc. - un senso particolarmente arioso dello spazio, che agevola la circolazione dei fedeli e la fruizione dei servizi liturgici (figg. 12).

Particolare interesse, poi - e sempre in riferimento alle attente osservazioni del Boscarino e della Giuffrè in merito al peculiare valore delle facciate barocche (le cui parole abbiamo riportato a proposito del prospetto di Alcamo) - merita il monumentale prospetto, a due ordini scanditi da paraste e da una trabeazione centrale, raccordati da plastiche volute sicuramente memori di quelle trapanesi (fig. 13). Nell'ambito di esso, infine, va osservato il ricco portale con colonne tortili aggettanti e grande targa con lo stemma gesuitico entro un riquadro al centro del timpano. È appena il caso di osservare come

le colonne tortili stiano a testimoniare una probabilissima ispirazione ai vari esemplari palermitani di Paolo Amato, tanto più che nel citato atto del 1699 sono nominati come aiutanti dell'architetto progettista due intagliatori lapidei palermitani, Girolamo Vanella e Paolo Piazza.

Ripetendo quanto appena detto per la chiesa di Alcamo ... non ci sembra che l'impianto chiesastico di Salemi offra altri significativi aspetti di linguaggio.



12



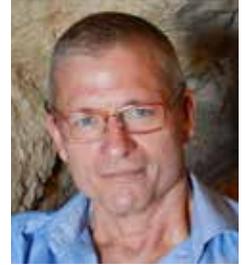
13

Hanno contribuito a questo numero



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 particolare 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.



Rodney Lokaj

Formatosi fra Melbourne, Perugia, Edimburgo e Roma, per più di un decennio è stato professore a contratto di latino medievale e umanistico presso la Sapienza Università di Roma. Attualmente è professore associato di filologia italiana all'Università di Enna "Kore". Il suo campo d'interesse principale è la letteratura latina e italiana del basso medioevo e della prima età moderna, con numerose monografie e saggi apparsi in Italia e all'estero in particolare su francescanesimo, Dante e Petrarca. Fra le pubblicazioni più recenti si segnalano *Amicitia nel Rinascimento. I carmi di Baldassare Castiglione e Domizio Falcone* (Roma, 2018) e *I Sette discorsi di Evandro Campello, Accademico Salottiero (1612-1621)* (Spoleto, 2019). Fa parte del Comitato Scientifico delle riviste *Linguistica e Letteratura* (Accademia Editoriale) e di *Storia della Medicina* (L'Erma di Bretschneider) ed è membro dell'Accademia Propeziana del Subasio, Assisi; della Società Dantesca Italiana; della Società dei Filologi della Letteratura Italiana; della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria; e del consiglio esecutivo della Associazione Americana di Studi Neo-Latini.



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



Roberto Marinaccio

Si occupa di teologia della missione e dell'inculturazione con particolare interesse per lo studio storico-concettuale della tematica del rapporto tra la Chiesa e le culture locali. Ha conseguito con profitto la Licenza (2011) e il Dottorato di ricerca in Missiologia (2017) presso la Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma. Nel biennio 2011-2013 ha vissuto a Taiwan, dove ha studiato lingua e cultura cinese presso l'Università Cattolica Fu Jen di Taipei, beneficiando di una Scholarship (MOFA) offerta dall'Ambasciata della Repubblica di Cina (Taiwan) presso la Santa Sede. Accanto alle attività di ricerca, Marinaccio si è dedicato per diversi anni all'animazione e formazione missionaria dei giovani, ricoprendo incarichi pastorali nell'Ufficio Missionario dell'Arcidiocesi di Gaeta e in collaborazione con la Direzione Nazionale di Missio-Giovani a Roma (Missio - Pontificie Opere Missionarie). Dal 2015 vive in Austria con sua moglie, dove si occupa, tra l'altro, di promozione turistico-culturale in collaborazione coi comitati locali della Società Dante Alighieri.



Carlo Pastena

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



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.

Vincenzo Scuderi

Laurea in Lettere e Filosofia presso l'Università degli Studi di Palermo (1945) e Perfezionamento in Storia dell'Arte presso l'Università degli Studi di Roma. Dal 1947 al 1965 Direttore del Museo Nazionale Conte Agostino Pepoli di Trapani, di cui realizza la completa ricostruzione. Dal 1965 al 1975 Soprintendente alle Gallerie della Sicilia e Direttore della Galleria Nazionale di Palazzo Abatellis di Palermo. Nel 1968, a seguito del terremoto del Belice, effettua sul campo i recuperi delle opere d'arte negli edifici danneggiati dal sisma; nel 1969 interviene per la salvaguardia delle opere del Museo Diocesano di Agrigento, danneggiato dalla frana. Dal 1975 al 1986 Soprintendente ai Beni Artistici e Storici della Sicilia Occidentale. Dal 1986 al 1988 Soprintendente ai Beni Culturali di Palermo. Tra i più importanti restauri da lui diretti: le tavole medievali e tardomedievali (croci dipinte, Madonne, Odigitrie, trittici e polittici), i mosaici della Cappella Palatina di Palermo, del Duomo di Cefalù e del Duomo di Monreale, gli affreschi gotici e tardogotici (tra cui il Trionfo della Morte della Galleria di Palazzo Abatellis), gli arazzi fiamminghi di Marsala, le maioliche della Farmacia di Roccavaldina, le argenterie di Piazza Armerina. Ha curato la realizzazione delle mostre su Filippo Paladini, Pietro Novelli, Pietro D'Asaro, Antonello da Messina, e le mostre periodiche dedicate all'attività di restauro. Ha promosso e curato l'ampliamento della Galleria di Palazzo Bellomo a Siracusa, il progetto del Museo di Messina, i musei civici di Erice e Salemi, il Museo della Fondazione Mandralisca di Cefalù. Tra i fondatori della Associazione Salvare Palermo, associazione per la tutela e la valorizzazione del patrimonio artistico e culturale del territorio palermitano.



Alessandro Tosco

Dottore di ricerca in Studi Euro-Asiatici presso l'Università di Torino, ha perfezionato lo studio della lingua cinese presso la Beijing Language and Culture University e la East China Normal University of Shanghai, in quanto vincitore di borse di studio erogate da Hanban/Confucius Institute Headquarters. Attualmente è ricercatore di Lingua e Letteratura Cinese presso l'Università degli Studi di Enna "Kore" e direttore di parte italiana dell'Istituto Confucio di Ateneo. I suoi campi di interesse e di ricerca riguardano la letteratura cinese classica, con particolare attenzione per la produzione teatrale di epoca mongola, che analizza in ottica comparatistica. Su questo argomento ha scritto diversi articoli e ha recentemente pubblicato la traduzione commentata del dramma L'autunno nel palazzo degli Han di Ma Zhiyuan (Roma, 2018), con un excursus storico e letterario sulla figura di Wang Zhaojun. È membro dell'AISC (Associazione Italiana Studi Cinesi) e ricercatore associato della Fondazione Prospero Intorcetta.



Li Zhen

Attualmente è professore associato, assistente preside dell'Istituto di Studi Cinesi Internazionali presso l'Università di Studi Stranieri di Pechino (precedentemente China Overseas Sinology Research Center), ha un master di tutor e dottorato

in letteratura comparata e studi interculturali. È stato segretario generale della World Scholarly Association per the History of Chinese Language Teaching e ricercatore presso la base di ricerca sugli scambi culturali sino-stranieri di Pechino. Principalmente impegnata nello studio della storia degli scambi culturali cinesi e occidentali nelle dinastie Ming e Qing, nello studio della storia dell'educazione linguistica cinese nel mondo e nello studio della sinologia all'estero. Negli ultimi anni ha pubblicato una monografia, un'opera edita e una traduzione di libri per sinologi, ha partecipato a numerosi lavori editoriali e pubblicato oltre 50 lavori accademici in cinese e inglese.

Armando Alessandro Turturici

Nato a Caltanissetta nel 1992, si laurea triennale in Cinese e Inglese all'Università degli Studi di Enna Kore, nel 2014. Nel 2017, si laurea magistrale all'Università degli studi di Torino in Cinese e Giapponese. Nel 2018 consegue il master in Didattica della Lingua Cinese presso l'Oriente di Napoli; nel 2019 si classifica secondo alla competizione nazionale di insegnanti di lingua cinese svoltasi a Firenze. Attualmente è docente di lingua Cinese presso il Liceo Scientifico "A.Volta" di Caltanissetta.



Censimento del *Sinarum Scientia Politico-Moralis* di Prospero Intorcetta e alcuni nuovi aspetti del suo viaggio europeo¹

di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)

12

Abstract

This article presents a 'historical' census of the known copies of SSMP; with the copies, book inscriptions and external information I tried to reconstruct the diffusion of this important text (and predecessor of Confucius Sinarum Philosophus), which was already early after its production in Goa spread both in the Far East and in the West. This research revealed several new examples, and showed new pieces of information on Intorcetta's 'tour' through Europe.

Il titolo *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (d'ora in poi SSPM) è una produzione di Intorcetta a duplice fattura: la prima parte stampata in xilografia nel 1667 in Cina su carta cinese, la seconda parte, stampata alla 'maniera occidentale' a Goa nel 1669.² La prima parte fu stampata nel corso della cosiddetta detenzione di Canton (1665-1671), nella locale stamperia xilografica dell'area gesuitica,³ con tutta probabilità da uno stampatore cinese convertito cristiano, chiamato Wang Paulus, che successivamente accompagnò Intorcetta in Europa, ma presto lo abbandonò e tornò in Cina nel 1669.⁴

Un censimento era stato già approntato da Charles Ralph Boxer;⁵ e questo costituì la base per altre liste pubblicate successivamente, come quella su (Wikipedia), e quella di A. Lo Nardo nel sito web della *Fondazione Intorcetta*. In tutti questi casi, gli autori desideravano soltanto registrare (e contare) le copie esistenti, non scendendo in dettaglio sulla provenienza o l'ulteriore storia di queste copie. Nelle annotazioni che seguono, ho cercato di estendere il numero di copie conosciute attraverso un'approfondita selezione di addizionali fonti bibliografiche, e superare il semplice approccio 'statistico' per un'analisi più storica del-

le circostanze e della provenienza delle singole copie, convinto che soltanto una tale commentata analisi sarebbe stata il miglior modo per cogliere la vera partecipazione dell'autore in questo processo di diffusione, e misurare la ricezione e l'impatto reale della stessa, in termini di numeri, posti, persone, connessioni reciproche, etc.

In questa panoramica critica mi concentro soltanto sull'edizione originale; il testo latino - per ovvie ragioni tipografiche e tecniche senza i caratteri cinesi - fu, infatti, ristampato a Parigi da Melchisédech Thévenot (Cramoisy, 1672, con alcuni pezzi, tradotti in francese),⁶ a Vienna da Petrus Lambecius - De Nessel,⁷ e di nuovo nel 1761 da Adam Franciscus Kollarus,⁸ e la traduzione italiana a Firenze da Lorenzo Magalotti nel 1697.⁹ In questa panoramica non ho incluso le copie di queste successive versioni, anche quando esse costituivano la parte principale della ricezione europea.

Rimane irrisolta la questione se sia mai esistita una seconda edizione (bilingue), stampata a Goa nel 1671, in-8°: è stato A. Lo Nardo a riferirsi a una nota nell'*Epitome de la bibliotheca orientalis y occidental, nautica y geografica de Don Antonio de Leon Piñelo*, Tomo 1ro (Madrid: 1737), col. 131, dove troviamo il seguente riferimento: "(...) *se repitio en Goa 1671 en ambas lenguas, i letras*". Fino ad ora, non ho potuto rintracciare alcuna copia di questa supposta seconda edizione.

Anche quando la panoramica che segue è risultata, in parecchi punti, una '*non-liquet*' per mancanza di ogni sufficiente informazione (storica o effettiva), in parecchi altri casi sono emersi notevoli aspetti fino ad ora sconosciuti.

Italia

1. Roma: Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II (BVE):

Collocazione: **RC 919** (i.e.: Rari; format C).

Nessuna citazione nel catalogo OPAC.

Volume entrato nella raccolta della BVE abbastanza recentemente. L'ultimo risguardo reca l'etichetta (sottosopra): "*Ex Bibliotheca / majori Colleg(ii) Rom(ani) / Societ(at)is JESU*". È rilegato in copertina contemporanea in pelle bianca, di tipo europeo. Sul dorso è riportata un'antica collocazione "S/9 (in scrittura speculare) / LL"; sulla copertina a matita c'è un'altra collocazione: "56 / 4 / I / 24". Con inchiostro marrone e con la stessa mano è introdotta una numerazione delle pagine, a partire dalle '*Facultas*': 269; 270; [271-281 mancante]; 282, 283, 284, [285; 286], 287, 288, 289, 290; 291; 292; [293; 294], 295; 296. I numeri mancanti, qui citati tra parentesi [...], scomparvero apparentemente a seguito del successivo taglio delle pagine, quando il volume fu rilegato in Europa (Roma?). La numerazione delle pagine si riferisce a una precedente (parziale) consultazione; sfortunatamente, non è chiaro cosa segua questa impaginazione (che comincia dal 269): altri testi confuciani?

Riferimento bibliografico: M. Battaglini, *Pagine dall'Oriente, Libri cinesi e giapponesi della Biblioteca Nazionale*, Roma: Bardi Ed., 1996, p. 36 (ancora senza segnatura).

2. Roma: Curia Provinciale della Provincia Romana della SJ (Residenza del Gesù)

Questa copia è esposta in una vetrina della Provincia Romana.

Collocazione: ?

Una versione elettronica era presente nel sito: bibliotecafilosofia.uniroma1.it/Intorcetta/Index.html (ora [22/07/2018] non ritrovata).

Provenienza: un esemplare della nota stampa; un'etichetta del 19° secolo riferisce la sua provenienza alla "*Biblioteca*



Major” (o ‘secreta’) del Collegio Romano, cfr. sul retro: “Ex Bibliotheca / Majori Coll(egii) Rom(ani) / Societ(at)is JESU”. Sulla stessa pagina, “N. 78”, è scritto sottosopra a matita; sembra essere una vecchia collocazione.

Questa etichetta - che è la stessa della copia precedente - fa riferimento alla principale e generale biblioteca del detto Collegio Romano. Apparentemente, dopo la confisca delle proprietà gesuitiche nei primi del 1870 e la ‘chiusura’ del Collegio come istituzione didattica gesuitica, il volume fu recuperato dai Gesuiti della Provincia Romana, in quanto il volume ha sulla prima pagina un moderno timbro rosso: “Bibl(iotheca) Pro(vinciae) Rom(anae) / 5. 905814 I”. Il volume faceva parte del Fondo Librario Antico della Provincia Romana (fino al 1978, data della fusione delle precedenti provincie in una ‘Provincia italiana della S.I.’). Nel 2014, il Prof. Gaetano Colli (allora Direttore della Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell’Università La Sapienza) digitalizzò questa copia¹⁰.

Infine, mentre queste informazioni sono sufficienti per provare un’antica provenienza di questa copia dal contesto del Collegio Romano, non dimostrano un legame diretto con Intorcetta, cosa che, comunque, per motivi generali, e specialmente per la sua presenza nello stesso collegio nel corso di alcuni periodi degli anni 1670-1672 e le donazioni di altri libri, è abbastanza plausibile.

3 – 4. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Questo fondo archivistico ha due copie, collocazioni: **Jap.Sin. III, 3b** and **3c**. Riferimento bibliografico: Chan, Albert, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue. Japonica Sinica I-IV*. Armonk, N.Y.; London: M.E. Sharpe, 2002, p. 477 ss..

Anche per queste due copie abbiamo prove più antiche, risalenti al periodo pre-confisca delle biblioteche gesuitiche a Roma: cfr. il manoscritto *Index Librorum Sinensium juxta rerum classes distributus* (JS II, 152, 2), che è stato - secondo indicazioni interne - composto tra il 1833 (cfr. *ibid.*, p. 26v.) e il 1873. Questo inventario fa riferimento, in effetti, nella sezione “*Philosophia rationalis*” a: *Sapientiae Sinicae a P(atre) Is (sic) a Costa & P(atre) Prospero Intorcetta Sic(ulo) I 228*;

Scientiae Sinicae lib(er) secund(us) Chumyun constanter tenendum, versio literalis (ex. 2) II, 228.

È probabile ma non dimostrabile (poiché nessuno di questi volume ha alcuna scritta esterna o altra indicazione fisica) che entrambe le copie siano state portate da Intorcetta per la biblioteca del Generale.

Interessanti sono le tracce di una numerazione delle pagine, in entrambe le copie, il che prova almeno l’intenzione di rendere il testo disponibile per essere consultato.

3. In **III, 3b**, ff. 265 - 424: sempre nella stessa calligrafia, alternando: “*Versio literalis*” e “*Lib. 2 Chum-yum*”.

Hic libellus, continens versionem literalem 2di libri philosophi et eius vitam, hic inserendus post paginam 264” (“Questo libretto, che contiene la versione letterale del 2° libro del filosofo [Confucio] e della sua vita, dovrebbe essere inserito dopo p. 264”): non è chiaro dove questo dovrebbe essere aggiunto, in quanto p. 264 non è la fine del 2° libro nella versione a stampa del *Confucius Sinarum Philosophus!*?

4. In **III, 3c** si trova un’altra numerazione delle pagine: 1, 2, 3 etc.; f. 1 riporta l’iscrizione, penso a mano di François de Rougemont, uno della squadra di traduttori del *Confucius Sinarum Philosophus* e uno dei trascrittori e revisori di questi testi: “*Anno 1670 17 Sept(embris) coeptum emendari*” (‘il 17 sett. 1670: iniziata la correzione’). Questa data come inizio del processo di revisione implica che una versione completa a stampa del SSPM sia stata mandata da Goa (dove la seconda parte del testo fu stampata nel 1669) a (Macao) Canton. La revisione riguarda: la correzione di parole tra le linee e nel margine; la correzione di interi passaggi a p. 18; 21; 22; l’inserzione a p. 25r. (a destra in latino, a sinistra in cinese [caratteri + trascrizioni]).

Nel margine troviamo le seguenti indicazioni:

Nota 1° Quidquid hic subductum (‘sottolineato’) vides lineolâ _____ totum id pertinere ad textum et nunc <...> paucissima, quae claritatis gratiâ interiecta sunt, omnia eodem caractere imprimenda esse;

Nota 2° accentus illos, qui rubro colore sunt picti, legitimos esse: alios quamvis etiamnum superstent eidem vocabulo praetermitti debere. E.g. in vocabulo ‘tao’ praetermittitur / Kiu Xim; retineatur

Xam Xim. Queste sembrano istruzioni editoriali, nello stesso stile di quelle che Intorcetta inviò da Roma agli stampatori del manoscritto confuciano, e su cui ho scritto altrove¹¹.

In aggiunta, l’evidenza scritta per i libri che Intorcetta portò e offrì ad Athanasius Kircher non riporta questa copia del SSPM: questi materiali confuciani di Intorcetta riguardano una copia dell’*Universalis Sinarum Physico-Moralis-Politica*, citato in una lettera di Kircher ad Andreas Müller nel 1674;¹² questa è apparentemente la stessa copia citata da:

- Southwell, Nathanael, *Bibliotheca Scriptorum*, Roma, 1676;

- De Sepibus, Georgius, *Romani Collegii SJ Musæum Celeberrimum antiquariae rei*, etc., Amsterdam, 1678, p. 66: fa riferimento alla presenza ‘*in occluso quodam reconditorio*’ (‘in qualche armadio chiuso’) di: ‘*Opus ingens ‘universalem Sinarum politico-moralem scientiam continens, in quo de ritibus et moribus Sinarum, de varietate sectarum, de philosophia naturali, de artibus uti et de lingua Sinensi & de mira litterarum ex 64 lineis varie transpositis combinatorum inventione, de musica earundemque instrumentis, de geographia, de montibus, maribus, fluviis & urbibus, de theologicis argumentis similibusque inter eos controversiis agitur*’: una comprensiva ‘enciclopedia’ (“opus ingens”) e non una copia di piccolo formato come la SSPM;

- Per altri riferimenti alla stessa, si veda la corrispondenza di Kircher con Lucas Schrökius (1646-1730), in: Langenmantel, Hieronymus Amhrosius, *Fasciculus Epistolarum Adm(odum) R(everendi) P(atris) Athanasii Kircheri Soc. Jesu, viri in mathematicis et variorum idiomatum scientiis celebratissimi complectentium Materias Philosophico-Mathematico-Medicas*, Augustae Vindelicorum: Utschneider, 1684, pp. 16-17, del 10 giugno 1671: “*Hic nil novi, nisi quod ad nos appulerit P(ater) Prosper Intorcetta ex Regno Sinarum, qui secum attulit nobilissima nec non rarissima & numquam alibi visa Opera à P(atribus) N(ostris) ex Sinico idiomate in Latinum politico stylo translata, et continent scientiam moralem magni illius philosophi Confutii*, etc.”; cfr. inoltre in questo fascicolo il riferimento alle pp. 18-19 (11 luglio 1671): “*Appulit huc noviter P(ater) P(rosp(er)us) I(n)torcetta Siculus ex Sinarum Regno, qui secum attulit III Tomos rerum*

Sinicarum, quos Jansonius jamjam ad meam sollicitationem imprimendos suscepit, etc.”

5. Roma: Biblioteca Casanatense:

Collocazione: CCC.0.1.11

Secondo le iscrizioni sul libro, questa copia proviene dalla biblioteca della *Casa Professa* dei gesuiti a Roma, e fu donata dallo stesso Intorcetta. Queste iscrizioni sono: (a) una iscrizione da biblioteca sul frontespizio: “*Dom(ūs) Prof(essæ) Rom(anæ) S(ocietatis) J(esu) Bibl(iotheca) comm(unis)*”; (b) un’indicazione di provenienza sotto il titolo: “*Ex dono auctoris*”; (c) una iscrizione autografa del donatore: “*Per la libreria della / Casa Professa di Roma*”, la cui calligrafia è invero molto simile alla formula di donazione della copia di Genova (n° 7). Tutto considerato, sembra che questa copia sia stata donata da Intorcetta alla biblioteca della *Domus Professa*: dopo il ricevimento, fu assegnata più particolarmente alla ‘*bibliotheca communis*’, cioè alla biblioteca ‘generale’, per lo più chiamata ‘*bibliotheca secreta*’, per distinguerla da biblioteche più specializzate (come quelle matematiche o mediche), o raccolte di libri personali. La traccia più antica di questa copia si trova nel catalogo di Giovanni Battista Audiffredi (1714-1794), *Bibliothecæ Casanatensis Catalogus Librorum Typis Impressorum, Tomus Quartus H.I.K cum Appendicibus*, Rome, 1788, p. 275.

Si scopre ora che Intorcetta, nel corso del suo soggiorno a Roma, fornì a tutte le principali istituzioni gesuitiche/centri di educazione e insegnamento della Compagnia di Gesù nella città papale una copia del suo SSPM: la biblioteca del Generale (nn. 3-4); la *Bibliotheca Major* del Collegio Romano (nn. 1; 2) e la *Domus (Casa) Professa* (n. 5), il che dimostra l’interesse locale nella sua missione, ma specialmente la preoccupazione per il successo del suo impegno tra le autorità gesuitiche a Roma.

6. Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV):

Collocazione: Stamp(ati) Ross(iani), 3482

Riferimento bibliografico: Yu Dong, *Catalogo delle opere cinesi missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996, p. 51.

Il fondo ‘mss. Rossiani’ fu creato dalla biblioteca del collezionista romano Gio-

vanni Francesco De Rossi [1796-1854], che fu offerto ai gesuiti nel 1855, arrivò a Vienna nel 1877, ritornò a Roma nel 1920 e fu offerto nel 1922 alla Biblioteca Vaticana. Il volume non contiene alcuna indicazione sulla provenienza anteriore (o primo proprietario) di questa copia, come per la maggior parte dei *codices Rossiani*.

7. Genova: Biblioteca Universitaria (BU)

Collocazione: Rari I VII 3.

La Biblioteca Universitaria di Genova (topograficamente la continuazione del Collegio dei gesuiti di Via Balbi) possiede una considerevole serie di testi cinesi, principalmente ma non tutti composti da autori gesuiti, e di cui le ultime stampe databili risalgono al 1700 ca, tra loro uno che si riferisce a Carlo Turcottti (1643-1706). La maggior parte di questi titoli sono già citati nel catalogo o inventario manoscritto, compilato dopo la Soppressione da Gaspare Luigi Oderico, un ex-gesuita nominato bibliotecario nell’appena istituita biblioteca pubblica.¹³ Tra questi testi vi sono alcuni volumi di Intorcetta, inclusa una copia originale del SSPM¹⁴.

L’aspetto più interessante di questa copia è la donazione e l’iscrizione bibliotecaria:

“*Al P(adre) Rettore del Coll(egio) di Genova per la Libreria ex dono auctoris*”.

Per motivi di logica interna, e più precisamente perché questa iscrizione è inserita da due differenti punti di vista, in 2 lingue diverse, io la considero come una doppia iscrizione:

a) una donazione, a mano dello stesso Intorcetta, in italiano:

“*(offerta) al P(adre) rettore di Genova per la libreria*”

b) una iscrizione fatto dopo la ricezione, dal bibliotecario, in latino:

“*Ex dono Auctoris*”

Entrambe le iscrizioni si complimentano a vicenda: dalla seconda (b) si sa che il donatore (in “a”) fu anche l’autore, cioè lo stesso Intorcetta; di nuovo, ciò dovrebbe essere confermato dall’esame paleografico della scritta di Intorcetta in (a).

Questo dono di Intorcetta potrebbe essere connesso con la sua presenza ‘fisica’ in loco’, per la prominente posizione del Collegio di Genova e la sua procuratoria (cfr. il riferimento al “*Pater Procurator Indiarum*” nella lettera citata prima) sulla strada dall’Italia (Europa Centrale,

ecc.) a Lisbona e all’Estremo Oriente. Ritengo, pertanto, che rappresenti un dono di Intorcetta al Rettore nel corso del suo passaggio da Genova, o nella sua andata da Lisbona a Roma nel 1671, o nel viaggio di ritorno nel 1672 (mentre andava da Roma a Lisbona via Genova). Il rettore del Collegio era fin dall’agosto 1671 P. Ippolito Durazzo (1628-1674)¹⁵, discendente di un’altra prominente famiglia genovese; con il Rettore Durazzo - un ex *Indipeta* - Intorcetta trovò certamente un contesto ricettivo per il suo giro di propaganda sulla missione di Cina¹⁶.

È certamente a Genova che Intorcetta incontrò due degli ‘*Indipetae*’ a lui affidati, proveniente dall’Europa centrale, Adam Aigenler (1633-1673) e Adam Amrhyn (1632-1673). Da loro, abbiamo un interessante resoconto, datato 13.02.1672 sul loro soggiorno nel Collegio dei gesuiti di Genova, e sui loro incontri con membri della nobiltà locale e benefattori.¹⁷ Da questa lettera si sa che a quella data Intorcetta era atteso a Genova, e aveva già ricevuto una serie di regali da benefattori locali:

“*Hic Pater (procurator) si litteras ad me destinatas acceperit aut quicquid tandem regularum fuerit, aut tradet illas P(atri) Intorcettae, qui hoc anno (cioè 1672) adhuc Genuam redibit, aut aliâ occasione mittet in Lusitaniam*”.

I riferimenti ai regali offerti a Intorcetta si trovano nel seguente PS: i principali benefattori erano “*Dux Alexander Grimaldus*” e Signora Lomellini, chiamata “*mater Principis de Auria*” (ancora successivamente ricordato da P. Couplet, in: *Histoire d’une dame chrétienne*, Paris: E. Michallet, 1688, p. 148 come benefattrice della missione di Cina), tutti membri di importanti famiglie locali, come i Grimaldi, i Doria e i Lomellini, tutti dello stesso livello sociale della famiglia Durazzo. I doni consistevano, tra l’altro, di “*duo milia scutorum P(atri) Intorcetta (promisit)...Et cum de viatico hîc coeperim meminisse, adiungo quod Româ scripsit P(ater) Secretarius Societatis*¹⁸ nimirum Regem Lusitaniae iussisse significari P(atri) Intorcettae ut in adsciscendis viae comitibus et deligendis missionariis per Indiam non esset parvus propter defectum viatici, sibi enim hoc curae fore, ut singulis sit in itinere prospectum, quotcumque adduxisset”.

In quel momento Intorcetta era ancora a Roma, ma i suoi ‘soci’ avevano già dato disposizioni per la comunicazione



in futuro fra Italia e Lisbona, con Genova come centro; l'offerta della copia del SSPM al Rettore del Collegio dei gesuiti si inquadra perfettamente in questa circolazione di informazione, e in questi preparativi per il 'viaggio a Lisbona e in Cina'.

Il dono di una curiosità tipografica in cambio dell'ospitalità ricevuta durante questi viaggi era tra le normali 'buone pratiche' degli ospiti visitatori: si vedano, per esempio, le copie del *De Bello Tartarico* di M. Martini offerte, con una formula di donazione autografa, al collegio dei gesuiti di Anversa e Bruxelles¹⁹.

8-9 Firenze: Biblioteca Nazionale (BN)

8. Collocazione: **Banco rari 79**.

Secondo una comunicazione di Francesca Gallori (con mail datata 11/01/2017), questa copia reca il tipico 'timbro' della prima metà del 18° secolo; fa parte del patrimonio della *Bibliotheca Palatina*; non pervenne alla *Biblioteca Nazionale* con i libri da questa biblioteca nel 1861, ma fu venduta - tramite il libraio Dotti - nel 1891 all'attuale biblioteca. La più antica provenienza tracciabile di questa copia è, di conseguenza, la *Biblioteca Palatina* (chiusa nel 1771, quando i volumi furono trasferiti alla *Biblioteca Magliabechiana*).

Come tale, questa copia testimonia l'interesse personale nella missione di Cina dalla parte dei Granduchi Ferdinando II (161-1670) e Cosimo III de' Medici (1642-1743). Questo interesse è abbastanza noto e si manifestò anche nelle udienze private che egli ebbe con, tra gli altri, Johann Grüber (il 31.01.1665)²⁰, Philippe Couplet (il 12.12.1685)²¹, Claudio Filippo Grimaldi (il 19 giugno 1689)²². Questi incontri sono testimoniati da alcuni volumi, offerti dal *Granduca* o da lui ricevuti (ad esempio i 'Sinica' ricevuti da Couplet). Contrariamente a questi esempi, non abbiamo fino ad ora una prova certa di un incontro con Intorcetta durante il suo soggiorno in Italia, anche se il procuratore ebbe un contatto epistolare personale con l'*Indipeta* gesuita a Siena, Annibale Marchetti²³.

9. Altra copia, con collazione: **Palat. 3.1.7.7**;

Questa copia reca il sigillo personale della *Granduchessa* Maria Luisa (1773-1802); pervenne nel 1861 alla Biblioteca Nazionale di Firenze (informazione da F. Gallori, il 21/01/ 2017).

Particolarmente interessante è il fatto che una copia del testo del SSPM arrivò da Firenze in Francia. Infatti, dalla corrispondenza intercorsa tra Valentin Conrart (1603-1675) e Lorenzo Magalotti (1637-1712), quest'ultimo il bibliotecario del Gran Duca, e più precisamente dalla sua lettera del 29 maggio 1671 - cioè durante il soggiorno di Intorcetta in Italia! - si apprende che Magalotti inviò una copia del libro di Intorcetta all'orientista francese, Melchisédech Thévenot (1620-1692) tramite il bibliotecario 'itinerante' Lorenzo Panciatichi (1635-1676).²⁴ Nicolas Dew - che fu per quanto a mia conoscenza il primo a riferire questo passaggio²⁵ che costituisce il collegamento tra il testo latino e la prima traduzione francese - mette in relazione l'arrivo di questa copia a Firenze con la visita di Johann Grüber nel 1665 (cfr. *supra*),²⁶ ma ciò è - alla luce della storia della stampa del SSPM - impossibile. Molto più evidente, anche per la data della lettera (29 maggio 1671), è la supposizione che la copia sia arrivata a Firenze con l'arrivo a Roma di Intorcetta prima del 18 aprile 1671.

Un diretto interesse nella filosofia confuciana nella contemporanea Firenze (Toscana) emerge anche da altri testi confuciani/intorcettiani dalla *'Biblioteca Magliabechiana'*, vale a dire:

- Magliab. 3.8.707 (originalmente proprietà di Anton Francesco Marmi (1665-1736), stretto collaboratore di Magliabechi nell'organizzazione della *biblioteca granducale*; anche con il testo del SSPM;

- Magliab. 1.4.160, copia del *Confucius Sinarum Philosophus*, per il suo tipico sigillo, utilizzato tra il 1737 e il 1815, parte del nucleo originale;

- Magliab. 4.5. 431/3: *Testimonium*;

- Magliab. 12.9.53: *Compendiosa Narratione*: di origine pre-soppressione dei gesuiti.

10 - 12: Sicilia

10. **Palermo: Biblioteca Comunale**

Collocazione: **XV.H. 47**.

Le più antiche citazioni provengono da Di Giovanni, Vincenzo, "In to ce kio ssè, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio", *Archivio storico siciliano*, I, 1873, p. 44, nota 1 ('esiste pur nella nostra Biblioteca Comunale, segn. XV.N.47, e passò nella Comunale dalla Biblioteca dell'Università nel 1838... sarebbe il quarto esemplare conosciuto'); apparentemente confermato da Mons. Minaca-

PELLI, Calogero, "Il P. Prospero Intorcetta della C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII", *Atti e memorie del Convegno di geografi orientalisti tenuto in Macerata il 25, 26, 27 Settembre 1910*, Macerata: F. Giorgetti, 1911, p. 70. Nessuna conferma recente.

11. Palermo: Biblioteca della Facoltà Teologica di Sicilia

Collocazione: **Rari-VII**.

Copia completa, precedentemente in cattive condizioni fisiche ma restaurata recentemente. Ex libris a stampa del *Seminario arcivescovile Palermo* (fondato nel 1577). Versione digitale sul sito web della Fondazione Intorcetta: www.fondazioneintorcetta.info (s.v. Prospero Intorcetta SJ: Opere).

12. Palermo: Biblioteca Centrale della Regione Siciliana 'Alberto Bombace'

Collocazione: Precedentemente **II.F.39** (cfr. F. Evola), ora **Rari 1008**.

La copia digitale, precedentemente sul sito web di questa biblioteca (<http://www.regione.sicilia.it/beniculturali/bibliotecacentrale/tesoro>) non è più accessibile (24/07/2018). Accessibile è invece la digitalizzazione di questa copia nel summenzionato sito web della Fondazione Intorcetta. Un'altra versione digitale della stessa copia (con riferimento manoscritto alla *'Biblioteca Centrale Palermo segnatura RARI 1008'*) appare sul sito web della (appena fondato) *Biblioteca dell'Istituto di Studi Orientali ISO* dell'Università 'La Sapienza' a Roma (con segnatura: BAI S 178).

La copia originale reca, sul frontespizio, una iscrizione bibliotecaria manoscritta, con riferimento alla biblioteca della locale *"Domus Professa"* dei gesuiti:

"Bibliotheca(e) Domus Professae Panorm(itanae) / Societatis Jesu"

Nell'anno in cui Intorcetta visitava la Sicilia, suo fratello Francesco Intorcetta (1623-1682) insegnava teologia a Palermo al *Collegio Massimo*;²⁷ ci si può aspettare - di nuovo senza indicazioni certe - che almeno la copia di questo volume risalga direttamente a un dono di Intorcetta a un membro del suo 'inner circle'. Originariamente apparteneva alla biblioteca della Casa Professa, dove Intorcetta risiedette durante il suo soggiorno a Palermo e dove venne eseguito pure il suo ritratto; successivamente, il volume fu trasferito alla biblioteca del *Collegio Massimo*, dove pervenne già prima del



1682, in quanto è già citato nell'*Index Alphabeticus scriptorum, qui ad annum 1682 in bibliotheca Collegii Panormitani Soc. Jesu asservantur*.²⁸

Bibl.: Evola, Filippo, *Sulla Biblioteca Nazionale di Palermo. Relazione del Dott. Cav. F. Evola*, Palermo: Stabilimento tipografico Lao, 1872; *Catalogo ragionato dei libri di prima stampa e delle edizioni Aldine e rare esistenti nella Biblioteca Nazionale di Palermo*, Palermo: Stab. Tip. Lao, 1875, p. 285 e ss., specialmente p. 290 e ss.; Scuderi, Giuseppe, *Dalla Domus Studiorum alla Biblioteca Centrale della Regione siciliana. Il Collegio Massimo di Gesù a Palermo*, Palermo: Regione siciliana, Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana, 2012;²⁹ *Le biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni di libri e cultura nella storia di Sicilia*, Palermo: Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana, 2014.

Riferimenti più antichi del 19° secolo a copie 'circolanti' o almeno presenti nell'area sono dati da Di Giovanni, Vincenzo in *Archivio storico siciliano*, I, 1873, pp. 42-43. A parte la summenzionata copia nella *Biblioteca Comunale di Palermo*, riguarda una copia del SSPM, già citata nel 1756 da Domenico Schiavo, *Memorie per servire alla storia letteraria di Sicilia*, t. 1, Palermo: P. Bentivenga, 1756, p. III, p. 69 e ss. nella biblioteca privata del Marchese di Giarratana, principe di Fitalia; questa presenza fu confermata nel 1873. Poiché nel 1929 l'ultimo Principe di Fitalia, Pietro Settimo trasferì per testamento la sua intera biblioteca alla *Società siciliana per la Storia Patria*, ci si aspetterebbe che questa copia fosse presente nella biblioteca di questa istituzione, ma, fino ad ora, non è stato possibile una verifica.

Conclusione: la concentrazione di copie conosciute a Firenze, Genova, Palermo e Roma (soprattutto in relazione ad altri titoli relativi a Intorcetta) si può facilmente comprendere dalla ricostruzione del viaggio di Intorcetta in Italia, con l'eccezione del caso di Firenze, in quanto non abbiamo fino ad ora elementi certi che possono confermare una sua presenza in quell'area. Al contrario, l'interesse a Firenze e nella Toscana per la missione gesuita e l'Estremo Oriente - anche in termini economici³⁰ - è ben documentato, almeno sin dal 1665 e la visita di Johann Grüber, cioè soltanto tra sei e sette anni prima che Intorcetta arrivasse nel paese. Il legame di Intorcetta con

Annibale Marchetti nel collegio gesuita di Siena³¹ è un elemento concomitante per accettare che la presenza di Intorcetta a Roma fosse ben nota anche in Toscana, e questo già quasi subito dopo il suo arrivo a Roma, in quanto una copia del SSPM era già stata inviata da Firenze a Roma nel mese di maggio del 1671; le fonti disponibili non contengono, ad ogni modo, più di queste indicazioni indirette.

Portogallo

13. Lisbona: Archivo Nacional Torre do Tombo (ANTT): Armario Jesuitico, liv. 11, f. 89 to 126

Questa copia autentica è parte di un volume miscelaneo (*codice facticio*); che una volta era parte del *Cartorio dos Manuscritos* del *Colégio (de Jesus)* di Coimbra; all'interno di questa miscelanea la copia del SSPM costituisce un corpo separato, rilegato con una striscia di carta.³² Una traccia della copia a Coimbra si può - con ogni probabilità - riconoscere nell'Inventario manoscritto dell'allora Biblioteca Generale del *Colégio*, adesso a Lisbona, ANTT MNEJ Maço 62, Caixa 50, N1 (cfr. L. Giurgevich & H. Leitão, *Clavis Bibliotecarum*, Lisbona, 2016, p. 298, n° 710 [2 Agosto 1766]): "*Sciencia Sinensis. Hum tomo de folha em pergamino velho 1*"; per l'abbreviazione del titolo SSPM come *Scientia Sinensis*: vedi sopra n. 2.

Questa è una prima preziosa testimonianza diretta della circolazione di un testo di Intorcetta all'interno del Portogallo, dove fino ad ora Intorcetta - che soggiornò due volte per un periodo piuttosto breve a Lisbona (1670; 1672) - non ha lasciato tracce note del suo passaggio, tranne che per l'introduzione al manoscritto di F. de Rougemont (*Historia Sino-Tartarica Nova*, Lovanii: M. Hullegerde, 1672), che fu tradotto in portoghese e stampato a Lisbona nel 1672. La sua provenienza dal Collegio di Coimbra è la notazione più interessante, in quanto questo collegio - fin da M. Ruggieri e M. Ricci - ha giocato un ruolo fondamentale nella creazione di uno spirito missionario tra i giovani gesuiti portoghesi, e (anche specialmente) nella loro formazione matematica.

Germania

14. Monaco di Baviera: Bayerische Staatsbibliothek (BSB): Orient- und Asienabteilung

Collocazione: **2 A or. 318.**

Questa copia si può trovare online:

<http://daten.digitale-sammlungen.de/db/0006/bsb00064763/images/>

Anche questa copia presenta tracce di numerazione di pagine in inchiostro marrone: 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12 (?); 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 32; 33; 34; 35. La copia digitale non riporta ulteriore indicazione per quanto riguarda la provenienza, che ci si può aspettare risalga alla biblioteca dei Wittelsbach, la locale dinastia in Baviera, chiamata ufficialmente *Electoralis Bibliotheca Serenissimorum Utriusque Bavariae Ducum*, in breve la *Hofbibliothek*, il nucleo storico dell'attuale *Bayerische Staatsbibliothek (BSB)*. I governanti Wittelsbach avevano forti e solidi legami con la Compagnia di Gesù in generale, e con i gesuiti della missione di Cina in particolare, e ciò fin dal 'funding' del Duca Wilhelm V (1548 - 1626): cfr. alcuni documenti nella BSB, clm 27323 (*Korrespondenz der Jesuitenmission in Ostasien mit Herzog Wilhelm V (1620-1624)*).³³ Diretti legami personali tra i missionari in Cina e i Duchi sono specialmente documentati per Trigault-Terrentius nel 1616 - 1617. Per quanto riguarda Intorcetta, egli portò parte del denaro promesso dall'Europa alla Cina, arrivando nel 1674;³⁴ i ringraziamenti di Verbiest per questo sono espressi in una copia della sua lettera matrice ai benefattori europei, datata 7 settembre 1678, che è (in copia) conservata nella summenzionata cartella clm 27323.³⁵ Ciò non necessariamente implica una presenza fisica di Intorcetta a Monaco con il Duca residente, Ferdinando Maria (1636-1679), ma almeno dei contatti, nel corso dei quali anche questa copia del SSPM potrebbe essere stata trasmessa.

C'è di più. Già nella sua lettera del 28 luglio 1671 da Palermo ad A. Kircher (APUG, 560, f. 79r.), Intorcetta fa riferimento a grafici cinesi di uccelli che aveva mandato - o intendeva mandare - al Duca di Baviera:

"Circa i disegni de più rari animali, fiori, piante et altre meraviglie della Cina, che desidera il Sr. Jansonio: nel mio ritorno a Roma che sarà verso il fine di 9bre, vedremo quel che potremo ritrovare nelle mie cosucce casciati nel cassone in Roma, e se cosa troveremo che serva ce le manderemo (...) e se il p(adre) Natanaele Sotuello non mando ancora al Duca di



Baviera *quelle carte di ucellami ch'io ci diedi, potrà V(estra) R(everencia) farsele mostrare, e vedere se ci è cosa che possa servire a quest'effetto. In fine circa mappe e cose simili della Cina daro a V(estra) R(everencia) tutta la satisfattione nel mio ritorno, etc.*"

L'invio di disegni cinesi di uccelli era apparentemente parte della strategia di distribuire 'curiosità' cinesi a destinatari europei; per quanto riguarda Monaco: è eclatante che sia citato Nathanael Southwell (1598-1676) come intermediario; fu coinvolto in questa faccenda molto probabilmente in quanto era il 'secretarius' del Generale Giambattista Oliva (1664-1681) e dal 1668 il suo 'admonitor'; l'esecuzione materiale della spedizione a Monaco fu probabilmente opera dell'allora 'coadjutor temporalis' dell'Assistenza di Germania, Georg Kautt.³⁶

In aggiunta, la copia digitale mise in evidenza un'altra particolarità di questo volume: alla fine del testo di Intorcetta sono incluse una serie di tavole cinesi, di carattere completamente differente e senza la minima relazione con il testo confuciano.

Riguardano:

a. Una serie di 5 stampe 'sciolte' del mondo prese dallo *Zhi fang wai ji* (1623) di Giulio Aleni; ciò ci ricorda la mappa del mondo che Intorcetta inviò a Vienna, che perciò potrebbe essere stata anche di Aleni, e non quella di Ricci; ci ricorda anche le 'mappe' che egli citava nella summenzionata lettera del 1671 a Kircher;

b. Un diagramma che mostra uno strumento chiamato in cinese *jian ping yi* (astrolabium-planisphaerum); preso da Sabatino de Ursis (1575-1620)?

c. Alla fine la ben nota pieghevole 'mappa di Gerusalemme e la passione di Cristo', presa dal *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* (1637) di Aleni, conosciuta per le diverse copie e successive riproduzioni o imitazioni, anche nel 19° secolo.³⁷

Non è chiaro quando questi addizionali disegni furono rilegati con il testo di Intorcetta, ma la data della loro redazione - prima della partenza di Intorcetta dalla Cina nel 1669 - rende possibile, almeno in principio, che sia i disegni sia il testo siano stati portati in Europa dallo stesso Intorcetta, e inviati a Monaco, nella stessa maniera con la quale spedì a Vienna la copia e i disegni che l'accompagnavano.

Austria

15. Vienna: Oesterreichische Nationalbibliothek (OeNB)

Collocazione: **Sin. 54**

Riferimento bibliografico: Fang, Barbara, *Oesterreichische Nationalbibliothek. Sinica Sammlung*, Wien: OeNB, 1992, Sin. 54.

Intorcetta inviò in dono parecchi libri cinesi da Roma all'Imperatore romano a Vienna, che sono facilmente riconoscibili, in quanto sono ampiamente descritti in inventari locali, (quasi) contemporanei. Le descrizioni più antiche si possono trovare nel catalogo della *Bibliotheca Augustissima Caesarea or Palatina* (1672); nell'*Additamentum* sono citati, infatti: "*Inter varia rarissima rei litterariae & pictoriae Sinensis monumenta, spectatu & consideratu digna, in primis ea, quae hoc ipso anno 1672 ad S(uam) Caes(a-aris) Maiestatem a R(everendo) P(atre) Intorcetta, procuratore Sinicae Missionis S.I. transmissa sunt, nempe: (...): 4° Confucii, principis Philosophiae Sinensis Scientia Politico-Moralis, Sinicis impressa characteribus, cum adiuncta Latina pronuntiatione singulorum characterum & versione singulorum verborum literali, a supramemorato R(everendo) P(atre) Prospero Intorcetta Siculo, procuratore Sinicae Missionis S.I. in lucem editae Goæ A. 1669, in folio*"; non ci può essere alcun dubbio che questa sia l'attuale copia del SSPM nella OeNB; il testo latino della stessa è stato pubblicato da Lambecius nei suoi *Commentarii* (...), vol. VII, Add. II, pp. 349-398, successivamente ripreso in *Kollarii Analecta Monumentorum omnis Aevi Vindobonensia*, 1761, 1214 ss.

Da questa ampia annotazione, non solo si ottiene un raro ed esplicito riferimento a Intorcetta come 'donator' in persona, ma anche qualche dettaglio sulle circostanze in cui questa donazione ebbe luogo, cioè: (a) questi testi furono 'transmissa', ovvero non nel corso di una visita personale fisica sul posto, che con tutta probabilità non avvenne mai; (b) avvenne nell'ultima fase della sua visita in Europa meridionale ("*hoc ipso anno 1672*"). Eppure, nulla dice sul motivo, ma questo deve essere ricercato nel supporto finanziario e diplomatico che il Sacro Imperatore Romano Leopoldo I (1640-1705) offriva continuamente ai gesuiti in generale, e alla missione di Cina in particolare. Che questo mutuo supporto e simpatia fossero espressi mediante il dono di libri lo si sa già dai libri di Ricci arrivati nella

OeNB.³⁸ Un segno fino ad ora sfuggito dello stesso sostegno è la copia dell'*Opera Mathematica* di André Tacquet, offerta dall'Imperatore ai gesuiti di Cina, citata da F. Verbiest nella sua lettera del 15/08/1678 e probabilmente arrivata in Cina con Intorcetta (che giunse a Macao il 4 agosto 1674).³⁹

Paesi Bassi (Olanda)

16. Leiden: Universiteitsbibliotheek

Collocazione: **SINOL.VGK 918.1.**

La copia mostra un'annotazione manoscritta, parzialmente cancellata, che leggo come segue:

"*R(everen)do Patri / P(atre) Francisco Messina / Soc(ietat)is JESU / Manilae / P.G.*". Questa è la formula di una donazione di un certo "P.G (C?)" - un nome o una funzione - a un Padre gesuita Francesco Messina, in cui successivamente alcuni elementi furono cancellati (cfr. infra). Per quanto riguarda l'identificazione dell'originale destinatario, Francesco Messina, secondo le liste dei 'Defuncti' ci sono due candidati, che ci portano entrambi nel tardo 17° secolo, cioè al periodo dello stesso Intorcetta:

(a) Francesco Messina, SJ, il quale morì a Palermo il 5 novembre 1719;

(b) il suo omonimo, che nacque a Messina nel 1614 e morì a Manila il 12 ottobre 1682.

A prima vista, la prima identificazione, con i suoi legami palermitani sembrava la più interessante; A. Lo Nardo (con mail del 19/01/2017) mi ha dimostrato, comunque, che la seconda era una scelta più significativa, in quanto questo Padre Messina conosceva la lingua cinese, e perciò accompagnò l'agente di Manila Don Juan Enriquez Losada a Macao nella seconda parte del 1669 per rilanciare il commercio Canton-Manila.

Ulteriori ricerche su questo Padre Messina rivelano una notevole bibliografia, che indico qui con alcuni dettagli:

- Dehergne, Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome: Institutum Historicum S.I., 1973, pp. 175-176;

- Schurhammer, Georg, "Sulle orme del Saverio", *Ai Nostri Amici. Rivista dei gesuiti di Sicilia*, 23, 1952, pp. 217-220;

- de la Costa, Horacio, SJ, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, Harvard: Harvard University Press, 1961, pp. 413; 488; 514-515;

Cfr. la sua nota biografica sul sito web della Fondazione Intorcetta (basata su J.



Dehergne, ma con una data impossibile per la sua partenza per le Indie nel 1629, cioè da ragazzo quindicenne!); più date si possono rintracciare nella corrispondenza gesuita dall'Estremo Oriente, ora in ARSI:

-- cfr., per es., il riferimento nella lettera di F. Verbiest del 15/09/1681 (in JS 145, f. 43v.), elogiandolo per la sua liberalità e il suo zelo verso i gesuiti di Cina;⁴⁰

-- non è ancora chiaro se fu il primo o - come suppongo - il secondo che scrisse l'ampio gruppo di 15 'Litterae Indipetae', tutte scritte con la stessa mano e inviate tra l'11/07/1639 e il 5/11/1641, all'origine da Palermo, dal 1641 da Napoli, tutte in ARSI: Indipetae 11 (= ora 742⁴¹) e 12 (= ora 743⁴²).

Per tutti questi aspetti, Messina sembra essere stato molto devoto alla missione di Giappone-Cina, che egli visitò anche una volta alla fine del 1669. Ciò lo rende certamente il candidato più appropriato per l'identificazione come destinatario di questa copia da parte di Intorcetta.

Per quanto le circostanze della donazione, questa non avvenne in Cina, ma in Manila, da parte di un certo "P.G.", e ciò - logicamente - prima della morte di Messina il 12/10/1682 (*Defuncti*). Questa copia prova perciò che, tra il 1669 (stampa dell'ultima parte del SSPM a Goa) e il 1682 (il momento del dono) almeno una o parecchie copie erano state diffuse da Goa tra i gesuiti nell'Estremo Oriente, anche nelle Filippine, che è una nuova prova della relazione piuttosto intensa tra la Vice-Provincia cinese (con istituzioni centrali a Macao) e Manila, visibile anche nella corrispondenza di, per esempio, Verbiest e altri gesuiti ora nella raccolta *Jesuitas na Asia*. I 'saltuari' potrebbero essere stato gesuiti come Francisco Gayosso (1647 - 1702) e Juan de Irigoyen (1646- 1699), che arrivarono nella Cina dalle Filippine e là ritornarono, a causa del giuramento imposto su di loro negli anni 1680. Questo, comunque, non è di molto aiuto per l'identificazione del donatore "P.G.", che si dovrebbe preferibilmente cercare tra i gesuiti in Manila: si potrebbe - per ipotesi - pensare a P(allavicino) G(iovanni), cioè l'allora Provinciale della Filippine;⁴³ P(rocurator) G(eneralis) o - meno probabile - P(ater) G(ayosso); nessuna di queste soluzioni, tuttavia, sembra adattarsi al normale sistema di firma o abbreviazione.

Per quanto riguarda le circostanze in

cui questa copia, in una fase successiva, sia giunta da Manila in Olanda, non si hanno certezze, fino a quando non si saranno sistematicamente consultati gli antichi inventari delle acquisizioni della Leiden University Library. Si potrebbe fare riferimento al parallelismo con i Sino-Jesuitica che i gesuiti di Macao offrirono al predicatore protestante olandese Theodorus Sas (o Sax) negli anni 1680, che furono offerti da suo figlio alla Leiden University Library.⁴⁴

United Kingdom

17. London: Library of SOAS (London University)

Collocazione: EC 66.3/7438.

Secondo Lars Laamann (SOAS), la copia porta il timbro ex-libris del King's College (University of London) e William Marsden (motto: "Restat iter coelo"). Quest'ultimo è il famoso orientalista, linguista e numismatico inglese (1754-1836), il quale nel 1834 offrì la sua biblioteca di libri e manoscritti orientali al King's College a London.⁴⁵

Questa copia è citata nella *Bibliotheca Marsdeniana. Philologica et Orientalia: a Catalogue of Books and Manuscripts collected with a view to the General Comparison of Languages*, London: J.L. Cox, 1827, p. 63 (assieme a una copia del *Confucius Sinarum Philosophus* e la traduzione francese in Thévenot). Sfortunatamente, non sappiamo dove e da dove Marsden abbia comprato questa copia: il periodo, nel quale egli collezionava, coincide con le vendite all'asta - dopo la soppressione - di libri di istituzioni religiose nel continente; una di queste istituzioni potrebbe essere stato l'origine di questa rarità bibliografica.

Francia

18. Parigi: Bibliothèque nationale de France (BnF)

Collocazione: Anc. N.F. Chinois 209.

Non sono note ulteriori annotazioni sulla provenienza.

Una copia è citata nella BNF (Paris): cfr. OCLC WorldCat; con tutta probabilità una copia dell'edizione francese del 1672.⁴⁶

19. Lione, Bibliothèque Municipale (BM)

Collocazione: SJ ZSI 00875

Come mostra il numero della segnatura, la copia vi arrivò dalla raccolta gesuita a Les Fontaines-Chantilly, con la

trasmissione di quest'ultima alla BM di Lione nel 1998. Tuttavia, il più antico possessore al quale si può risalire fu il Marchese e famoso poeta Gian Carlo di Negro (Genova 1769-1857), discendente di un'antica famiglia genovese; non si sa dove egli abbia acquisito questa copia; ciò nonostante, particolarmente stimolante è la corrispondenza tra il suo nome e quello di uno delle persone importanti locali che ricevette nel 1670 circa i precitati gesuiti Adam Aigenler e Beat Amrhyn, 'socii' di Intorcetta, nella Casa Professa di Genova.

Effettivamente, secondo la stessa fonte:⁴⁷ "Si R(everentia) V(estr)a ad me aliquando scribere volet, quod magnopere desidero, ut facile dirigat litteras Genuam, ad Patrem Procuratorem Indiarum, qui semper hîc in Domo Professa <ad?> S(anctum) Ambrogium (sic) residere solet, et nunc est P(ater) Antonius Maria di Negro, ex prima Genuensium nobilitate, vir Germanorum amantissimus, et plenus officiosae charitatis, qui nobis de rebus o(mn)ibus ad iter necessariis tam sollicite prospexit (...). Hic Pater si litteras ad me destinatas acceperit, aut q(ui) dq(ui)d tandem recularum fuer<...>, tradet illas P(atri) Intorcettae, qui hoc anno adhuc Genuam redibit, etc."

Pertanto la copia potrebbe essere stata ereditata e trasmessa attraverso la biblioteca di famiglia. Secondo una lettera accompagnatoria, la copia fu offerta nel 1831 da Di Negro a Gabriel Rodolphe Louis de Sinner (1801-1860), che l'offrì a sua volta all'orientalista francese Abel Rémusat (1788-1832); abbastanza curiosamente, il volume non è citato nel *Catalogue des livres imprimés et manuscrits de la bibliothèque de feu M. Abel-Rémusat*, Paris: J.-S. Merlin, 1833 (Philosophie chinoise: nn. 164-187).

20. Chantilly

Nella stessa Biblioteca Les Fontaines-Chantilly (fondata nel 1951) l'inventario di Joseph Dehergne, *Inventaire de la mission de Chine aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Chantilly, 1974, p. 18 fa riferimento a una 'c(opia)': Brotier 127, 25-30. Questo dossier Brotier fu durante l'ultima fase del Collegio gesuita Louis-le-Grand recuperato da Gabriel Brotier (1722-1789), S.J., l'ultimo bibliotecario del *Collège Louis-le-Grand* a Parigi, chiuso nel 1762; e questa copia proviene di conseguenza dalle collezioni di questo antico collegio, che fin dalla fine del 17^o



sec. aveva forti legami con la missione (francese) gesuita di Cina. Queste date sembrano difficilmente compatibili con la storia della copia precedente, e perciò potrebbe rappresentare una copia diversa da quella indicata al n. 19. Non si conosce dove sia ora questa copia.

Stati Uniti

Le copie citate a Chicago e Harvard (entrambe nelle Biblioteche dell'Università) sono copie dell'edizione di Thévenot del 1672.

Cina

21. **Pechino:** C. R. Boxer riferiva di una edizione nella allora 'Metropolitan Library', il nome della biblioteca nazionale fondata a Pechino nel 1909. Questa copia è ancora sul posto nella Biblioteca Nazionale di Pechino, e ha ancora il timbro della Metropolitan Library (cfr. versione digitale nel sito web della Fondazione Intorcetta).

Presumibilmente, la raccolta Xujiahui (al. Zikawei) a Shanghai aveva anche una copia, che normalmente dovrebbe essere ora nella Biblioteca Municipale di Shanghai, ma un tale titolo non è citato nello *Shanghai Library Catalog of Western Rare Books*: Shanghai: Publ. House of the Shanghai Academy of Social Sciences, 1992, così che questa potrebbe essere una copia fantasma.

Conclusioni

Questa indagine ha messo in evidenza una grande confusione nelle bibliografie circolanti: confusione tra differenti titoli di Intorcetta (SS e SSPM), tra copie reali e copie digitali (manoscritte e non), e anche microfiche (nella Univ. di Heidelberg); per parecchie altre copie non è stato possibile ottenere conferma dell'attuale esistenza di una copia storica. Infine, dall'analisi critica alcune copie del 2019 risultarono essere copie autentiche della stampa bilingue (parzialmente xilografica) del 1666-1669; questo è un numero basso, anche più basso di altri xilografici documenti che ho controllato, come per l'*Epistola circularis* di F. Verbiest del 1678, *Innocentia Victrix* di Canton, 1671, ecc.

Mentre il prodotto finale lasciava Goa nel 1669, è una ipotesi plausibile che le copie, ora ancora conservate in Europa, risalcano all'arrivo e al soggiorno di Intorcetta in Europa nel 1670-1672. Da

questo assioma, ho cominciato a cercare tracce fisiche o esterne, riferimenti documentari, che potevano confermare questa ipotesi. Ciò ho potuto realizzare soltanto parzialmente. Ho potuto trovare un contatto diretto personale solo nel caso della copia a Genova e di quella romana, ora alla *Biblioteca Casanatense*. Per una serie di altre copie, comunque, è emerso che la loro comparsa avviene in un contesto di informazioni documentarie, che combaciano molto bene con la presenza di Intorcetta in Europa e il percorso del suo viaggio in Europa meridionale: cfr. le copie di Firenze, Lisbona (orig. Coimbra), Palermo, Roma. In questo contesto, parecchi dettagli minori divennero visibili, che illustrano le circostanze in cui ebbe modo questa trasmissione e che illustrano alcune fasi del viaggio di Intorcetta attraverso l'Europa. Ad ogni modo, è chiaro come Intorcetta da Roma - usando le strutture disponibili (il segretario del Generale; probabilmente anche i locali 'coadjutor temporalis') - già subito dopo il suo arrivo a Roma abbia cominciato a distribuire/inviare copie o altro materiale relativo (cfr. Firenze e Roma), mentre altre copie furono apparentemente inviate soltanto alla fine del suo soggiorno (Vienna).

Questa indagine, malgrado i suoi scarsi risultati, mostra anche dinamiche europee di alcuni esemplari, come la copia fiorentina che fu inviata a Parigi, diventando l'inizio di un nuovo 'link', il parigino, che godette di una vita propria.

Da questa ricostruzione soltanto un'area europea sembra essere esclusa, cioè i Paesi Bassi (in quanto la copia a Leiden proviene dall'Estremo oriente e non arrivò con Intorcetta): ciò potrebbe non meravigliare, in quanto lo stesso Intorcetta 'confessò' di non aver avuto l'occasione - a causa delle condizioni di guerra - di entrare in queste aree.

Una seconda area di distribuzione fu l'Estremo Oriente, dove la stessa avvenne indipendentemente da Prospero Intorcetta: essa include:

a. una copia inviata da Goa a Canton, dove cominciò ad essere corretta nel 1670;

b. una copia arrivò da Goa o Canton a Manila;

c. la copia della Metropolitan Library a Pechino, se era realmente una copia antica, e non un'acquisizione del 19° secolo dal mercato europeo delle aste.

BIBLIOGRAFIA COMPLETA

Baldini, Ugo, "Engineering in the missions and missions as engineering: Claudio Filippo Grimaldi until his return to Beijing (1694)", in: L.F. Barreto (ed.), *Tomas Pereira, SJ (1646 - 1708). Life, Work and World*, Lisbon, 2010, pp. 75 - 184

Battaglini, Marina, "'Sancte Confuci, ora pro nobis'. Mandarin e gesuiti tra XVII e XVIII secolo", in: *Pagine dall'Oriente, Libri cinesi e giapponesi della Biblioteca nazionale*, Roma: Bardi Ed., 1996, pp. 23 - 46.

Bibliotheca Marsdeniana. Philologica et Orientalia: a Catalogue of Books and Manuscripts collected with a view to the General Comparison of Languages, London: J.L. Cox, 1827.

Bosmans, Henri, SJ, 'Lettres inédites de François de Rougemont', in: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1913, pp. 21 - 54.

Boxer, Charles Ralph, 'Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718', in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1947, pp. 199 - 215.

Boxer, Charles Ralph, *A tentative check-list of Indo-Portuguese Imprints, 1556 - 1674*, Bastora-Goa: Tip. Rangel, 1956.

Catalogo ragionato dei libri di prima stampa e delle edizioni Aldine e rare esistenti nella Biblioteca Nazionale di Palermo, Palermo: Stabilimento Tipografico Lao, 1875.

Catalogue des livres imprimés et manuscrits de la bibliothèque de feu M. Abel-Rémusat, Paris: J.-S. Merlin, 1833.

Chan, Albert, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome. A Descriptive Catalogue. Japonica Sinica I-IV*. Armonk, New York - London: M.E. Sharpe, 2002.

Conrart, Valentin, *Lettres à Lorenzo Magalotti*, L'Université de Saint-Etienne, 1981.

Cordier, Henri, *Bibliotheca Sinica. Vol. 2*, Paris: E. Leroux, 1878.

Couplet, Philippe, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine*, Paris: E. Michallet, 1688.

De la Costa, Horacio, SJ, *The Jesuits in the Philippines 1581 - 1768*, Harvard: Harvard University Press, 1961.

De Navarrete, Domingo, *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la China*, s.l.s.n., 1679.

De Rougemont, François, *Historia Sino-Tartarica Nova*, Lovanii: M. Hullegaerde, 1672.

De Sepibus, Georgius, *Romani Collegii SJ Musaeum Celeberrimum Antiquariae Rei*, Amsterdam: Off. Janssonio-Waesberghiana, 1678.

Dehergne, Joseph, SJ, *Inventaire de la mission de Chine aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, Chantilly, 1974.

Dew, Nicolas, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Di Giovanni, Vincenzo, "In to ce kio ssè, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio", *Archivio storico siciliano*, I, 1873, pp. 35 - 47.



Epitome de la bibliotheca orientalis y occidentalis, nautica y geografica de Don Antonio de Leon Piñelo, Tomo Iro, Madrid: En la oficina de don Francisco Martinez Abad, 1737.

Evola, Filippo, *Sulla Biblioteca Nazionale di Palermo. Relazione del Dott. Cav. F. Evola*, Palermo: Stabilimento tipografico Lao, 1872.

Famiano, Michelini, *Trattato della direzione de' fiumi*, Firenze: Stamperia della Stella, 1664.

Fang, Barbara, *Oesterreichische Nationalbibliothek. Sinica Sammlung*, Wien: OeNB, 1992.

Golvers, Noël, *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-88) and the Chinese Heaven*. Leuven Chinese Studies, XII, Leuven: Leuven University Press, 2003.

Golvers, Noël, *Letters of a Peking Jesuit. The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623 - 1688) Revised and Expanded*. Leuven Chinese Studies XXXV, Leuven: F. Verbiest Instituut, 2017.

Index Alphabeticus Scriptorum, qui ad Annum 1682 in Bibliotheca Collegii Panormitani Soc. Jesu asservantur, Panormi (Palermo): Typ. C. Adami, 1682.

Kollarii Analecta Monumentorum omnium Aevi Vindobonensia, opera et studio Adami Francisci Kollarii, Vindobonae (Vienna), typis et sumptibus Joannis Thomae Trattner, 1761.

Kraft, Eva, 'Die chinesische Büchersammlung des Grossen Kurfürsten und seines Nachfolgers', in: *China und Europa*, Berlin: Verwaltung der Staatlichen Schlösser und Gärten, 1973, pp. 18 - 25.

Lambecius, Petrus, *Commentarii de bibliotheca Vindobonensi*, Vindobonae (Vienna), 1663.

Langenmantel, Hieronymus Ambrosius, *Fasciculus Epistolarum Adm(odum) R(everendi) P(atris) Athanasii Kircheri Soc. Jesu, viri in mathematicis et variorum idiomatum scientiis celebratissimi complectentium Materias Philosophico-Mathematico-Medicas*, Augustae Vindelicorum: Utzschneider, 1684.

Le biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni di libri e cultura nella storia di Sicilia, Palermo: Regione siciliana, Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana, 2014.

Leidinger, Georg, "Herzog Wilhelm V von Bayern und die jesuitenmissionen in China", *Forschungen zur Geschichte Bayerns*, 12, 1904, pp. 171 - 175.

Löwendahl, Björn, *China Illustrata Nova*, Hua Hin: Elephant Press, 2008.

Minacapelli, Calogero, Mons., "Il P. Prospero Intorcetta della C.d.G. missionario in Cina nel sec. XVII", *Atti e memorie del Convegno di geografi orientalisti tenuto in Macerata il 25, 26, 27 settembre 1910*, Macerata: F. Giorgetti, 1911, pp. 64 - 72.

Müller, Andreas, *Epistolae amoebae*, s.l., s.d. (1672?).

Patrignani, Giuseppe Antonio e Boero, Giuseppe, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù, vol. 1 Mese di Gennaio*, Roma: Civiltà Cattolica, 1859.

Salone, Anna Maria, 'La figura e l'opera di Gasparo Luigi Oderico', *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n.ser., XXII, fasc. II, 1982, pp. 271-300.

Schiavo, Domenico, *Memorie per servire alla storia letteraria di Sicilia*, t. 1, Palermo: A. Bossio, 1756.

Schneller, Hermann, "Bayerische Legate für die Jesuitenmissionen in China", *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 4, 1914, pp. 176 - 186.

Schurhammer, Georg, "Sulle orme del Saverio", *Ai Nostri Amici. Rivista dei gesuiti di Sicilia*, 23, 1952, pp. 217 - 220.

Scuderi, Giuseppe, *Dalla Domus Studiorum alla Biblioteca Centrale della Regione siciliana. Il Collegio Massimo di Gesù a Palermo*, Palermo: Regione siciliana. Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana 2012.

Serrure, Constant P. (ed.), *Het leven van pater Petrus-Thomas Van Hamme, missionaris in Mexico en in China*, Gent: Annot & Braeckman, 1871.

Shanghai Library Catalog of Western Rare Books: Shanghai: Publ. House of the Shanghai Academy of Social Sciences, 1992.

Sommervogel, Carlos, SJ, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, T. IV, Brussels: O. Schepens - Paris: A. Picard, 1893.

Southwell, Nathanael, *Bibliotheca Scriptorum*, Roma: ex typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676.

Sun Yumong, 'Cultural Translatability and the presentation of Christ as portrayed in visual images from Ricci to Aleni', in Malek, Roman (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*. Monumenta Serica Monograph Series, L/2, Nettetal: Steyler Verlag, 2016.

Verhaeren, Hubert, CM, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t'ang*, Pékin: Imprimerie des Lazaristes, 1949.

Waldack, Charles F., SJ, 'Le Père Philippe Couplet, Malinois, SJ', *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1872, pp. 5 - 31.

Yu Dong, *Catalogo delle opere cinesi missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1996.

NOTE

¹ Con i miei più sinceri ringraziamenti a (in ordine alfabetico): M. Battaglini (BVE, Roma), A. Dudink (KU Leuven); F. Gallori (BN Firenze); K. Kuiper - V.d. Lem (Leiden - UB); L. Laamann (London - SOAS); A. Lo Nardo (Fondazione Intorcetta, Piazza Armerina); V. Longo (Roma); M. Macchi (Biblioteca della Residenza di Gesù, Roma); L. Mancini (Università Gregoriana, Roma); L. Paternicò ("L'Orientale". Università degli studi di Napoli, Napoli); M.T. Sanguineti (Genova, UB), T. Tabery (Munich - BSB), F. Volpi (Biblioteca Casanatense, Roma) per il loro supporto a questo

articolo in vari modi.

² Bibl.: Sommervogel, Carlos, SJ, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, T. IV (Brussels - Paris) 1893, col. 641 - 642; Cordier, Henri, *Bibliotheca Sinica*. Vol. 2, Paris: E. Leroux, 1878, col. 1388; Löwendahl, Björn, *China Illustrata Nova*, Hua Hin, 2008, I, p. 111.

³ A mia conoscenza, l'esistenza di queste tipografie è documentata soltanto in relazione alla stampa di altri testi xilografici preparati nel corso della detenzione a Canton, *Innocentia Victrix*, su cui uno dei testimoni oculari, Philip Couplet, riferisce da Canton, in una lettera dell'11 settembre 1671: "*Scriptimus ad R(everentiam) V(estram) pluribus viis, Goanâ et Ulyssiponensi, quâ etiam misimus exempla aliquot libelli typis ligneis ac domesticis hic impressi, quo quidem libello tota series restorationis nostrae continetur*" ('stampato in casa su blocchi di legno'): Waldack, C. F., SJ, "Le Père Philippe Couplet, Malinois, SJ", *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1872, p. 27.

⁴ Una testimonianza su di lui si trova in: De Navarrete, Domingo, *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la China*, Madrid, 1679, p. 61 e F. de Rougemont (cf. Bosmans, Henri, SJ, "Lettres inédites de François de Rougemont", *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, 9, 1913, p. 51; JS 162, ss. 184-5; JS IV, 6c, f. 99r.; cf. also Pelliot, Paul, *T'oung Pao*, 26, 1929, p. 195).

⁵ Boxer, Charles Ralph, "Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1947, p. 202; id., *A tentative check-list of Indo-Portuguese Imprints, 1556 - 1674*, Bastora - Goa, 1956, n° 36.

⁶ *Relations de divers voyages curieux qui n'ont point été publiées (...). IVe partie*, Paris: A. Cramoisy, 1672, pp. 1 - 24 (ristampate nel vol. II, pubblicato a Parigi nel 1696, pp. 349-374). In MEP, vol. 14, f. 735, ho trovato un riferimento, che erroneamente suggerisce la comparsa nel 1662 (!) di una completa traduzione francese: "*Nous avons trouvé dans nos archives un imprimé avec privilège du Roy en 1662 qui se debitoit à Paris chez Clousier et Cramoisy, dont voici le titre: 'La science des Chinois traduite mot par mot de la langue Chinoise par le R.P. Intorcetta Jésuite. Medium Constanter Tenendum*", etc.

⁷ *Petri Lambecii Hamburgensis (...)* *Commentarii de Augustissima Bibliotheca Cæsarea Vindobonensi*, Vindobonæ(Vienna), vol. VII, 2nd addition.

⁸ *Analecta Monumentorum Omnium Aevi Vindobonensia (...). Tomus I*, Vindobonae, 1761, n° XXIII.

⁹ Come ultima parte del suo *Notizie* (cfr. infra nota 17).

¹⁰ Sono debitore per questa dettagliata informazione ad Antonino Lo Nardo (Palermo), Maria Macchi (*Biblioteca della Residenza del Gesù*) e Lorenzo Mancini (*Università Gregoriana*).



¹¹ Golvers, Noël, “An unobserved letter of Prospero Intorcetta, S.J., to Godefridus Henschens, S.J., and the printing of the Jesuit translations of the Confucian Classics (Rome - Antwerp, 2 June 1672)”, in: D. Sacré & J. Papy (eds.), *Syntagmatia. Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy* (Leuven: UPL, 2009), pp. 679 - 698. Una traduzione in italiano si trova in: «intorcettiana», I, n. 2 (luglio-dicembre 2019), pp. 54-61 (nota del traduttore).

¹² Müller, Andreas, *Epistolæ amœbæ*, s.l., s.d. (1672?), p. 3.

¹³ Per questo episodio: Salone, Anna Maria, “La figura e l’opera di Gasparo Luigi Ode-rico”, *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n.s., XXII, fasc. II, 1982, pp. 271-300.

¹⁴ Cfr., per una prima descrizione, la dissertazione Ph.D. di Arianna Magnani, *Gewu bu qiu ren, un’enciclopedia popolare cinese nella biblioteca dei Gesuiti a Genova: un caso studio nella dinamica dei rapporti tra Europa e Cina in età barocca*, Venezia: Università Ca’ Foscari, 2019, pp. 278 - 280.

¹⁵ Sono debitoro per questa informazione ad A. Lo Nardo.

¹⁶ Cfr. la sua apologetica biografia di Tomaso Campora, *Vita del P(adre) Ippolito Durazzo della Compagnia di Gesù*, Genova: A.G. Franchelli, 1690; le *Litteræ Indipetæ* di Durazzo, e la sua inesaudita intenzione di andare nelle missioni ‘indiane’ sono a p. 287 ss. (senza alcun riferimento al suo incontro con Intorcetta).

¹⁷ Questa interessante lettera si trova ora a Monaco, BayHptStA., Jes. 595/V.13.

¹⁸ Cioè il segretario privato del Padre Generale, Giambattista Paolo Oliva.

¹⁹ Per curiosità si dovrebbe citare qui che uno dei ‘revisores’ del SSPM fu Padre Pietro Canevari (1594 - 1675), proveniente da un’altra famiglia genovese, i Canevari; la biblioteca di famiglia conteneva una copia della *Compendiosa Narratione* di Intorcetta (cfr.: R. Savelli, *Catalogo del Fondo Demetrio Canevari della Biblioteca Civica Berio di Genova*, Firenze, 1974): collocazione: C. Misc. 171 (4).

²⁰ F. Magalotti, *Varie operette*, Firenze, 1697, p. 99; cf. A. Kircher in APUG 555, I, f. 45 (Livorno: 19.03.1666).

²¹ Quando egli era: “*ten uyttersten wel ghecaresseert door den Grooten hertogh*” / ‘estremamente molto favorito dal Granduca’): cf. Serrure, C.P. (ed.), *Het leven van pater Petrus-Thomas Van Hamme, missionaris in Mexico en in China*, Gent: Annoot-Braeckman, 1871, p. 34.

²² Cfr. l’iscrizione nel libro: “*Ex dono Cosmi 3ii Magni Etruriæ Ducis Missioni Sinensi per P(atrem) Philippum Grimaldi 1689 die 19 Junii Florentiæ*”; il volume è una copia della monografia di idraulica di Michelini Fami-ano, *Trattato della direzione de’ fiumi*, Firenze, 1664. Esiste ancora nella Biblioteca Nazionale di Pechino tra i libri provenienti dall’ex

Beitang (cfr. Verhaeren, Hubert, *Catalogue de la Bibliothèque du Pé-t’ang*, Pékin: imp. des Lazaristes, 1949, n. 3366). Sull’*Iter Italicum* di Grimaldi e il suo incontro con Cosimo III: Baldini, Ugo, “Engineering in the missions and Missions as engineering”, in Barreto, Luis Filipe (ed.), *Tomas Pereira, SJ (1646 - 1708). Life, Work and World*, Lisbon: CCCM, 2010, p. 131.

²³ Su Annibale Marchetti (°1638; professore al Collegio Romano, 1678 - 1681; rettore ibid. 1701 - 1705; † 20 gennaio 1709), cfr. Patrignani, Giuseppe Antonio e Boero, Giuseppe, *Menologio di pie memorie d’alcuni religiosi della Compagnia di Gesù, vol. 1 Mese di Gennaio*, Roma, 1859, pp. 395 - 397. Per Marchetti come mancato *Indipeta*, cfr. - a parte gli stessi riferimenti di Intorcetta nello stesso corpus in APUG - la sua stessa lettera di richiesta per la missione cinese in ARSI, FG 748, no. 33 (24 aprile 1672).

²⁴ Conrart, Valentin, *Lettres à Lorenzo Magalotti*, L’Université de Saint-Etienne, 1981, p. 110 e 141. Si veda Stefano Benedetti, ‘Lorenzo Magalotti e le Notizie varie dell’Imperio della China (1697)’, in: *Biblioteca dell’Arcadia. Atti e memorie dell’Arcadia*, 8, 2019, p. 139 ss. e in: Gaoheng Zhang & Mario Mignone (ed.), *Exchanges and parallels between Italy and East Asia*, Cambridge, 2020, pp. 182 - 207.

²⁵ Dew, Nicolas, *Orientalism in Louis XIV’s France*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 219-220.

²⁶ Che Magalotti abbia avuto un incontro con Grüber nel 1665 emerge dal seguente testo a stampa: *Notizie varie dell’ imperio della China e di qualche altro paese adiacente [Relazione della China cavata da un ragionamento tenuto col Padre Giovanni Grueber, da L. Magalotti; Alcune lettere latine del suddetto Padre toccanti l’istesse materie], con la vita di Confucio, ... e un saggio della sua morale [Scientiæ Sinicæ inter Confucii libros secundus, in Latinum sermonem translatus a P. Prospero Intorcetta]...*[Texte imprimé], pubblicato a Firenze nel 1697: è chiaro che il testo abbia differenti strati cronologici, a partire dall’incontro del 1665 con Grüber fino all’arrivo del testo di Intorcetta, che è ristampato in questa edizione

²⁷ Cfr. il *Catalogus Triennialis* of the *Provincia Sicula* per gli anni 1669 - 1672 in ARSI: Sic. 70, f. 195, n. 15.

²⁸ Precisazione di A. Lo Nardo (mail del 27/07/2018).

²⁹ Devo questa bibliografica informazione a A. LoNardo.

³⁰ Pensando a una ‘Compagnia marittima Orientale’ con base nella città portuaria di Livorno: cf. Mirella Ronchetti Vitaloni, ‘Livorno’, in: *Associazione Nazionale Archivistica Italiana - Notizie*, IV, 2-3, Agosto 1996n pp. 12 - 14.

³¹ Su queste aspirazioni ‘indiane’, cfr. anche - in aggiunta alla breve corrispondenza con Intorcetta - Tutii, Francesco, SJ, *Brevi raguagli*

della vita di alcuni moderni servi di Dio della Provincia romana della Compagnia di Gesù, Roma: A. de Rossi, 1726, IX - XIII, pp. 101 - 105).

³² Cfr. la descrizione fisica on-line: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3906788>; Ringrazio Maria de Fatima Gomes della Biblioteca da Ajuda per questo riferimento.

³³ Bibl.: G. Leidinger, Georg, “Herzog Wilhelm V von Bayern und die jesuitenmissionen in China”, *Forschungen zur Geschichte Bayerns*, 12, 1904, pp. 171 - 175 e Schneller, Hermann, “Bayerische Legate für die Jesuitenmissionen in China”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 4, 1914, pp. 176 - 186.

³⁴ Schneller, “Bayerische Legate”, p. 184.

³⁵ Cfr. la mia edizione della sua corrispondenza: Golvers, Noël, *Letters of a Peking Jesuit. The Correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623-1688) Revised and Expanded* (Leuven Chinese Studies, XXXV), Leuven, 2017, p. 299 ff.

³⁶ Su Georg Kautt († Rome, 4.03.1685): cfr. ARSI, *Historia Societatis* 49, f. 98v.

³⁷ Cfr. Sun Yumong, “Cultural Translatability and the presentation of Christ as portrayed in visual images from Ricci to Aleni”, in Malek, Roman (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ. Monumenta Serica Monograph Series, L/2*, Nettetal: Steyler Verlag, 2016, pp. 461 - 498.

³⁸ Cfr., per es. Kraft, Eva, “Die chinesische Büchersammlung des Grossen Kurfürsten und seines Nachfolgers”, in: *China und Europa. Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jahrhundert*; Ausstellung 16. Sept. - 11. Nov. 1973 im Schloss Charlottenburg, Berlin, Berlin: Staatliche Schlösser und Gärten, 1973, pp. 18 - 25.

³⁹ Cfr. Golvers, *Letters*, p. 281.

⁴⁰ Cfr. Golvers, *Letters*, p. 421.

⁴¹ Più precisamente i nn. 89 (11/07/1639), 94 (15/07/1639), 98 (18/7/1639), 148 (5/09/1639), 215 (2/01/1640), 307 (11/06/1640), 338 (15/07/1640), 374 (17/09/1640) e 395 (5/11/1640).

⁴² Più precisamente i nn. 56 (8/06/1641), 133 (17/08/1641), 195 (28/09/1641), 208 (5/10/1641), 223 (12/10/1641) e 245 (5/1/1641).

⁴³ Suggerimento di A. Lo Nardo.

⁴⁴ Cfr. la mia nota in *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-88) and the Chinese Heaven*. Leuven Chinese Studies, XII, Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 240 - 241.

⁴⁵ <http://www.kcl.ac.uk/library/archivespec/special-collections/individualcollections/marsden.aspx>

⁴⁶ Non ho avuto occasione di controllare la scheda del catalogo della BnF: Ms. Orientaux (non esiste alcun catalogo/inventario a stampa di questa parte del *Fonds Chinois*).

⁴⁷ Monaco, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Jes. 595/V.13.



Magister ait: Confucio nelle traduzioni latine di Intorcetta. Un approccio filologico

di Rodney Lokaj - Alessandro Tosco

22

Il cinese è assai difficile. Vi posso assicurare che non somiglia in niente ad alcuna lingua conosciuta. La stessa parola non ha mai che una sola terminazione; non vi si trova nulla di tutto quello che nelle nostre declinazioni distingue il genere e il numero delle cose di cui si parla. Nei verbi, niente ci aiuta far capire qual è la persona che agisce, come e in che tempo agisce, se agisce sola o con altri. In breve, presso i cinesi la stessa parola è sostantivo, aggettivo, verbo, avverbio, singolare, plurale, maschile, femminile eccetera. Sta a chi ascolta vagliare le circostanze e indovinare. Aggiungete a questo che tutte le parole della lingua si riducono a trecento, o poco più; esse si pronunciano in tanti modi che significano ottantamila cose diverse e che vengono espresse con altrettanti caratteri.¹

Con queste parole padre François Bourgeois, in una lettera datata 15 ottobre 1769 all'anonima signora ***, deplorava le difficoltà dell'apprendimento della lingua cinese, la quale presentava, a suo dire, una morfologia astrusa e incomprendibile. Eppure già da tempo molti padri gesuiti, nel loro tentativo di evangelizzare il Celeste Impero, avevano appreso, e anche bene, il cinese: basti pensare a Matteo Ricci (1522-1610) o a Michele Ruggeri (1543-1607), solo per citare i nomi più rappresentativi del contesto italiano. Questi gesuiti, assieme ad altri, non solo impararono la lingua cinese, ma si prodigarono pure in un lavoro di traduzione delle opere antiche, depositarie del sapere tradizionale, ovvero i classici confuciani. Nell'impresa di volgere il pensiero del Maestro cinese nella lingua colta dell'epoca, il latino, si distinguono i lavori di traduzione a cui contribuì in modo sostanziale padre Prospero Intorcetta, il quale propose soluzioni linguistiche ingegnose per presentare al meglio la morale di Confucio al colto pubblico dell'Europa proto-Illuminista.

In questo contesto, il presente contributo si pone l'obiettivo di offrire degli spunti di riflessione filologico-linguistici in chiave contrastiva, ovvero presentare il raffronto di un passo originale dei *Dialoghi* confuciani con il latino concretamente utilizzato da Intorcetta al fine di comprendere in modo diremo più intimo il ruolo svolto dal gesuita non solo come traduttore, ma anche e soprattutto quale mediatore culturale ed interprete. In tale ottica, Rodney Lokaj, filologo italiano e latinista, ha scandagliato il testo al fine di risalire alle fonti ivi dispiegate, decostruirne la veste retorico-linguistica e contestualmente fornire una traduzione italiana fedele. A sua volta Alessandro Tosco, sinologo e studioso di letteratura cinese d'epoca classica, ha confrontato le traduzioni di Lokaj sia con il *textus receptus* confuciano sia con le traduzioni del suddetto passo oggi disponibili nelle principali lingue europee.² Concretamente, nel contributo verrà innanzitutto presentato il pensiero di Confucio nelle sue linee generali al fine di comprendere come il passo analizzato dal punto di vista sia contenutistico sia lessicale e morfosintattico si inserisca all'interno di una visione più ampia e composita. Il suddetto passo verrà in seguito studiato, in ottica contrastiva appunto, rispetto alle scelte traduttive proposte da Intorcetta nelle opere *Sapientia Sinica* (1662) e *Sinarum Confucius Philosophus* (1687), mostrando le affinità e le divergenze che si riscontrano tra il testo tradito e le due rese latine.³

1. Confucio e il pensiero confuciano

Kong zi 孔子 (Maestro Kong) o Kong fu zi 孔夫子 (Maestro della famiglia Kong) – da cui la latinizzazione in Confucius e dunque Confucio – nacque nel 551

a.C. a Qufu 曲阜, nell'antico regno di Lu 魯 corrispondente all'attuale provincia dello Shandong 山東, in un momento di grave crisi dell'impero cinese. La sua vita pubblica, in qualità di *shi* 士, letterato-funzionario, fu interamente volta al perfezionamento morale, in un percorso di crescita atto all'auto-coltivazione del sé. Morì nel regno natio nell'anno 479 a.C., a settantadue anni, dopo un'esistenza trascorsa ad apprendere, mettere in pratica quanto appreso e trasmettere gli insegnamenti degli antichi.⁴

Nella sua essenza, il pensiero di Confucio costituisce una dottrina di tipo etico-morale rivolta all'uomo, nella convinzione che quest'ultimo si realizzi non nella sfera privata, come singolo individuo, bensì in quella pubblica, ovvero nella società, alla quale è vincolato da precisi rapporti e imprescindibili doveri. Confucio infatti si occupò solamente di problemi relativi all'esistenza immanente, alla vita concreta, eludendo completamente questioni che riguardassero la dimensione trascendentale e il mondo dell'aldilà. Le sue dottrine sono dunque tutte improntate ad un forte razionalismo e ad un costante pragmatismo, intese ad elaborare un sistema di valori utili per la società degli uomini, la quale, secondo il Maestro, è costituita da uomini naturalmente diversi tra loro e destinati a contribuire in modo differente, ciascuno secondo le proprie capacità e competenze, al suo buon funzionamento. Ogni individuo, dunque, secondo il pensiero confuciano, interagisce nella società e procede sulla Via (*dao* 道)⁵ cercando di perfezionare se stesso attraverso un percorso di perfettibilità volto a divenire un *junzi* 君子, il gentiluomo o l'uomo nobile di animo, nettamente contrapposto allo *xiaoren* 小人, l'uomo da poco, inteso in senso morale. Tale percorso per divenire *junzi* implica un costante sforzo di applicazione nello studio e nella discipli-



na. Quest'ultima si nutre di alcune fondamentali qualità morali quali l'empatia (*shu* 恕), la lealtà (*zhong* 忠), il senso di giustizia (*yi* 義), la devozione filiale (*xiao* 孝), il senso di umanità e il rispetto delle norme rituali; queste ultime due vengono considerate le virtù fondamentali all'interno del suo pensiero.⁶

Il senso di umanità (*ren* 仁)⁷ comprende e veicola un sistema complesso e strutturato di altri valori. Esso compendia in sé il rispetto per se stessi e per gli altri, in rapporto alla relativa posizione sociale che si occupa. È quindi una sorta di auto-disciplina necessaria a far sì che i propri comportamenti e le proprie esigenze non interferiscano con quelli più importanti della società nel suo complesso.

Inseriti in questo sistema di valori, lo studio, l'apprendimento e l'educazione alla messa in pratica delle virtù apprese rivestono un ruolo fondamentale nel pensiero confuciano. Allo studio dei classici⁸ e, più in generale, nell'esempio del passato è proiettato lo sguardo di Confucio; i valori sono dunque quelli elaborati nell'antichità. Non a caso è centrale nel suo pensiero il culto degli antenati, attraverso il quale un individuo dimostra perenne gratitudine non solo verso gli avi ma anche verso i valori che essi hanno elaborato e tramandato. Tale culto si manifesta in un complesso sistema di cerimonie codificate che rimandano al concetto di rito o norma rituale (*li* 禮).⁹ Quest'ultima abbraccia un'ampia gamma di aspetti della vita di un individuo; essa è infatti una sorta di codice etico, un cerimoniale che contraddistingue l'uomo nobile di animo. La norma rituale ha doppia funzione: sul piano pubblico, di regolare i rapporti fra gli uomini, in relazione al loro rango sociale e alla loro posizione; sul piano individuale, di disciplinare i sentimenti, in modo da tenere sotto controllo le passioni e gli istinti naturali. La norma rituale in origine riguardava per lo più la sfera delle relazioni fra l'umano e il soprannaturale, tuttavia, nel corso del tempo, si orientò sempre più verso i rapporti fra gli uomini e si estese fino a creare un complesso codice etico che assegnava a ognuno la corretta posizione all'interno della famiglia e della società.¹⁰

Colui che eccelle nella messa in pratica delle qualità morali sarà, per il pensiero confuciano, il sovrano ideale, ovvero colui che governerà facendo affidamen-

to sul *de* 德, la virtù intrinseca, ovvero l'ascendente naturale o il carisma che promana da qualcuno e che fa sì che egli si imponga senza alcuno sforzo particolare, senza ricorrere a nessuna forma di coercizione esterna. Così il sovrano che possiede il *de*, e che governerà senza dover ricorrere a leggi e punizioni (*fa* 法), non solo vedrà riconosciuta dal popolo la propria autorevolezza, ma sarà anche scelto dal Cielo (Tian 天) quale garante dell'ordine e del buon funzionamento della società in armonia con le leggi della

Fig. 1 - Confucio a colloquio con i suoi discepoli, rotolo di epoca Song

Fig. 2 - Tomba di Confucio a Qufu, provincia dello Shandong



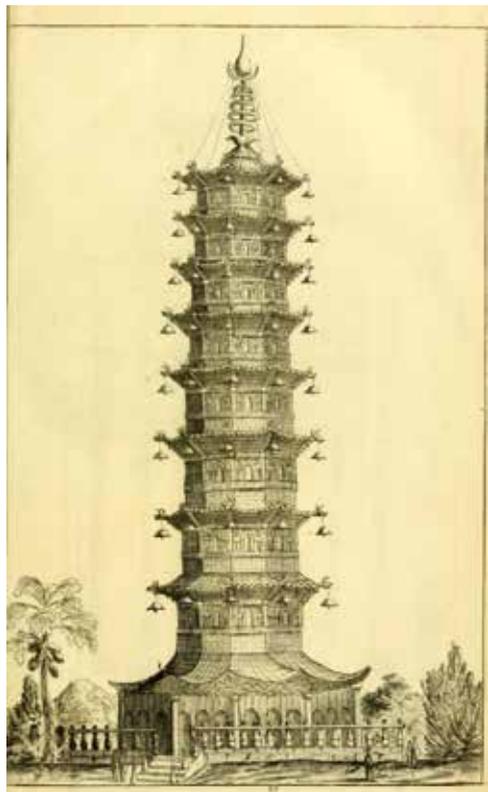
1



2

natura e dell'universo. Al contrario, il sovrano privo di *de* potrà perdere il mandato conferitogli dal Cielo (*Tianming* 天命).¹¹ Solo in questo modo si poteva garantire l'armonia (*he* 和) fra il mondo degli uomini e quello naturale e si assicurava l'ordine e il benessere sociale.

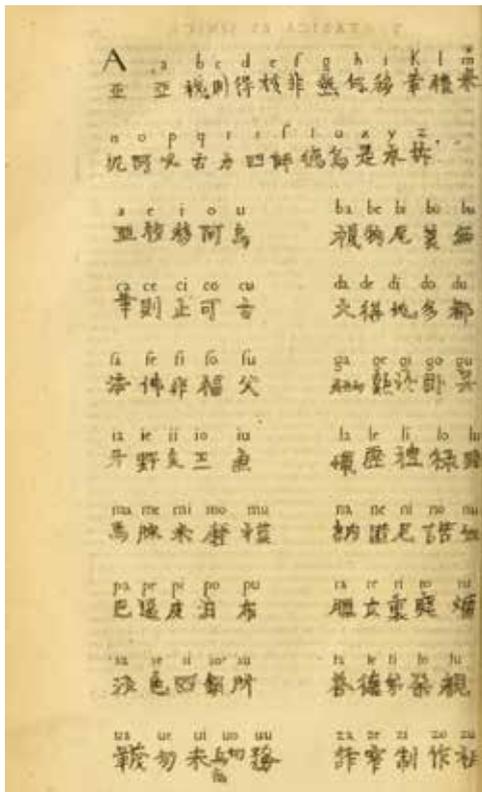
Fra i *Cinque Classici e i Quattro Libri* (*Wujing sishu* 五經四書)¹² che la tradizione ascrive al canone confuciano, i *Dialoghi* (*Lunyu* 論語),¹³ assieme al *Commentario di Zuo* (*Zuo zhuan* 左傳),¹⁴ risultano l'opera più rappresen-



3

tativa per comprendere appieno il pensiero del Maestro. I *Dialoghi*, riuniti liberamente in venti sezioni (*pian* 篇), sono più una raccolta di scritti che un testo organico. Al loro interno si trovano documenti di vario tipo su Confucio: brani di un diario delle sue attività e dei suoi momenti di riposo; stralci di conversazioni con persone che conosceva bene o che aveva avuto occasione di incontrare; sue osservazioni e giudizi, a volte privi di qualsiasi contesto di riferimento; e ciò che altri notavano di lui.¹⁵ Frutto di un lungo processo di rimaneggiamenti e di sintesi, le venti sezioni furono compilate nella struttura giunta sino a noi intorno al IV secolo a.C. L'opera si compone di due filoni distinti composti dai vari discepoli in periodi differenti: il primo, che riguarda le sezioni IV-IX, si focalizza sul concetto di senso di umanità e amore per il prossimo (*ren*), e sarebbe stato compo-

sto dai discepoli di prima generazione; il secondo filone invece, che riguarda le sezioni I-III e X-XX, si concentra sul rito e sulle norme di condotta esemplare (*li*) e sarebbe stato composto dai discepoli di seconda generazione.¹⁶ La struttura di base è di natura dialogica – da cui l'opera prende il nome: *Lunyu*, ovvero *Analecta* – dove i brevi colloqui hanno quasi sempre come *incipit* l'espressione *Zi yue* 子曰 “Il Maestro disse...”. Il Maestro, ovviamente, è Confucio.



4

2. Analisi de *Dialoghi*, passo II.4

Nella seconda sezione dell'opera, Confucio traccia una breve ma incisiva descrizione del suo percorso di crescita intellettuale e morale:

子曰：《吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。》

Il Maestro disse: “A quindici anni ero dedito allo studio, a trenta ero saldo, a quaranta non avevo dubbi, a cinquanta avevo compreso il decreto celeste, a sessanta l'orecchio si era fatto obbediente e a settanta, seguendo il cuore in base ai propri desideri, non trasgredivo le regole.”¹⁷

Con poche parole, il Maestro descrive una vita costantemente tesa al perfezio-

namento di sé. A quindici anni, *in primis* vi è lo studio e l'apprendimento, nella totale convinzione che la natura umana sia eminentemente perfettibile.¹⁸ A dare conferma di ciò, nella prima sezione dei *Dialoghi*, è Confucio stesso a domandarsi quale diletto possa essere mettere costantemente in pratica quanto appreso (*D.I.1*). Tuttavia egli mette in guardia dal considerare l'apprendimento come pratica meramente teorica, attraverso lo studio mnemonico dei testi tramandati dall'antichità, come le *Trecento Odi* (*shi sanbai* 詩三百; *D.XIII.5*);¹⁹ bensì l'apprendimento consiste nel cogliere l'insegnamento da ogni occasione, nel trarre esempio da chi è meritevole e nel trarre emendamento da chi è disdicevole (*D.VII.22*). In questo primo sintagma dell'enunciato viene utilizzata l'espressione *zhi yu xue* 志于學, ovvero “essere dedito/dedicarsi allo studio”; il morfema *zhi* 志 – che, a livello grafico e semantico, contiene nel suo etimo il componente *xin* 心, termine polivalente²⁰ – può essere impiegato sia in funzione nominale, dove indica “ideale, aspirazione, scopo”, sia, come in questo caso, in funzione verbale, dove indica “aspirare a...”, come suggerisce la presenza della preposizione *yu* 于 che segue.²¹

All'età di trent'anni, Confucio si dichiara “saldo” (*li* 立), senza tuttavia esplicitare quale “fermezza” morale abbia raggiunto; gli studiosi e i traduttori hanno dunque proposto nel corso del tempo varie interpretazioni. Charles Le Blanc e Rémi Mathieu, nella loro recente traduzione francese dei *Dialoghi* (*Les Entretiens de Confucius*, 2009), optano per tradurre il verbo nel suo significato letterale, ovvero “stare in piedi” e dunque “stare eretto, erigere”, non integrando dopo il verbo alcun complemento. In questo modo intendono l'azione come conseguenza delle pratiche cominciate in età giovanile: “À quinze ans, je me suis consacré à l'étude; à trente ans j'en avais acquis les fondements;”²² Anne Cheng, invece, nella sua traduzione francese del 1981, intende essere saldo sulla Via (*dao*) (“A trente ans, je m'affermis dans la Voie”),²³ concetto a cui si è già accennato in precedenza.²⁴ L'integrazione risulta assolutamente coerente, dal momento che Confucio attribuiva molta importanza a questo concetto primigenio del pensiero cinese, anche in considerazione del fatto che è egli stesso ad asserire che l'individuo che esperisce



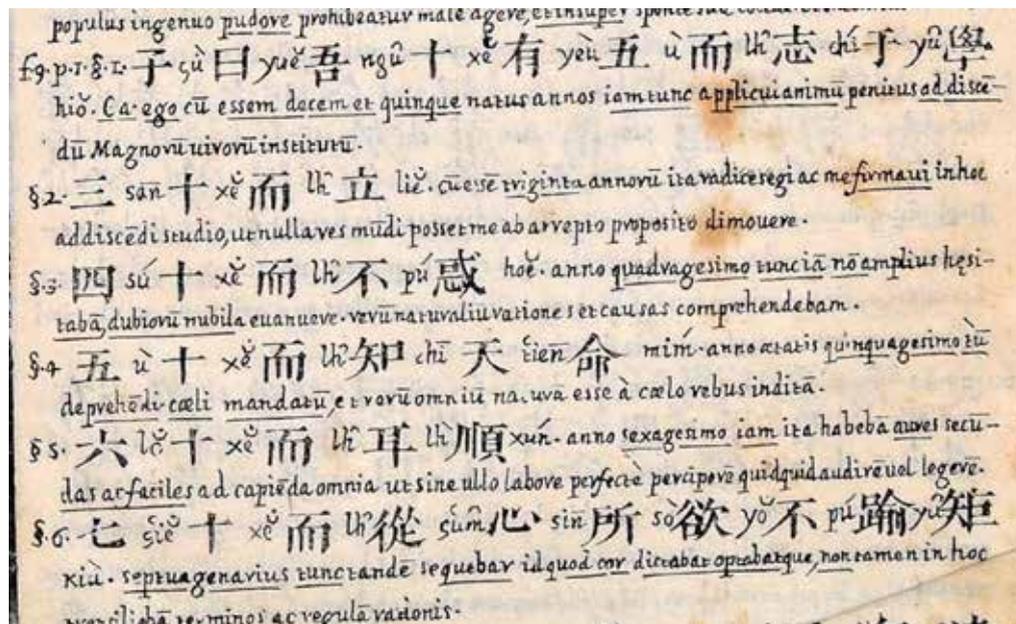
anche per un solo giorno la Via consegue un senso alla propria esistenza (D.IV.8). Più convincente risulta la traduzione italiana (2003) di Tiziana Lippiello, la quale integra il passo in questione con la glossa “nell’osservanza delle norme rituali”.²⁵ Anche il concetto di *li*, riti e norme di condotta esemplare, a cui si è già fatto riferimento in precedenza,²⁶ risulta una questione di primaria importanza all’interno dell’insegnamento di Confucio. Nel pensiero del Maestro, infatti, la norma rituale non si identifica più con il culto reso alle divinità, ma con la coscienza morale individuale e con la fedeltà alla Via.²⁷ Anche i riti e le norme di condotta esemplare svolgono un ruolo fondamentale nel percorso di perfezzibilità per divenire un *junzi* o uomo nobile di animo che – nelle parole del Maestro (D.III.3) – non può essere privo di forte senso di umanità (*ren*). Dunque, come asserisce Confucio, si diventa uomini dotati di *ren* attraverso lo studio dei Classici e rimanendo “fermi, saldi” (*li*) nell’adempiere, con sincerità d’azione, alle norme rituali che la propria posizione impone (D.VIII.8). È dunque il testo trádito a consegnarci, in questo altro passo, il costrutto formato dal suddetto verbo *li* seguito da “norma rituale” (*li*), quest’ultima intesa, dal punto di vista grammaticale, come complemento indiretto preceduto dalla proposizione *yu*: (*li yu li* 立於禮; lett. “essere saldo nella pratica della norma rituale”). Anche Annping Chin, nella sua recente traduzione inglese dei *Dialoghi* (*The Analects*, 2014), propende per questa interpretazione del passo, integrando così le parole del Maestro: “At thirty, I found my balance through the rites.”²⁸

A quarant’anni Confucio dichiara di non avere più dubbi. L’originale cinese, anche se estremamente laconico, non presenta alcuna difficoltà di interpretazione; il morfema *huo* 惑 “essere dubbioso, dubitare” è preceduto dall’avverbio di negazione *bu* 不. L’assenza di dubbio raggiunta a quarant’anni è confermata da un passo del *Mengzi* (II.A.2.) in cui Mengzi, appunto, interpellato dal discepolo Gongsun Chou 公孫丑, dichiara che “dai quarant’anni il mio cuore non è più stato turbato” (*wo sishi budong xin* 我四十不動心), con esplicito riferimento a quanto asserito da Confucio nei *Dialoghi*.²⁹

A cinquant’anni il Maestro afferma di avere compreso (*zhi* 知) il “decreto cele-

ste”. Con tale espressione si rende il concetto cinese di *tianming*, ovvero del mandato o delle disposizioni del Cielo, a cui si è già fatto riferimento in precedenza.³⁰ Al tempo di Confucio, tuttavia, il termine indicava il Cielo come natura, concetto che sarà meglio sviluppato nel *Mengzi*.³¹

A sessant’anni Confucio dichiara che il suo orecchio si è fatto obbediente e remissivo, ovvero sapeva ascoltare. L’affermazione risulta alquanto sibillina, tanto che David Lau, storico traduttore inglese dei *Dialoghi* (*The Analects*, 1979), chio-



5

sa la traduzione del verso (“at sixty my ear was atuned”) con questo commento: “The expression *erh shun* [*er shun*] is very obscure and the translation is tentative.”³² In questo enunciato viene appunto utilizzata l’espressione *er shun* 耳順, dove il morfema *shun* 順 indica sia “seguire, conformarsi a” sia essere “docile, obbediente, sottomesso, deferente”. Preceduto dal termine *er* 耳, “orecchio”, l’espressione assume il significato di “ascoltare la voce della ragione naturale; avere un perfetto discernimento”.³³ Le traduzioni moderne propendono per esplicitare l’affermazione: Lippiello rende il costrutto con un semplice “a sessanta sapevo ascoltare”;³⁴ Chin risulta più fedele all’originale: “At sixty, I was attuned to what I heard.”³⁵ mentre Le Blanc e Mathieu argomentano con “à soixante ans je pénétrais le sens profond de ce que j’entendais”.³⁶

A settant’anni Confucio dichiara di seguire (*cong* 從) il proprio cuore senza incorrere in trasgressioni; ovvero, pervenuto ad una tale serenità d’animo, poté concedersi di abbandonarsi ai propri

Figg. 3-4 - Immagini tratte da *Relations de divers voyages curieux* (1663, tomo II) di M. Thévenot

Fig. 5 - Il passo analizzato contenuto nell’opera SS

sentimenti (*yu* 欲, lett. “desiderio, passione”) senza deviare dalla Via.³⁷ All’interno del sintagma cinese viene utilizzato il termine polivalente *xin* 心, a cui si è già accennato in precedenza.³⁸ Viene inoltre utilizzata l’espressione *yuju* 逾矩, ovvero “trasgredire la regola”, composta dal verbo di moto *yu* 逾, che indica l’azione di “oltrepassare, andare oltre”, e, per senso figurato, di “trasgredire [le regole dei predecessori]”. Il termine *yu* 矩 acquista invece il significato di “regola, norma (etica)” solo in un secondo momento, in quanto il suo primo significato, all’interno del pensiero tradizionale, è quello di “squadretta”, che evoca la conformazione quadrata della terra.³⁹ Lippiello e Chin traducono alla lettera il passo;⁴⁰ anche Le Blanc e Mathieu, enfatizzando tuttavia il significato dell’espressione *yuju*: “à soixante-dix ans je suivais ce que mon coeur désirait sans exéder la juste mesure.”⁴¹ Decisamente più libera invece l’interpretazione di Cheng rispetto all’espressione *cong xin suo yu* 從心所欲 (lett. “seguire i desideri del proprio cuore”): “à soixante-dix ans, j’agissais en

toute liberté, sans pour autant transgresser aucune règle.⁴²

Questa è dunque la descrizione del percorso morale intrapreso da Confucio, percorso che comincia con il predisporre il proprio *xin* all'apprendimento e si conclude con il lasciare che il proprio *xin* segua ciò che desidera. Nel mezzo, egli stabilisce il proprio equilibrio sui riti e su ciò che è stato in grado di mettere in pratica, ovvero fugare qualsiasi dubbio abbia avuto (riguardo se stesso) e comprendere le azioni che il Cielo ha decretato egli compisse. E alla fine, quando semplicemente seguiva i desideri del proprio cuore, non ha sviato dalla Via.

Una vita vissuta appieno, parrebbe, che culmina con un perfezionamento morale. Un percorso, tuttavia, non completamente compiuto, dal momento che Confucio stesso, in un altro passo, afferma di desiderare che gli sia concesso ancora un po' di tempo così da emendarsi:

子曰：《加我數年，五十以學易，可以無大過矣。》

Il Maestro disse: "Se mi saranno dati alcuni altri anni, riuscirò a raggiungere i cinquanta anni di studio dei *Mutamenti*: potrò così evitare di incorrere in gravi errori." (D. VII.17).⁴³

3. Analisi de *Sapientia Sinica*: traduzione e commento del passo D.II.4

Prospero Intorcetta (1625-1696),⁴⁴ raggiunta la Cina nel 1659, fu subito coinvolto in un progetto di traduzione dei *Quattro Libri* confuciani, su cui i gesuiti stavano già lavorando. Nel 1662 prese parte alla pubblicazione dell'opera *Sapientia Sinica* (d'ora in poi SS)⁴⁵ in cui veniva presentata la traduzione di due classici: integrale quella della *Grande conoscenza*; parziale, invece, quella dei *Dialoghi*. Fra il 1667 e il 1669 tradusse in autonomia il terzo classico, *La costante pratica del giusto mezzo*: l'opera venne intitolata *Sinarum scientia politico-moralis* (d'ora in poi SSPM)⁴⁶ e il volume fu stampato in numero limitato, fra la Cina e l'India.⁴⁷ Nel 1687 venne infine pubblicato a Parigi, a cura di padre Philippe Couplet (1622-1692), il volume *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita* (d'ora in poi CSPh),⁴⁸ opera che aprì uno spiraglio di conoscenza sul pensiero cinese anti-

co, consacrando il gesuita siciliano come uno dei principali traduttori dei classici confuciani in una lingua europea.⁴⁹

Il passo originale del classico confuciano presentato in precedenza verrà ora analizzato nella traduzione proposta in SS.

P. 5. f. 9. p. 1. §. 1.⁵⁰ Ego cum essem decem et quinque natus annos iam tunc applicui animum penitus ad discendum Magnorum virorum institutum.

(Quando avevo quindici anni già allora iniziai a dedicarmi profondamente allo studio della disciplina dei Grandi uomini.)

Desterà sorpresa che Prospero Intorcetta, che pur dimostra in altro contesto di conoscere assai bene, come ogni gesuita propriamente detto d'altronde, gli *Exercitia spiritualia* di Ignazio da Loyola, la cui prima edizione risale al 1548,⁵¹ qui nella SS non se ne avvalga affatto. A livello lessicale e intertestuale, il libro-atto di fondazione della Compagnia di Gesù, un vero e proprio vademecum gesuitico che accompagna l'iniziato durante la purificazione del cuore, la conversione al Cristo, alla vita intesa quale missione da compiere, non emerge. Scopo precipuo di questa parte del presente contributo è, dunque, quello di compendiare gli esiti stabiliti e pubblicati altrove sulle fonti effettivamente impiegate.⁵² *In nuce*, Intorcetta quale traduttore di Confucio si rivela essere meno gesuitico che tomista, più classico che non medievale, meno ancorato nel Nuovo Testamento che nell'Antico e, per quanto viaggiatore poliglotta, generalmente e semplicemente più italiano che non uomo di mondo e internazionalista.

Innanzitutto si prenda in esame il primo sintagma al § 1: «applicui animum penitus ad discendum». L'idea è ovviamente quella di porre mente, dedicarsi con serietà e perseveranza all'apprendimento di qualcosa, qui ovviamente le fondamenta della saggezza degli antenati, o, come aggiunge Intorcetta stesso, «Magnorum virorum institutum», 'gli insegnamenti dei Grandi uomini'. Per la formula *applicare + animum + ad + gerundivo*, la fonte latina usata da Intorcetta sembrerebbe essere Terenzio, ma con un caveat. Il testo tradito dell'*Andria* terenziana è:

Quod plerique omnes faciunt adolescentuli, ut animum ad aliquod studium adiungant, aut equos

alere, aut canes ad venandum, aut ad philosophos⁵³

È un testo, codesto, che presenta «animum» in iunctura con «adiungant», semanticamente adiaforo, dunque, con *applicare animum*. Nel contesto generale studio intenso e dedizione, visto, poi, che «animus» e «studium» possono coesistere anche nella medesima sfera semantica - emblematico il verso dantesco, verosimilmente endiadico proprio sulla scia delle riflessioni etimologiche a monte, «vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore»⁵⁴ - il sintagma di Intorcetta «applicui animum penitus ad discendum» va interpretato non solo come un'attività di riflessione ma soprattutto come uno studio portato avanti con passione, dedizione, zelo, amore. A questo punto è difficile non interpretare il sintagma scelto da Intorcetta, specie con quell'avverbio tutto suo, «penitus» (profondamente, di tutto cuore, ecc), come ossequio all'incensata tradizione latina dei grandi studiosi che dedicano la vita al proprio oggetto di studio.

Ma c'è di più. La formazione classica sicuramente acquisita sui banchi, prima, del Sicularum Gymnasium di Catania, poi, del Collegio dei Gesuiti di Messina,⁵⁵ e consolidata negli anni potrebbe essere certamente diretta, frutto di una solida tradizione antica di istruzione scolastica del greco e del latino, ma potrebbe anche essere filtrata, o meglio, guidata, per così dire, da altre influenze altrettanto forti. Un esempio del genere potrebbe essere un manuale, uscito a Venezia nel 1585 dai torchi di Aldo Manuzio, nipote del più famoso avo fondatore omonimo della stamperia veneziana, fucina delle famose Aldine. Ebbene, in questo manuale il Manuzio nipote sceglie ed elenca tutta una serie di espressioni, *iuncturae* e lemmi a pro dell'umanista gentiluomo che voglia innalzare, migliorare, nobilitare insomma il proprio eloquio latino. Il titolo del manuale parla da sé:

Locutioni Terentio: Ouero, Modi familiariter di dire: ne' quali con la copia di Forme, et Concetti, si possono Latinamente spiegare tutte le occorrenze giornali, Scielti da Aldo Manucci, con Privilegi, In Vinetia, MDLXXXV

Contestualmente a pagina 3, Manuzio junior aggiunge il nostro sintagma «animum applicare ad philosophos» ed ecco che l'espressione non solo si



canonizza in questa forma ma diventa addirittura popolarissima. Nello stesso torno di tempo in cui Intorcetta traduce Confucio, Lambert van Velthuysen (1622-1685), ad esempio, medico di Utrecht, per confutare aspetti della filosofia religiosa discussa da Spinoza (1632-1677) nel *Tractatus theologico-politicus*, inserisce il sintagma in una sede di tutto prestigio, nell'apertura di una lettera mandata a colui che l'aveva introdotto nei circoli filosofici di maggiore spicco, vale a dire, al chirurgo originario di Rotterdam, Jacob Ostens (1630-1678). Velthuysen scrive:

Doctissimo, atque Ornatissimo Viro Jacobo Ostens Lambertus de Velthuysen M. D.
Doctissime Vir, Nactus tandem aliquod vacuum tempus, illico applicui animum ad satisfaciendum votis, atque postulatis tuis.⁵⁶

Gli esempi del genere nel '600 si potrebbero moltiplicare, ma pare già di dover concludere come la iunctura «applicare animum», di origine preclassica, anzi verosimilmente terenziana, sia stata davvero elevata da Manuzio nipote a espressione da umanisti gentiluomini, ora nel '600 destinata ad andare decisamente di moda in contesti, come questo di Intorcetta, di animate discussioni filosofico-religiose.

§ 2 Cum essem *triginta* annorum ita radices egi ac me *firmavi* in hoc addiscendi studio, ut nulla res mundi posset me ab arrepto proposito dimovere.

(Quando avevo trent'anni misi le radici e mi irrobustii in questo amore per lo studio così tanto che nessuna cosa al mondo poteva distogliermi dal proposito intrapreso caparbiamente.)

La tradizione confuciana, come si evince facilmente dal testo tradito in cinese e, qui in latino, con i termini di derivazione diretta sottolineati, si limita al concetto di *firmari*, 'rendersi saldi', 'consolidarsi', senza l'ausilio della metafora arborea. Eppure Intorcetta vi fa ricorso con il sintagma «radices egi», *inventio* tutta intorcettiana, dunque, atta a rafforzare concettualmente il confuciano «me *firmavi*» a sua volta sostenuto semanticamente dal verbo *addiscere*, proprio dell'apprendimento monastico specie in fatto di addottrinamento spirituale, qui aggiunto liberamente da Intorcetta nel luogo di un assai più blando *discere*.⁵⁷ Ma tale ricorso alla metafora arborea

a proposito dello studio non è nuovo e non di certo esclusivo appannaggio del gesuitismo. Esiste nella tradizione ebraica, veterotestamentaria, nel *Libro di Gesù, figlio di Sirach*, detto altresì *Ecclesiasticus*, laddove, in un contesto di altissima letterarietà di antropomorfizzazione prosopopeica, la *Sapientia*, da interpretarsi proprio come 'Saggezza ebraica', afferma non solo di essersi stanziata e consolidata in Israel ma anche di avervi messo saldamente le radici tanto quanto se fosse un cedro di Libano, un cipresso sul monte Sion, una palma di Engaddi, una siepe di rose a Gerico, un bell'olivo in mezzo ai campi e così via, elencando tutte le specie arboree più pregiate e celebri della Terra santa: «[...] in electis meis **ede radices** [...] Et sic in Sion **firmata sum** et in civitate sanctificata similiter requievi et in Hierusalem potestas mea et **radicavi** in populo honorificato [...] ecc.»⁵⁸ luogo già reinterpretato e appropriato al gesuitismo, fra l'altro, dal celebre provinciale di Toledo, Joan de Piña (1583-1657).⁵⁹ Intorcetta, dunque, pensando a quanto Confucio fosse determinato a trasmettere gli insegnamenti dei mitici sovrani dell'antichità, introduce contestualmente la metafora arborea di derivazione veterotestamentaria con la stessa parola di Dio che ingiunge alla Saggezza di 'mettere giù radici' «ede radices», e di consolidarsi, fermarsi, stanziarsi in Sion, ordine che puntualmente esegui, «in Sion firmata sum [...] et radicavi». Così, a livello intertestuale, il gesuita equipara il soggetto di sì tanta determinazione, Confucio, alla stessa *Sapientia* che, come albero sacro del Sion, si radica nella Terra Santa, desertica in apparenza, ma nel sottosuolo divinamente ubertosa e fruttifera, linfa vitale e sostentamento per il popolo eletto.

A confermare, invece, l'ipotesi di un implicito parallelismo concettuale da parte del nostro traduttore fra le origini del pensiero confuciano e gli albori del cristianesimo, sta la *vis*, nonché l'*origo*, dell'ultima asserzione della frase «ut nulla res mundi posset me ab arrepto proposito dimovere». Il *propositum*, nel linguaggio cristiano, riguarda generalmente la decisione, il voto, la promessa di abbracciare un cammino di fede e crescita spirituale. Quando il tecnicismo si trovi qualificato dal verbo *arripere*, quale accrescitivo di *rapere*, gli echi semantici si moltiplicano rimandando proprio alle origini del monachesimo occidentale.

Nel 405 circa sant'Agostino, ad esempio, manda una lettera di esortazione a un certo Paolo, titolare della sede episcopale, oggi soppressa, detta Cataquensis nella provincia romana di Numidia presso Annuba nell'odierna Algeria. Costui è sospettato di condurre una vita dissoluta, plausibilmente in quanto donatista, e, cosa forse meno filosofica ma, per una comunità giovane e fragile, a lungo andare sicuramente più devastante, di aver frodato il fisco. Per questo motivo Agostino lo esorta appunto a non abbandonare il *propositum* intrapreso, qui inteso quale responsabilità episcopale («sarcina»), termine che in tutta pertinenza significa anche 'borsa', 'fagotto', ovvero, di non dimenticare di avere *scelto* di agire quale guida e modello irreprensibile a pro di un'intera comunità di fedeli cristiani bisognosi sì di pane spirituale ma anche di pane ben altrimenti materiale.

Octogesima quinta epistola, qua Augustinus Paulum episcopum **ab arrepto** sancto **proposito** quam longissime discedentem objurgat⁶⁰

(Lottantacinquesima lettera in cui Agostino biasima il vescovo Paolo che si sta allontanando moltissimo dal santo proposito intrapreso)

E più specificatamente ancora in chiave monastica Giovanni Cassiano lamenta nelle sue *Collationes* che:

Ceterum multos novimus in hoc proposito constitutos, qui cum pro charitate Christi flagrantissima essent sodalitate devincti, non perpetuo eam nec indurpate servare poterunt, quia licet bono societatis principio niterentur, non tamen uno nec pari studio **arreptum propositum** tenuerunt.⁶¹

E il verbo «dimovere»? Classicissimo in origine, anzi preclassico in quanto anch'esso presente già in Terenzio, in Cassiano esiste in iunctura con lo splendore divino, la «claritas divina», quando si decide di servire la legge di Dio, di abbracciare, cioè, il monachesimo. Si legga quanto segue:

Scimus quia non habitat in carne nostra bonum⁶² id est, huius quam diximus theoriae atque puritatis perpetua iugisque tranquillitas. Sed factum est in nobis istud pessimum ac lugubre divortium, ut cum mente legi Dei servire velimus, numquam scilicet volentes a claritate divina **dimovere** conspectum, ta-



men carnalibus tenebris circumfusi, quadam lege peccati ab eo quod bonum esse novimus, cogamur avelli, scilicet ad curas cogitationesque terrenas, ab illa mentis celsitudine decedentes, ad quas nos lex peccati, id est, illa sententia Dei non immerito condemnavit.⁶³

(Sappiamo che non abita nella carne nostra il bene, cioè la perpetua ed inesauribile tranquillità della contemplazione e della purezza di cui abbiamo parlato. Ma fatto è in noi codesto pessimo e lamentevole allontanamento, che quando noi vogliamo servire con la mente la legge di Dio, non volendo mai, in altre parole, allontanarci dal cospetto del divino splendore, tuttavia, circondati dalle tenebre della carne, per una certa qual legge del peccato siamo costretti a divincolarci da quello che sappiamo essere il bene, cadendo, cioè, da quella altezza di mente verso le terrene sollecitudini e pensieri, ai quali ci condannò la legge del peccato, ovvero, il famoso giudizio di Dio non senza giusta causa.)

Il verbo *dimovere*, dunque, ben descrive il divorzio («divortium») fra il cristiano e la contemplazione, in altri termini, l'allontanamento del fedele dalla fonte di quella santa speculazione, che è Dio.

In conclusione, parrebbe di potere legittimamente riconoscere un programma in atto, insito a livello intertestuale nel metodo traduttivo di Intorcetta, di usare un buon latino classico sì, ma un latino riappropriato dal cristianesimo biblico e patristico, specie in seno agli albori del monachesimo occidentale. In altri termini ancora, il lessico usato per le origini del confucianesimo sembrerebbe provenire dall'alveo del cristianesimo, un parallelismo effettuato a livello intertestuale, un Confucio, dunque, quasi cristiano.

§. 3 Anno quadagesimo tunc iam non amplius haesitabam, dubiorum nubila evanuerunt

(Allora nel quarantesimo anno già non esitavo più; erano scomparse tutte le nuvole dei dubbi)

L'espressione usata da Intorcetta per la tappa della conversione di Confucio a quarant'anni è assai interessante in quanto sembra che abbia proceduto, sempreché non si tratti di banale errore di sottolineatura, eventualità fra l'altro piuttosto difficile vista la sua caratteristica acribia, alla scissione del termine cinese in due aspetti semantici. Da una parte, il morfema cinese *huo* 惑, che significa

di norma 'dubbioso/dubitare', Intorcetta lo traduce sia come effetto, l'esitazione nello studio verosimilmente cagionata dalla legge del peccato già adombrata al § 2, «non amplius haesitabam», sia come causa più concreta, ovvero, i dubbi che, ora, non lo assalgono più perché già dissipati come nuvole di vapore inconsistenti: «dubiorum nubila evanuerunt». Ma in tale scissione semantica, indice fra l'altro di una padronanza tutt'altro che superficiale della lingua cinese da parte del gesuita, s'innesta e s'impone anche l'immagine proprio delle nuvole dei dubbi che è, invece, tutta intorcettiana di ascendenza nient'affatto confuciana ma patristica e specificatamente agostiniana.

Diametralmente opposto alla massima cartesiana che riassume le basi del moderno metodo empirico, vale a dire, il dubbio quale principio di conoscenza, «Dubium (non timor Domini) sapientiae initium»,⁶⁴ le nuvole di dubbi di Intorcetta sono, invece, pressoché impenetrabili, vero e proprio impedimento al progresso spirituale. D'uso ancora corrente nei paesi anglofoni "to cloud one's thoughts", letteralmente nel senso di 'obnubilare', nel 421 d.C. sant'Agostino se ne avvale, ad esempio, e non per la prima volta, quale invito esteso a Giuliano d'Eclano, vescovo dell'odierna Mirabella Eclano in provincia di Avellino in Campania, sostenitore del pelagianesimo, affinché dissipi e scacci le nubi dense di dubbio che lo avvolgono: «te continuo dubii nubes involvet». ⁶⁵ La prima volta, invece, che Agostino aveva impiegato l'uso della metafora era stata quasi quarant'anni prima, durante il triennio trascorso a Milano (384-87) quando da manicheo si era a poco a poco accostato al cattolicesimo grazie all'eloquio e alla chiarezza del carismatico Ambrogio, suo «rigator et plantator». ⁶⁶ Come scriverà successivamente, nel 400 circa, nella sua rielaborazione di quell'esperienza così decisamente determinante, ossia, nelle *Confessioni*, modello inarrivabile dell'autobiografismo non solo tardo-antico ma di tutti i tempi, la città di Milano, sede opulenta, bella, cosmopolita, addirittura imperiale in epoca valentiniana, avvolta da una fittissima nebbia che il giovane Agostino, fino a pochi anni prima un mero ladro di pere a Tagaste nella perennemente soleggiata Africa, non aveva mai visto, viene implicitamente paragonata alla Sacra Scrittura parimenti avvolta da una fitta nebbia di ignoranza. Nelle

varie tappe nella propria conversione, tutte doverosamente descritte *a posteriori* e, dunque, ampiamente superate, dal manicheismo alla lettura protrettica dell'*Hortensius* nel libro III,⁶⁷ e dall'*apertio libri* nel celeberrimo libro VIII fino al battesimo proprio da parte di sant'Ambrogio, ecc. ebbene, fra tali e tante tappe le nebbie di ignoranza vengono via via disciolte e la strada alla piena intelligenza delle Scritture indicata e illuminata. È così famosa la scena del giardino milanese, momento clou nella sua faticosa conversione nel libro VIII delle *Confessioni*, laddove descrive l'apertura del libro di san Paolo, che sarebbe quasi superfluo in questa sede riportarne il brano. Qui ci si limiterà a riportarne quegli echi testuali che avrebbero continuato a risuonare esattamente con tale valenza metaforica nei secoli a venire, dai tempi tardo-antichi di Agostino appunto fino a san Francesco negli anni della conversione, a Petrarca in cima al Monte Ventoso⁶⁸ e da lì fino alle orecchie di un gesuita siciliano intento a tradurre un Confucio che racconta *a posteriori*, in stretta analogia, dunque, con sant'Agostino ma in modo assai meno prolisso, il percorso compiuto e le tappe superate nella propria conversione. Gli echi testuali più salienti sono i seguenti: «Tolle lege, tolle lege [...] Arripui, aperui et legi in silentio capitulum [...] omnes dubitationis tenebrae diffugerunt». ⁶⁹

Sotto l'onnipresente interrogativo agostiniano «Cui narro haec?»⁷⁰ (A chi racconto questi fatti?), che ha come unica risposta possibile, Dio e, tramite Lui, la posterità che li leggerà, è emblematica la presenza nella traduzione di Intorcetta, come qui in Agostino, dello stesso verbo *arripere*, «Arripui», 'Afferrai'. Il contesto è pure letterariamente anagogico, esattamente come il sintagma «ab arrepto proposito» di cui sopra,⁷¹ e la chiusa del brano, la fine della teofania illuminante, viene interamente vissuta in chiave squisitamente intellettuale, prima, e spirituale, poi, coincidendo appunto con la dissipazione delle tenebre del dubbio.⁷² La metafora della dissipazione delle tenebre, vere e proprie nuvole di peccato, dubbio o ignoranza, quale processo di acquisizione di sapienza e conoscenza divina nonché tappa nella conversione del fedele cristiano, del tutto assente nel brano della tradizione confuciana di cui in oggetto, fa parte, invece, del bagaglio



speculativo di Intorcetta, più tardoantico che non moderno, meno gesuitico che autenticamente agostiniano. La densa nube di dubbio che induce a esitare, per il nostro gesuita, è parte integrante, dunque, del tradizionale lessico intimistico della confessione del proprio percorso di crescita (ancora, *Cui narro haec?*), morale, intellettuale o spirituale che sia.

§ 4 Anno aetatis quingagesimo tum deprehendi caeli mandatum, et rerum omnium naturam esse a caelo rebus inditam

(A cinquant'anni compresi l'ordine del cielo e la natura di tutte le cose infusa in esse dal cielo)

Il lemma «mandatum» è ovviamente classico e biblico a pieno titolo, motivo per cui, specie con il genitivo qualificativo «Dei» o «Domini», il sintagma «mandatum Dei» o «mandatum Domini» è attestato plurime volte anche nella *Vulgata* gironimiana. In iunctura, invece, con il genitivo qualificativo «caeli», pur ancorato vagamente alla tradizione cristiana, perfino dal suono così moderno, paradossalmente *mandatum* non è attestato affatto nella tradizione testamentaria. In quanto sottolineato, è puramente dettato dall'originario cinese, caratteristica, dunque, della traduzione diretta, qui pedissequa, di Intorcetta. Quel che desta maggiore sorpresa è il prosieguo. La stringa «rerum omnium naturam esse a caelo rebus inditam», specie con il composto del verbo *indere* (*in + dare*), non è minimamente presente negli *Exercitia Spiritualia* di Ignazio da Loyola. L'origine, invece, è ben antecedente, anzi tomista, parte integrante della cosmogonia di san Tommaso e, dunque, della Scolastica. Si contempli il passo seguente tratto dalla *Summa Theologica*.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus **inditum**. Dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, *Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit*. Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus **inditum**. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus **inditum**.⁷³

A cinquant'anni Confucio parla la lingua dell'Occidente latino sotto l'egida della speculazione domenicana.

§ 5 Anno sexagesimo iam ita habe-

bam ures secundas ac faciles ad capienda omnia ut sine ullo labore perfecte perciperem quidquid audirem vel legerem

(A sessant'anni avevo già le orecchie così pronte ed atte a capire tutto da riuscire a comprendere perfettamente e senza alcuna fatica ogni cosa che udissi o leggessi)

Il testo cinese qui è stringato, essenzialissimo, mentre la traduzione di Intorcetta, invece, effettua un'*amplificatio* contenente un commento interpretativo del sintagma, qui assolutamente centrale per la comprensione generale, *habere aures secundas ac faciles*. Innanzitutto va detto che, come sopra nel caso di «mandatum» in iunctura con «caeli», 'avere le orecchie pronte ed atte a' ecc., traduzione di chi scrive francamente insoddisfacente per svariati motivi di cui *infra*, non risulta essere di origine biblica. Con il «faciles» soltanto, il sintagma sarebbe classico, presente già nel *De ira* di Seneca,⁷⁴ per indicare la disposizione d'animo di chi voglia e sappia ascoltare, diremmo oggi, con comprensione empatica. In forma ablativale, «facilibus auribus», è assai popolare nel latino cinquecentesco, specie negli epistolari dell'epoca, ma nel Seicento può assumere toni anche piuttosto satirici, come, ad esempio, nell'opera dell'umanista tedesco, Johann Leonhard Weidner (1588-1655). Nel suo *Elixir Iesuiticum sive Quinta Essentia Iesuitarum*, per la prima volta pubblicato nel 1640, questi, con lo pseudonimo di Gratianus Leosthenes Salicetus, e non sempre simpaticizzante verso gli stessi gesuiti, inscena un contrasto fra il «Rex», ovvero, Enrico III di Valois, re di Francia dal 1574 al 1589, quarto figlio di Enrico II e di Caterina de' Medici, che verrà accoltellato il primo agosto 1589 da Jacques Clément, un frate fanatico, assassinato nell'ottica delle guerre di religione fra ugonotti e cattolici, e il gesuita Pierre Coton (o Cotton), qui designato semplicemente come «Cotto». La situazione è quella di una piramide a Parigi che viene smantellata (*deiecta*) nello stesso anno in cui viene *eiectus* il re medesimo.

Desine mirari, faciles quod praebeat aures / Rex dum pyramidis rudera Cotto petit, / Norat enim digitum quoties immitteret ori, / Tangere pyramidis se monumenta manu⁷⁵

Il sintagma *ures faciles*, dunque, è ben attestato nel latino dell'epoca, anche

in ambiente ecclesiale-gesuitico. Quello che è del tutto assente, invece, è l'aggiunta, tutta intorcettiana, per quanto con la sottolineatura quale segno di traduzione presumibilmente diretta, di «secundas». Di norma tradotto con espressioni quali 'favorevole', 'propizio', 'ben disposto', e simili, sembra, piuttosto, che Intorcetta intenda l'aggettivo latino proprio in senso etimologico, *secundum* = 'atto a seguire', derivato del verbo *sequi*. Ebbene, se così fosse, vi si potrebbe ravvisare il tentativo da parte del nostro traduttore siciliano non solo di rafforzare la *facilitas* delle orecchie, intesa qui come qualità di ciò che si può agevolmente fare (*facere*) e/o esaudire, con una integrazione semantica, etimologicamente valevole appunto, quella di 'venire subito dopo', 'venire appresso', ma di farlo anche e, oserei dire, specificatamente, alla luce del concetto confuciano di *shun* 順, quello di essere disposti a *sequire* gli ammaestramenti degli antichi e a conformarvisi. Un'integrazione, dunque, non solo ossequiosa al latino classico e pre-classico, ma anche attenta ai concetti prettamente confuciani insiti nel testo.

§ 6 Septuagenarius tunc tandem sequerbar id quod cor dictabat optabatque, non tamen in hoc transiliebam terminos ac regulam rationis

(A settant'anni finalmente seguivo ciò che il cuore dettava e desiderava, ma non oltrepassavo per questo i confini e la regola della ragione)

Ribadendo più esplicitamente il concetto confuciano adombrato sopra dello *shun*, quello appunto di seguire pedissequamente gli ammaestramenti degli antichi, ora Intorcetta descrive un Confucio che ha talmente interiorizzato quegli stessi ammaestramenti da dovere ascoltare soltanto ciò che gli detta il cuore. Il fatto che per la cultura cinese classica il cuore sia considerato sede sia dei sentimenti sia dell'intelletto e dei ragionamenti⁷⁶ costringe Intorcetta a sottolineare il termine «cor» quale traduzione diretta. Laddove, però, introduce *sua sponte* il genitivo «rationis», sicuramente per ribadire, e aggiungerei in stile prettamente agostiniano nonché gesuitico, che l'atto di seguire tali ammaestramenti non fu affatto, per Confucio, del tutto pedissequo ma che, anzi, richiese anche l'intervento dell'intelletto quale filtro, freno ed azione rielaboratrice, la contrapposizione che Intorcetta instaura fra

‘cuore’ e ‘ragione’ è prettamente occidentale. Mentre il «transiliebam terminos» è squisitamente classico, dettato fra l’altro dal senso del testo confuciano in cinese classico, il sintagma «regulam rationis», invece, assente in quanto tale in cinese, è prettamente tomista,⁷⁷ base teorica della Scolastica e, dunque, parte integrante del pensiero religioso occidentale.

Assente nel testo cinese è, inoltre, anche la stessa idea del ‘cuore che detta’. Una traduzione diretta del pensiero confuciano tradito potrebbe essere la nostra (Tosco):⁷⁸ ‘seguivo il cuore in base ai propri desideri’, perfettamente in linea d’altronde con le traduzioni moderne su riportate. Secondo chi scrive le ragioni che indussero Intorcetta a instaurare la contrapposizione ‘cuore’ : ‘ragione’ potrebbero essere le medesime che lo sospinsero verso la soluzione traduttiva «*cor dictabat optabatque*», letteralmente ‘che il cuore dettava e desiderava’. Con il secondo verbo *opto* = ‘desiderare ardentemente’ Intorcetta rispetta il carattere cinese *yu* 欲 traduce ‘desideri’. Con il verbo *dicto*, invece, completamente assente non solo nel testo confuciano ma anche negli *Exercitia Spiritualia* di Ignazio da Loyola, Intorcetta si inserisce, invece, nel *fil rouge* della tradizione religiosa occidentale che va dietro nei secoli fino a san Tommaso e a ben prima.

Nella Regola Benedettina, ad esempio, a dettare al monaco come *conversare*, cioè, come vivere all’interno del chiostro con gli altri confratelli non c’è il cuore bensì il suo opposto terminologico, la *Ratio*. È la Ragione, nella tradizione occidentale, a dettare legge in merito, e qui senza mezzi termini: «dictante [...] ratione».⁷⁹ Si assiste, dunque, qui in chiave benedettina, a una svolta semantica e culturale che tornerà utile a Intorcetta undici secoli dopo. Il cosiddetto fondatore del monachesimo occidentale qualifica la dettatura della Ragione facendo ricorso proprio alla funzione del cuore che, ‘dilatato di indescrivibile dolcezza di amore’,⁸⁰ permette al monaco di percorrere la via dei ‘mandati di Dio’. Proprio al contrario di quanto non avvenga nel testo confuciano, là dove è il cuore che detta e la ragione che frena/rielabora, qui, invece, nella Regola benedettina è la *Ratio* che detta in termini astratti mentre è il *cor*, paradossalmente pragmatico, che fa mettere in atto. In altri termini, nella Regola Benedettina, pur nell’alveo del tradizionale contrasto occidentale fra la

Ratio o *Mens*, da una parte, e, dall’altra, il *Cor*, sarà la prima, la *Ratio*, a dettare legge, ma è il *Cor* che dà la linfa necessaria per potere eseguire gli ordini celesti.

Il latino di Intorcetta risente di tale dialettica benedettina ovvero monastica? Echi ne sono pervenuti fino all’Era moderna⁸¹ per cui nulla ci sarebbe di sorprendente. Ma se tale ricezione non fosse stata diretta? Il motivo del *cor dictans* esiste, d’altronde, *mutatis mutandis*, nella tradizione veterotestamentaria e precisamente nei *Salmi* in cui il ‘cuore emette la buona parola’: «Eructavit cor meum verbum bonum», locus che costituisce verosimilmente non solo il precedente tipologico della ‘buona novella’ prettamente cristiana ma anche una parte cospicua della dialettica amorosa della poetica italiana delle origini.⁸² Le derivazioni cultural-linguistiche di tale e tanta *Hebraica veritas*, quale allusione pneumatica all’Avvento, influenzarono, poi, il misticismo dei Vittorini, esimi filosofi e teologi di area agostiniana nell’Abbazia di San Vittore presso Parigi, caratterizzati da un *habitus philosophicus* dotato di tecnicismi dalle specifiche valenze semantiche. Ebbene, tale alveo filosofico, una delle forze motrici della rinascenza del dodicesimo secolo, sviluppò l’idea del ‘cuore che emette la buona parola’ in qualcosa di più. In un momento non meglio precisabile prima del 1152, fu composta la *Epistola ad Severinum de caritate*, lettera che è stata per lungo tempo attribuita a Riccardo di San Vittore con il titolo di *De gradibus caritatis* ma che ora è quasi unanimemente attribuita a Ivo, santo protettore, fra l’altro, degli avvocati. Giovandosi di concetti già contenuti in Ugo di San Vittore, San Bernardo, Gregorio Magno e, ovviamente, Agostino d’Ippona, frate Ivo scrive:

«Quomodo enim de amore loquitur homo qui non amat, qui vim non sentit amoris? [...] Solus proinde de ea digne loquitur qui secundum quod cor dictat interius exterius verba componit»⁸³

Così nella tradizione parigina, forte appunto del sostegno della *Hebraica veritas*, lo pneuma divino non soffia più esclusivamente attraverso la mente ma soprattutto, ora, tramite il cuore, elemento che verosimilmente avrebbe influenzato non solo il sorgere dell’*amour courtois*, specie in ambito occitanico,

l’idea, cioè, che l’amore possa davvero nobilitare chi ama trascinandolo verso mete più alte, ma anche lo Stil novo italiano e, in definitiva, Dante Alighieri e con lui tutta la tradizione poetica successiva, Petrarca ovviamente compreso. Pare, anzi, che quella stessa frase di frate Ivo, ‘secondo (seguendo?) ciò che il cuore detta dentro’, sia addirittura la fonte principale dietro la ‘dettatura del cuore’ nel verso dantesco che si trova nello scambio all’inizio della sesta giornata di pellegrinaggio a *Purgatorio* XXIV fra Dante personaggio e Forese Donati in presenza di Bonagiunta da Lucca, scambio che, *inter alia*, segna il pieno raggiungimento ma anche il superamento del linguaggio dello Stil novo e l’urgenza, pertanto, di forgiare una lingua tutta nuova per il *Paradiso*.⁸⁴ Avendo ampiamente esaurito la fase storica e poetica caratterizzata da canzoni del tipo, *Amor che ne la mente mi ragiona*, ma senza perciò rinunciare all’apporto della canzone *Donne ch’avete intelletto d’amore*, anzi recuperandolo in pieno, Dante poeta mette qui in bocca a se stesso personaggio una delle terzine più enigmatiche, dibattute e poeticamente programmatiche dell’intero poema:

I’ mi sono un che, quando
Amor mi spira, noto, e a qual modo
ch’è ditta dentro, vo significando⁸⁵

Se, a questa altezza della seconda cantica, il poeta si avvale davvero del misticismo dei Vittorini e specificatamente di quello di frate Ivo, allora la vera differenza fra le tradizioni poetiche precedenti e Dante è che questi continua a percorrere la via poetico-filosofica intrapresa («vo significando») seguendo appunto il dettame dell’Amore divino, ovvero di Dio, autore del Creato, che dalla sede del cuore lo ispira.

Analogamente Confucio, almeno nella resa in latino di Intorcetta, siciliano, dunque di formazione squisitamente italiana, pur sotto la corona spagnola. Quando questi cerca il linguaggio necessario per descrivere l’ispirazione che trasse Confucio, ormai uomo pienamente formato, consapevole non solo di avere assimilato gli ammaestramenti degli antichi ma fors’anche di averli superati, pensa verosimilmente a Dante che li aveva superati davvero tutti. In conclusione, Intorcetta, come Dante, pare s’inserisca nella tradizione poetica italiana che pone



il cuore, e non solo la mente, quale sede attraverso cui arriva l'ispirazione divina, tramite esso stesso dell'Amore cosmico, Dio, che detta legge, quella sempiterna, immutabile, *naturaliter Christiana*.

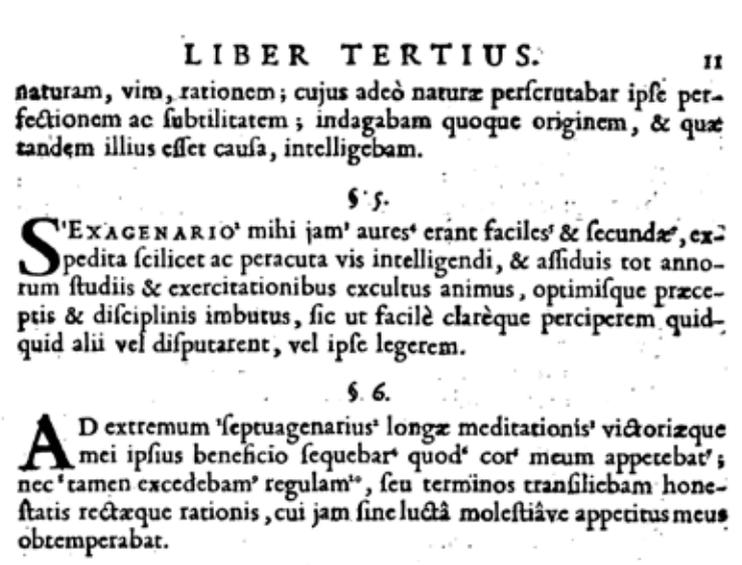
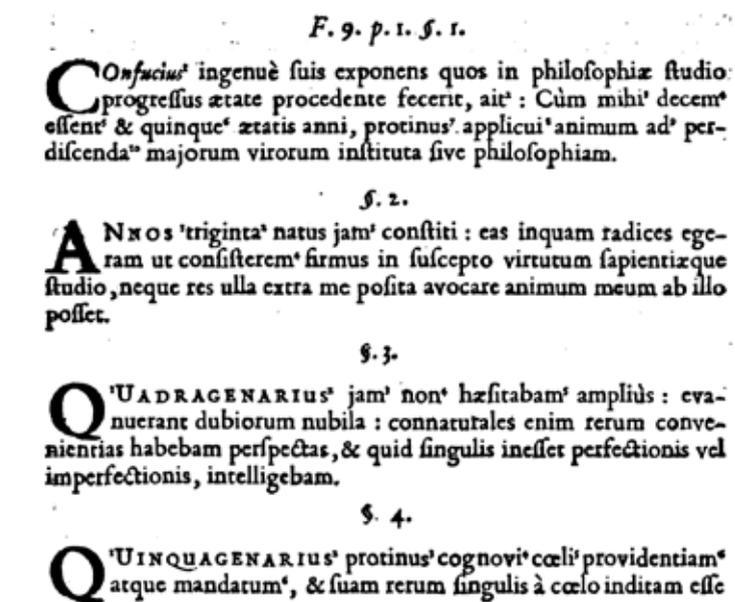
4. Analisi de *Confucius sinarum philosophus*: traduzione e commento del passo D.II.4

Lo stesso passo del classico confuciano presentato in precedenza verrà ora

l'elismo più evidente, dunque, non solo con gli *Exercitia spiritualia* di Loyola ma anche con le origini dello stesso pensiero cristiano.

Concomitantemente Intorcetta enfatizza tale parallelismo anche a livello lessicale, dove il gerundivo della SS «ad discendum [...] institutum» viene accresciuto di intensità nel *CSPh* con l'aggiunta del prefisso *per* con il sostantivo al plurale: «perdiscenda instituta» i quali a ragione diventano appunto «philosophia». E non va trascurato quel

Fig. 6 - Il passo analizzato contenuto nell'opera *CSPh*



6

analizzato nella traduzione proposta in *CSPh*.

f. 9, p. 1, §. 1⁸⁶ Confucius ingenue suis exponens quos in philosophiae studio progressus aetate procedente fecerit, ait: Cum mihi decem essent et quinque aetatis anni, protinus applicui animum ad perdiscenda majorum virorum instituta sive philosophiam.

(Confucio, spiegando con semplicità ai suoi discepoli quali progressi avesse compiuto con l'età che avanza nello studio della filosofia, disse: Quando avevo quindici anni d'età, spontaneamente ho rivolto tutto me stesso a imparare i precetti dei grandi antenati, ovvero, la filosofia.)

Rispetto al testo della SS, si coglie subito come Intorcetta sia qui più discorsivo, addirittura didascalico. Viene privilegiata e maggiormente sviluppata l'idea della progressione morale, i «progressus», da parte di Confucio, verosimilmente sulla scia delle *Confessioni* agostiniane di cui sopra, un paral-

passaggio forse sottile ma sicuramente anche significativo dal «Magnorum virorum» (dei Grandi uomini) al «majorum virorum» il cui senso è da cogliere sì nella sfera semantica 'degli uomini importanti' ma con l'apporto del valore semantico 'degli antenati' (cfr. *If.* 10, 42: «Chi fuor li maggior tui?»), come se Confucio medesimo ne fosse disceso direttamente. Così pare di poter ravvisare nella implicita strategia di Intorcetta la volontà di ribadire il parallelismo fra Confucio e la *raison d'être* del cristianesimo, ovvero la genealogia di Gesù così cara agli evangelisti sinottici Matteo⁸⁷ e Luca,⁸⁸ il dio-uomo, insomma, la cui umanità discende non solo dagli stessi Patriarchi ebraici ma specificatamente anche dai grandi saggi della Storia pre-cristiana, Abramo, Giacobbe, Isesse, Davide e Salomone.

§. 2 Annos triginta natus jam constitui: eas inquam radices egeram ut consistere firmus in suscepto virtutum sapientiaeque studio, neque res ulla extra me

posita avocare animum meum ab illo posset.

(Già a trent'anni ero fermo: avevo messo radici tali, dico, che restavo fermo nello studio intrapreso delle virtù e della sapienza e che nessuna circostanza avrebbe potuto distogliere il mio animo da ciò.)

Nella seconda tappa, quella a trent'anni, due soltanto sono le sfumature diverse nell'evoluzione nel metodo traduttivo di Intorcetta, l'allusione alle radici ben salde nella via, anzi, così ferme da diventare «eas» ('queste', 'queste famose', ecc.), e il passaggio dal patristico «dimovere» al più classico «avocare».

§. 3 Quadragenarius jam non haesitabam amplius: evanuerant dubiorum nubila: connaturales enim rerum convenientias habebam perspectas, et quid singulis inesset perfectionis vel imperfectionis, intellegebam.

(A quarant'anni già non esitavo più: erano scomparse le nubi dei dubbi: riu-scivo infatti a riconoscere le proporzioni

connaturate delle cose e comprendevo in ognuna quel che c'era di perfetto o imperfetto.)

Nella terza tappa il gesuita vuole di nuovo ampliare, addirittura aggiungere, qualificare. Le nubi dense di dubbi di agostiniana memoria fungono paradossalmente da vettore metaforico verso il mondo fenomenologico in cui il Confucio quarantenne riesce a comprendere, e aggiungerei quasi lucrezianamente, la natura di tutte le cose.

§. 4 Quinquagenarius protinus cognovi coeli providentiam atque mandatum, et suam rerum singulis a coelo inditam esse naturam, vim, rationem; cujus adeo naturae perscrutabar ipse perfectionem ac subtilitatem; indagabam quoque originem, et quae tandem illius esset causa, intelligebam.

(A cinquant'anni riconobbi immediatamente la provvidenza e il mandato del cielo e che la natura, la forza e la logica proprie di tutte le cose era stata infusa dal cielo; della cui natura scrutaivo attentamente la perfezione e la sottigliezza, ne indagavo anche sull'origine e comprendevo infine quale ne fosse la causa.)

Analogamente nella tappa compiuta a cinquant'anni, il Confucio intorcettiano non è così laconico come era stato nella SS. Qui nel *CSPH* «protinus» ('spontaneamente', 'direttamente') intende quale sia il volere del Cielo e non solo con il verbo *deprehendere*, che etimologicamente insiste sulla subalernità di chi '(ap)prende dall'alto', ma con il più altero *cognoscere*, vigente tutta la forza del contrasto *ut supra*, d'ascendenza benedettina o meno, fra *cor* e *ratio*. Inoltre, il «mandatum» celeste viene ulteriormente precisato con l'apposizione anteposta, «providentiam», costituendo, dunque, uno *shift* paradigmatico verso una *Weltanschauung* di matrice esplicitamente cristiana qualificata in parte in termini squisitamente razionalistici, con il ricorso non necessariamente caratterizzato dalla piena consapevolezza, a sintagmi dal sapore lucreziano.⁸⁹

§. 5 Sexagenario mihi jam aures erant faciles et secundae, expedita scilicet ac peracuta vis intelligendi, et assiduis tot annorum studiis et exercitationibus excultus animus, optimisque praeceptis et disciplinis imbutus, sic ut facile clare-

que perciperem quidquid alii vel disputarent, vel ipse legerem.

(A sessant'anni le orecchie mi erano già pronte a sentire, vale a dire, avevo una capacità di comprensione così veloce e acuta e uno spirito affinato da così tanti studi ed esercizi negli anni, e imbevuto di così buoni insegnamenti e discipline da apprendere facilmente e chiaramente qualsiasi cosa che altri discutessero o che io stesso leggessi.)

A sessant'anni le orecchie di Confucio, già definite 'atte a seguire e pronte' «ad capienda omnia» (a capire tutto), ora vengono chiosate - «scilicet» - quale apparato governato da una «expedita [...] ac peracuta vis intelligendi», dove quella medesima 'forza/capacità di comprensione' sta alla base della precisazione successiva, quella che insiste, anche qui, sullo sforzo puramente intellettuale accresciuto grazie agli anni di studio assiduo. E chi sa che qui pure il passaggio dal verbo alla prima persona singolare «audirem» della SS a quello alla terza plurale «disputarent» nel *CSPH* non costituisca una spia intertestuale, vale a dire, che Intorcetta non volesse, sempre velatamente, accrescere l'idea di un parallelismo fra il sorgere del confucianesimo e quello del cristianesimo alludendo proprio alle famose dispute che videro coinvolto Gesù con i farisei?⁹⁰

§. 6 Ad extremum septuagenarius longae meditationis victoriaeque mei ipsius beneficio sequebar quod cor meum appetebat; nec tamen excedebam regulam, seu terminos transiliebam honestatis rectaeque rationis, cui jam sine lucta molestiae appetitus meus obtemperabat.

(Verso la fine [della mia vita] a settant'anni, grazie a una lunga meditazione e alla vittoria su me stesso, seguivo ciò che il mio cuore desiderava, non andavo però oltre la regola, cioè non oltrepassavo i termini dell'onestà e della condotta eticamente giusta, che la mia inclinazione obbediva già senza lotta e fatica.)

Il Confucio settantenne, nel *CSPH*, non agisce più sotto la dettatura (dittatura?) del cuore, come aveva fatto nella SS, o almeno non esplicitamente. Ciò che desidera il suo cuore, ormai pienamente allineato al mandato celeste, diventa, ora, ciò che desidera egli stesso. Agendo verosimilmente sotto l'influsso del versetto della Genesi, *Sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius*,⁹¹

vale a dire, sotto il dettame di un luogo veterotestamentario, il Confucio intorcettiano, nella *amplificatio* operata dallo stesso gesuita, equipara tale allineamento a un'accezione tecnica, spiritualmente valida, di *honestas*, ora di pari grado con la *ratio*, un Confucio, in ultima analisi, non solo con le orecchie «secunde», 'atte a seguire', ma anche con tutto se stesso completamente *secundus*, atto a seguire fedelmente il mandato celeste provvidenzialmente inviatogli dal Cielo.

5. Conclusioni

Alla luce delle conclusioni già raggiunte in altra sede a proposito della sola *Sapientia Sinica*,⁹² vale a dire, considerando la latinità di Intorcetta come un bagaglio eclettico di elementi non solo preclassici, classici, patristici (agostiniani) e scolastici (tomisti), ma anche prettamente italiani, in ispecie con riferimento alla grande stagione poetica medievale, Dante ovviamente compreso, nel passaggio non solo cronologico ma anche esperienziale e culturale che il gesuita compie verso il *Confucius Sinarum Philosophus* la sua latinità diventa ancora più audace, paradossalmente meno confuciana e più didascalica, più cristiana. Ovviamente la tappa intermedia, quella della *Sinarum Scientia Politico-Moralis* vergata nel periodo 1667-69, si era rivelata fondamentale in quanto lì, nella *Confucii Vita* acclusa quasi come appendice, si era spinto a delineare la prospettiva di un Confucio sicuramente cristiano, se solo fosse nato più tardi.⁹³ Nella stessa scia, dunque, ora, nel *CSPH*, l'idea maturata sembrerebbe essere quella di accostare maggiormente il tragitto di acquisizione morale a quella del santo d'Ippona, la genealogia di Confucio a quella del Cristo, la sua conclamata conversione a una specie di precursore dell'Avvento, perfino le dispute fra Confucio e i suoi oppositori a quelle fra Gesù e i Farisei. Il programma sotteso al lavoro di mediazione linguistico-culturale di Intorcetta, l'estrinsecazione della sua stessa *forma mentis*, così si rivela più palesemente. Soffiando lo Pneuma *sub specie aeternitatis*, la Provvidenza implicitamente ripresenta Confucio non solo come una *vox clamantis* che segue il mandato celeste, ma anche *naturaliter* come un precursore egli stesso del cristianesimo in Oriente.



¹ “La difficoltà del cinese ovvero: sapete pronunciare “chou”?, in I. e J.L. VISSIERE, a cura di, *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina 1702-1776*, Ugo Guanda Editore, Parma 1993, pp. 442-443.

² Fermo restando che il presente contributo è frutto della stretta collaborazione di entrambi, Tosco è responsabile dei paragrafi 1 e 2, mentre Lokaj è responsabile dei paragrafi 3 e 4.

³ Il presente contributo costituisce un approfondimento su un argomento che gli autori avevano già affrontato in un precedente articolo; cfr. R. LOKAJ, A. TOSCO, *Quando Confucio parlava latino: Prospero Intorcetta mediatore culturale*, in «Sinestesiaonline. Periodico quadrimestrale di studi sulla letteratura e le arti. Supplemento della rivista ‘Sinestesia’», n. 28, a. IX, Gennaio 2020, pp. 8-26.

⁴ Sulla vita di Confucio, cfr. A. CHIN, *Confucio. Una vita di pensiero e di politica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁵ Il concetto cinese di *dao*, che abbraccia un’ampia gamma di significati, viene spesso reso in traduzione con il sostantivo “via”, mortificando la natura dinamica del termine che indica “andare, tracciare un cammino, guidare”, ovvero “avere un determinato comportamento o stile di vita, un particolare *modus operandi*”, ma anche “parlare, spiegare” o essere tutt’uno con il Dao cosmico – complesso di entità misteriose, eteree, silenti e onnipresenti – fino a identificarsi con esso. Concetto di solito erroneamente ascritto solo alla speculazione filosofica daoista, da cui essa prende il nome, il concetto di *dao* si identifica con una realtà ontologica che appartiene all’esperienza umana. Questa, per Confucio e la scuola confuciana, metaforicamente indica “la strada da percorrere, il tragitto di vita esemplare tracciato nel corso dei secoli dall’uomo, il modello di condotta irreprensibile e flessibile, adattabile alle mutevoli circostanze, che ha come riferimento costante l’ordine naturale che governa l’universo” (Dao). Cfr. M. SCARPARI, *Confucianesimo*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 36-38.

⁶ Immensa è la bibliografia su Confucio e il Confucianesimo; fra gli studi più accreditati in lingua italiana, cfr. M. SCARPARI, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino 2010; M. SCARPARI, *Confucianesimo*, cit. Cfr. anche H. FINGARETTE, *Confucio. Il pensiero, la vita e le opere del fondatore della morale e dell’etica cinesi*, a cura di A. ANDREINI, Neri Pozza, Vicenza 2000.

⁷ Sul concetto di “umanità” nel pensiero cinese antico, cfr. CHAN Wing-tsit, *Chinese and Western Interpretations of ‘Jen’ (Humanity)*, «Journal of Chinese Philosophy», II, 2, 1975, pp. 107-129. Tu Wei-ming, *‘Jen’ as a Living Metaphor in the Confucian “Analects”*, «Philosophy East and West», XXXI, 1, 1981, pp.

45-54.

⁸ Confucio afferma con fermezza di non proporre nulla di nuovo, ma di rifarsi agli insegnamenti del passato, ovvero di tramandare senza nulla aggiungere; cfr. *Dialoghi*, VII.1.

⁹ Sul concetto di “norma rituale” nel pensiero confuciano, cfr. SHUN Kwong-loi, *Jen and Li in the “Analects”*, «Philosophy East and West», XLIII, 3, 1993, pp. 457-479.

¹⁰ M. SCARPARI, *Confucianesimo*, cit., p. 53.

¹¹ La teoria del *Tianming* o del mandato del Cielo, che fa riferimento ad una sorta di legge ineluttabile appartenente al mondo naturale, prese forma in epoca pre-imperiale, e ad essa fecero già riferimento i Zhou 周, che governarono, con alterne vicende, dal 1045 al 256 a.C. Per giustificare il rovesciamento della dinastia precedente, quella degli Shang 商 (c. 1600 – c. 1045 a.C.), e la conseguente presa di potere, i Zhou fecero appello al decreto celeste: dal momento che gli Shang non erano più degni governare, il Cielo aveva inviato i Zhou per punirli e sostituirli. L’affermazione di tale teoria segnò un punto di rottura con la tradizione precedente, in quanto l’esercizio del potere non era più appannaggio esclusivo di un’unica stirpe per trasmissione ereditaria, come era avvenuto dalla fondazione degli Shang. Il *Tianming*, la volontà del Cielo, al contrario era suscettibile di modificarsi e di passare da un lignaggio ad un altro ritenuto più degno di governare: *geming* 格命, mutamento del Mandato. Cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, pp. 38-39.

¹² I *Cinque classici*, canonizzati in epoca Han 漢 (206 a.C.-220 d.C.) sono: il *Classico dei mutamenti* (*Yijing* 易經) o *Mutamenti di Zhou* (*Zhouyi* 周易), il *Classico delle odi* (*Shijing* 詩經), il *Classico dei documenti* (*Shujing* 書經), *Annali delle Primavera e Autunni* (*Chunqiu* 春秋) e le *Memorie sui riti* (*Liji* 禮記). I *Quattro libri*, canonizzati in epoca Song 宋 (960-1279 d.C.), sono: i *Dialoghi*, *La grande conoscenza* (*Daxue* 大學), *La costante pratica del giusto mezzo* (*Zhongyong* 中庸) e il *Mengzi* (孟子; *Meastro Meng*). Nel corso della storia imperiale cinese, la perfetta conoscenza dei classici confuciani venne considerata un requisito fondamentale per superare i temuti esami imperiali, che davano accesso a posizioni prestigiose all’interno dell’apparato burocratico.

¹³ Per una traduzione italiana dell’opera, cfr. CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. LIPPIELLO, Einaudi, Torino 2006. D’ora in poi l’opera sarà abbreviata in *D*.

¹⁴ Per una traduzione italiana dell’opera, cfr. CONFUCIO, *Primavera e Autunno. Con i commentari di Tso [Zuo]*, a cura di F. TOMASSINI, Rizzoli, Milano 1984.

¹⁵ A. CHIN, *Confucio. Una vita di pensiero e di politica*, cit., p. 6.

¹⁶ M. SCARPARI, *Confucianesimo*, cit., p. 26.

¹⁷ L’analisi filologica del testo cinese è sta-

ta condotta sulla versione dei *Lunyu* contenuta nell’edizione critica: “HUANGJIN WU” BIANWEIHUI “黄金屋” 编委会 (Comitato di redazione dello “Studio d’Oro”), *Zhonghua ruxue shengdian* 中华儒学盛典 (*Classici cinesi confuciani*), Liaohua chubanshe, Shenyang 2012, vol. I, pp. 49-242; p. 57.

¹⁸ A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., vol. I, p. 48.

¹⁹ Si riferisce ai componimenti poetici contenuti nello *Shijing* o *Classico delle odi*. Cfr. nota 12.

²⁰ Il termine *xin* generalmente viene tradotto come “cuore”, anche se il morfema abbraccia un campo semantico molto più ampio, dal momento che il cuore, in antichità, veniva considerato la sede del pensiero; dunque viene inteso come cuore/mente. Secondo la tradizione, *xin* è infatti il primo delle cinque viscere, sovrano e maestro della via di ciascuno. Collocato al centro del petto, esso presiede all’animazione corporale e spirituale dell’uomo, a cui assicura coesione e presiede a tutte le sue relazioni. Cfr. *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Institut Ricci, Paris – Taipei 2001, vol. II, p. 1150.

²¹ Cfr. *Gudai Hanyu cidian* 古代汉语词典 (*Dizionario di lingua cinese classica*), Shangwu yinshuguan, Beijing 2016 (2ª edizione), p. 1927. Cfr. anche *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, cit., vol. I, pp. 918-919.

²² Cfr. C. LE BLANC, R. MATHIEU, a cura di, *Philosophes Confucianistes*, Gallimard, Paris 2009, pp. 43-44.

²³ A. CHENG, a cura di, *Entretiens de Confucius*, éditions du Seuil, Paris 1981, p. 33.

²⁴ Cfr. nota 5.

²⁵ CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. LIPPIELLO, cit., p. 11.

²⁶ Cfr. il paragrafo 1 di questo contributo.

²⁷ A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, cit., p. 62.

²⁸ CONFUCIUS, *The Analects*, a cura di A. CHIN, Penguin Books, New York 2014, p. 13.

²⁹ Cfr. la traduzione francese in C. LE BLANC, R. MATHIEU, a cura di, *Philosophes Confucianistes*, cit., pp. 317-318.

³⁰ Cfr. nota 12.

³¹ A riguardo, cfr. A. CRISMA, *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*, Cafoscarina, Venezia 2000.

³² Cfr. CONFUCIUS, *Analects*, a cura di D.C. LAU, Penguin Books, London 1979, p. 63.

³³ Cfr. *Gudai Hanyu cidian*, cit., pp. 333; 1394. Cfr. anche *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, cit., vol. V, p. 495.

³⁴ CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. LIPPIELLO, cit., p. 11.

³⁵ CONFUCIUS, *The Analects*, a cura di A. CHIN, cit., p. 13.

³⁶ C. LE BLANC, R. MATHIEU, a cura di, *Philosophes Confucianistes*, cit., p. 44.

³⁷ T. LIPPIELLO, *Il confucianesimo*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 75.

³⁸ Cfr. nota 20. A proposito del concetto di



xin, Paolo Santangelo osserva che esso indica la sede del pensiero e allo stesso tempo delle emozioni e delle reazioni sensoriali. La funzione razionale non è intesa in Cina come la più alta nell'uomo, una pura *res cogitans*, contrapposta alle passioni ed agli istinti. La ragione non è neppure prerogativa dell'anima, che, secondo la dottrina cristiana, ha la capacità di discernere fra il bene e il male, e di compiere liberamente il bene o il male, ma al suo posto il pensiero confuciano, nella sistematizzazione avvenuta in epoca Song, nota come "neoconfucianesimo" (*Song Ming lixue* 宋明理學), ha creato le nozioni metafisiche di "natura umana" e di "principio" che corrispondono all'imperativo morale. Cfr. P. SANTANGELO, *Il "peccato" in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 148.

³⁹ *Gudai hanyu cidian*, cit., p. 782.

⁴⁰ Cfr. rispettivamente CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. LIPPIELLO, cit., p. 11; CONFUCIO, *The Analects*, a cura di A. CHIN, cit., p. 13.

⁴¹ C. LE BLANC, R. MATHIEU, a cura di, *Philosophes Confucianistes*, cit., p. 44.

⁴² A. CHENG, a cura di, *Entretiens de Confucius*, cit., p. 33.

⁴³ Con *Mutamenti* ci si riferisce allo *Yijing* o *Classico dei Mutamenti*. Cfr. nota 12. per il passo, cfr. "HUANGJIN WU" BIANWEIHUI, *Zhonghua ruxue shengdian*, cit., vol. I, p. 110; cfr. anche CONFUCIO, *Dialoghi*, a cura di T. LIPPIELLO, cit., p. 73.

⁴⁴ Sulla vita e l'operato di Intorcetta si rimanda all'ampia bibliografia ormai esistente; in particolare, fra i vari studi, si segnalano: P. RIBADENEIRA, Ph. ALEGAMBE, N. SOUTELLO, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Romae 1676, p. 714. V. DI GIOVANNI, "Prospero Intorcetta, ovvero il primo traduttore europeo di Confucio", in *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo*, fasc. 4, classe di lettere e arti, Palermo 1874, pp. 1-15. C. MINACAPPELLI, "Il P. Prospero Intorcetta, missionario in Cina nel sec. XVII", in *Atti e Memorie del Convegno di Geografi-Orientalisti*, Macerata 1911, pp. 64-72. L. PFISTER S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Shanghai 1932-34, pp. 321-328. FANG HAO 方豪, *Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan* 中國天主教史人物傳 (*Storia del cristianesimo in Cina e biografie dei suoi protagonisti*), vol. II, Hong Kong 1970 (Congjiao wenhua chubanshe, Beijing 2007), pp. 134-143. J. DEHERGNE S.J., *Répertoire des Jesuites de Chine de 1552 à 1800*, Institutum Historicum S.I., Roma 1973, pp. 129-130. C. CAPIZZI, "Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta", in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel sec. XVII. Atti del convegno tenuto a Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 Ottobre 1983*, a cura di A. LUINI, Istituto Italo Cinese, Ternate (Varese) 1985, pp. 197-217. L. M. PATERNICÒ,

"Intorcetta Prospero", in F. ARMETTA, a cura di, *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Filosofi Siciliani, Dalle origini al secolo XVIII*, vol. IV, Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2018, pp. 2702-11. Si confrontino inoltre le recenti pubblicazioni della e a cura della Fondazione Prospero Intorcetta: F. M. ABBATE, *Prospero Intorcetta S.J. Un gesuita piazzese missionario in Cina*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2018; C. CAPIZZI S.I., A. SPADARO S.I., *Dalla Sicilia alla Cina. L'avventura di Prospero Intorcetta S.J. (1625-1696)*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2019.

⁴⁵ *Sapientia Sinica Exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Jesu a P. Intorcetta Siculo Ejusdem Soc. Orbi Proposita, Kien Cham in urbe Sinarum Provinciae Kiam Si, 1662, superiorum permissu*. A riguardo, cfr. S. BENEDETTI, *Sapientia Sinica (1662): sulla prima traduzione a stampa dei Dialoghi confuciani ad opera di Prospero Intorcetta*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», 3, 2014, pp. 167-208.

⁴⁶ *Sinarum Scientia Politico Moralit a P. Prospero Intorcetta Siculo Societatis IESU in Lucem edita*, Guangzhou, 1667-Goa, 1669. A riguardo, cfr. M. LACKNER, *Le prime traduzioni latine del Giusto Mezzo (Zhongyong 中庸)*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», vol. 55, giugno 2019, pp. 341-361.

⁴⁷ Quest'opera tuttavia nel 1672 fu tradotta in francese e pubblicata a Parigi col titolo *La Science des Chinois* e, contestualmente, inserita nella quarta sezione dell'opera a cura di Melchisédec Thévenot (1620-1692); cfr. *Relations de divers voyages curieux qui n'ont point esté publiées, et qu'on a traduit ou tiré des originaux des voyageurs français, espagnols, allemands portugais, anglois, hollandois, persans, arabes & autres orientaux, données au public par les soins de Melchisedech Thevenot*, Paris, M. DC. LXIII, 2 voll.

⁴⁸ *Confucius Sinarum Philosophus Sive Scientia Sinensis Latine Exposita, Studio et Opera Prosperi Intorecetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis IESU*, Parisi, Apud Danielem Horthemels, via Jacobaea, sub Maecenate, M. DC. LXXXVII, cum privilegio regis.

⁴⁹ La pubblicazione delle opere SS e SSPM aveva funzione prevalentemente didattica, dato che queste traduzioni latine fungevano da materiali di studio della lingua cinese per i nuovi missionari giunti per evangelizzare il Paese. In queste due opere, che presentano il testo latino inframmezzato o affiancato da quello cinese, Intorcetta e gli altri traduttori escogitarono soluzioni ingegnose per mostrare le corrispondenze lessicali e morfosintattiche fra le due lingue. L'opera *CSPH*, concepita invece per il colto pubblico dell'Europa ormai illuminista, presenta solo il testo latino senza più distinguere fra ciò che effettivamente costituiva la tradizione confuciana tradotta *sic et simpliciter* e ciò che, invece, costituiva i commenti e/o integrazioni

dei primi traduttori. Per una disamina sulla struttura di queste opere, cfr. P. BEONIO BROCCIERI, "Prospero Intorcetta", in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, atti del convegno a cura di A. LUINI, Istituto Italo Cinese, Ternate 1983, pp. 171-182. Sul contributo concreto di Intorcetta nella traduzione di ognuna di queste opere, cfr. L. M. PATERNICÒ, *Translating the Master. The Contribution of Prospero Intorcetta to the Confucius Sinarum Philosophus*, «Monumenta serica», 65, 1, 2017, pp. 87-121; T. MEYNARD, *Prospero Intorcetta e il suo contributo alla sinologia*, «Intorcettiana», a. 1, n. 2, luglio-settembre 2019, pp. 10-23.

⁵⁰ Tali coordinate bibliografiche si riferiscono all'edizione di cui alla nota n. 24. Nel testo latino, le sottolineature sono conformi a quanto presentato nell'originale di SS. Nelle note, le opere latine sono citate come nel *The-saurus Linguae Latinae*.

⁵¹ La tradizione sostiene che Intorcetta abbia tradotto in cinese gli *Exercitia spiritualia*, intorno al 1668, tuttavia Louis Pfister, nelle sue *Notices Biographiques et Bibliographiques* afferma di non avere mai visto alcun esemplare dell'opera. Cfr. L. PFISTER, cit., p. 326.

⁵² Cfr. R. LOKAJ, A. TOSCO, *Quando Confucio parlava latino*, cit.

⁵³ TER., *Andr.* (ed. BARSBY, p. 54) 1, 1, 28-30: "come fa la maggior parte dei giovanotti impegnandosi in qualche attività come allevare cavalli o cani per la caccia o studiare filosofia" (traduzione di chi scrive).

⁵⁴ D. ALIGHIERI, *Inferno* (ed. PETROCCHI) I, 83.

⁵⁵ C. CAPIZZI, "Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta", cit., p. 199.

⁵⁶ *Epistola XLII in Spinoza, Tutte le opere*, a cura di A. SANGIACOMO, Bompiani, Milano 2010, p. 2028: "Al dottissimo e pluripremiato Signor Jacob Ostens, Lambert van Velthuysen [manda codesta lettera]. Dottissimo Signore, avendo trovato finalmente un po' di tempo libero, mi sono messo subito d'impegno a esaudire le tue preghiere e richieste." (traduzione di chi scrive).

⁵⁷ Il verbo *addiscere* è tecnicismo inerente all'apprendimento fervente presso qualcuno/qualcosa (*ad - discere*), adoperatissimo negli *Acta sanctorum* quale parte degli esercizi spirituali. In tale veste è già utilizzato, ad esempio, presso il primitivo pensiero francescano a proposito del divieto posto da san Francesco nella *Regula Bullata*, cap. 10 (in *Fontes Franciscani*, a cura di E. MENESTÒ, S. BRUFANI ET AL., Edizioni Porziuncola, Assisi 1995, pp. 169-82, a p. 179) affinché chi non sapesse di lettere non si preoccupasse di apprendere a leggere «non curent nescientes litteras discere» (si noti il semplice *discere*), specie nell'esegesi svolta polemicamente sul luogo dall'eretico Pietro Olivi che accresce l'intensità del verbo con il prefisso *ad-* «pro idoneis non dat expressum de addiscendo mandatam». Per una discussione in merito, cfr. P. MARANE-



si, “I commenti alla regola francescana e la questione dello studio”, in *Studio e Studia: le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale Assisi, 11-13 ottobre 2001*, CISAM, Spoleto 2002, pp. 35-81, a p. 61 nota 52.

⁵⁸ Per il cedro di Libano quale ‘albero più celebre in tutta la Bibbia’, motivo per cui è posto per primo nel catalogo veterotestamentario, cfr. *Ps. 91, 13 (iuxta LXX et Hebr.)*; *Ct. 5, 15*; et “Ecclesiasticus, or The Wisdom of Jesus Son of Baruch”, a cura di J. COLLINS, in *The Oxford Bible Commentary*, a cura di J. BARTON e J. MUDDIMAN, OUP, Oxford 2001, pp. 667-98, a p. 683. Per il luogo, cfr. *Sir. 24, 12-26*.

⁵⁹ Cfr. R. P. Ioannis de Piña Madritensis, e Societate Iesu Theologi, *Commentariorum in Ecclesiasticum. Tomus Tertius complectens Decem Capita à Capite XXI usque ad XXXI nunc primum in lucem prodit. Lugduni, Sumptibus Petri Prost, MDCXL cum privilegio regis*, a p. 479. Vatablus, professore ebraico di Parigi, amico di R. Stephens, curatore dell’edizione della *Vulgata* del 1540. Il ms. Drusius è cosidetto dall’ebraista fiammingo, J. Drusius, alias Johannes van den Driesche, 1550-1616.

⁶⁰ Per la *Praefatio ad Epistola LXXXV*, cfr. *PL 33 col. 29*, per l’*Epistola* stessa, cfr. *ibidem* coll. 295-96, dove, a col. 296 si legge specificatamente che il *propositum* è: «omnes vias [...] in illam vita, propter quam ambulandam tibi tam sancta sarcina imposita est».

⁶¹ *Ioannis Cassiani Eremitae Collationes sanctorum patrum XVI Quae est prima Abbatissae Ioseph De amicitia* capitolo III, in *PL 49 col. 1015*: “Sappiamo anche di molti che si erano stabiliti in questo proposito, i quali pur avvinti per l’amore acceso di Cristo nell’amicizia, non riuscirono a conservarla sempre senza interruzione, e pur appoggiati al buon principio della comunità eremitica, non riuscirono tuttavia a rispettare il proposito intrapreso con pari dedizione.”

⁶² Cfr. *Rm. 7, 18*.

⁶³ Cfr. *Collatio XXIII De velle bonum et agere malum*, capitolo XIII, *PL 49 col. 1268*.

⁶⁴ Massima desunta liberamente da R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (ed. Project Gutenberg).

⁶⁵ *AVG. Contra Iulianum* (= *PL 10 col. 1352*) 4, 28.

⁶⁶ Per Ambrogio quale ‘aratore e piantatore’ di Agostino, cfr. *AVG. Epist. 148, 52*.

⁶⁷ *AVG. Conf. 3, 4, 7-8*.

⁶⁸ Per una discussione dell’importanza dell’*apertio libri* in san Francesco e Petrarca intesa sia come *sortes apostolorum* sia in quanto tale, pienamente agostiniana, cfr. R. LOKAJ, *Petrarch’s Ascent of Mount Ventoux, The Familiaris IV, 1*, *Scriptores Latini 23*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 2006, pp. 64-74, specie p. 65, 100-102.

⁶⁹ *AVG. Conf. 8, 12, 29*: “Prendi e leggi, prendi e leggi [...] Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il

primo versetto [...] e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono”.

⁷⁰ *Ibidem 2, 3, 5*: «Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas literas».

⁷¹ Cfr. n. 57.

⁷² Cfr. pure *AVG. Conf. 2, 2, 2*: «exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum»; *ibid. 13, 12, 13* «ignorantiae tenebris tegebamur»; *ibid. 13, 15, 17*: «Videamus, Domine, caelos, opera digitorum tuorum: disserena oculis nostris nubilum, quo subtexisti eos»; & *ibid. 13, 15, 18*: «Transeunt nubes, caelum autem manet [...] Scriptura vero tua usque in finem saeculi super populos extenditur».

⁷³ THOM., *Sum. Theol. pars I*, vol. 1, q. 105, art. 6, arg. 1: “Al sesto punto così si procede. Sembra che Dio non riesca a fare alcunché al di fuori dell’ordine infuso nelle cose. Dice infatti Agostino nel 26° *Contro Fausto*, che Dio, fondatore e creatore di tutte le nature, non fa nulla contro natura. Ma ciò sembra contro natura, che è al di fuori dell’ordine naturalmente infuso nelle cose. Di conseguenza Dio non riesce a fare alcunché al di fuori dell’ordine infuso nelle cose”.

⁷⁴ SEN., *Ira 11*.

⁷⁵ Cfr. *Elixir Jesuiticum, Sive Quinta Essentia Jesuitarum ex variis, inprimis Pontificiis, authoribus Alembico veritatis extracta, mundi theatro exhibetur, continens, I. Epitheta [...] II. Catalogum [...] III Similitudines et Apophthegmata [...] IV Theses. Collectore Gratiano Leosthene Saliceto. Anno primi Iubilaei Iesuitici. Loco Iesuitis minus repleto, sed melioribus mentibus dedicato. Anno Domini MDCXLV, p. 166*: “Smettila di meravigliarti che il re presti orecchie facili mentre Cotto si dirige verso le rovine della piramide e che non sappia quante volte metterebbe il dito in bocca e di toccare egli stesso la mole della piramide con la mano”.

⁷⁶ *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, cit., vol. II, p. 1150. Cfr. nota 20.

⁷⁷ Cfr. THOM., *Summa Theologica passim*.

⁷⁸ Cfr. p. 24.

⁷⁹ *Regula sancti Benedicti* (ed. PRICOCO, 1995), *Prologus 47*.

⁸⁰ *Ibidem 49*.

⁸¹ Cfr., ad esempio, di J. DE BRUXELLES, il *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum, Matera Praedicabili admixtum, Auctore Ioanne Mauburno Bruxellense Canonico Regulari, et Liuriacensis Monasterijolim Abbate, Mediolani MDCIII, Apud Hieronymum Bordonum, et Petrum Martyrem Locarnum socios*, a p. 725: «non tamen sic liber est, ut pro arbitrio **dictantis rationis**, atque imperantis voluntatis suscipiatur, vel deponatur».

⁸² Cfr. *Paradiso XLIV, 2*; l’epistola di Dante

Alighieri a Cino da Pistoia, *Epistola III [IV]* (ed. FRUGONI, p. 532) 2: «Eructuavit [sic] incendium tue dilectionis verbum confidentie vehementis ad me, in quo consulisti, carissime, utrum de passione in passionem possit anima transformari [...]»; per la questione già formulata da Cino, cfr. CINO, *Rime*, 50 (CX).

⁸³ Cfr. FRATE IVO, *Epistola ad Severinum de caritate*, in *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. ZAMBON, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2008, vol. II, pp. 421-67, a p. 422: “Come infatti può parlare di amore l’uomo che non ama, che non sente la forza dell’amore? [...] Riesce perciò a parlare degnamente di questa materia solo chi compone esteriormente le proprie parole secondo ciò che il cuore detta interiormente.”

⁸⁴ Specificatamente da questo punto di vista, cfr. D. PIROVANO, “Canto XXVI «A la riva» del «diritto Amore»”, in *Lectura Dantis Romana Cento Canti per Cento Anni III. Paradiso. 2. Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. MALATO e A. MAZZUCCHI, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 747-86, a p. 755.

⁸⁵ *Purgatorio XXIV 52-54*. Per una discussione succinta della immensa bibliografia in merito, cfr. *La Commedia di Dante Alighieri, Purgatorio*, con il commento di R. HOLLANDER, Traduzione e cura di S. MARCHESI, Olschki, Firenze 2011, p. 208.

⁸⁶ Tali coordinate bibliografiche si riferiscono all’edizione di cui alla nota n. 48.

⁸⁷ *Mt. 1, 1-17*.

⁸⁸ *Lc. 3, 23-38*.

⁸⁹ Per l’apporto lucreziano alla latinità cui attinse Intorcetta, cfr. R. LOKAJ, A. TOSCO, *Quando Confucio parlava latino*, cit., pp. 21-22.

⁹⁰ Cfr. *Mt. 22, 15-40*.

⁹¹ *Gn. 4, 7*.

⁹² Cfr. R. LOKAJ, A. TOSCO, *Quando Confucio parlava latino*, cit., p. 26.

⁹³ Cfr. *Sinarum Scientia Politico-Moralis. The Political and Moral Views of the Chinese* by Prospero Intorcetta, 1669, edited by R. LOKAJ, A. TOSCO, Fondazione Federico II, Palermo 2020, in corso di stampa.



La Casa Professa della Compagnia di Gesù nel Quartiere dell'Alberghiera

di Giuseppe Scuderi

36

Nel maggio 1547 giunse a Palermo “il primo della Compagnia che sia venuto in Sicilia per risiedervi, il P. Girolamo Domenech ... essendo stato nominato dall'imperatore Carlo V a Viceré di Sicilia Don Giovanni De Vega, che ottenne dal Santo fondatore di condur seco il Domenech”. Due anni dopo, il 16 aprile del 1549, il Pretore di Palermo Francesco Agliata illustrò al Consiglio la necessità per la città di un pubblico ginnasio “ove potessero apprendersi le buone discipline, né rinvenivasi alcuno che ponesse cura d'istillare i principi della religione nei teneri animi dei giovanetti”; si approvò all'unanimità la proposta di istituzione del Collegio, stabilendo “di apprestar la casa e d'assegnare onze duecento all'anno sulle rendite della città” ed il successivo 13 maggio i giurati inoltrarono la richiesta al Loyola.

Il 19 settembre giunsero in città dodici gesuiti, di cui due soli *Padri*, il francese Nicola De Lanoy, Lettore di Teologia e designato Rettore, e il parmense Paolo De Achillis Lettore di Filosofia; e poi lo spagnolo Pietro De Ribadeneyra Maestro di Rettorica, il parigino Giovanni Rogier Maestro di umane lettere, il portoghese Michele Botello Maestro di suprema grammatica, lo svizzero della Valtellina Pietro Venusto Maestro di infima grammatica, il piemontese Giovenale Botero Maestro di media grammatica e ancora Santo Navarro, Nicolò Stioferrato e G. B. Sampieri, il fratello Giuliano, di nazione fiammingo, coadiutore laico, ed il Padre de Zornoza.

La prima residenza fu nelle case di Sigismondo Platamone, messe a disposizione dal Senato “presso la piccola chiesa di Nostra Signora della Misericordia data pur loro in uso, nella Piazza

oggi detta Sant'Anna... al confine tra Conciaria e Kalsa”.

È necessario ricordare che fu prassi per la Compagnia fondare, o quantomeno cercare di fondare, nei centri principali cinque *case*, ognuna con proprie funzioni e organizzazioni: il *Noviziato*, per la prima formazione dei *Fratelli* e dei *Padri*; la *Domus studiorum* o *Collegio*, unica casa che “onde assicurare serenità negli studi sia ai docenti che ai discenti non doveva avere preoccupazioni economiche”; la *Domus propagationis*, sempre con il nome di San Francesco Saverio, primo missionario; la *Casa Professa*, residenza dei *Padri* e centro dell'attività spirituale, detta *Il Gesù*, e infine la *Domus exercitiorum spiritualium*, dove ogni gesuita per almeno otto giorni all'anno doveva ritirarsi per gli *exercitia spiritualia*.

Sul finire del 1550 i *Padri* si trasfe-



1



2



rirono nella casa di Girolamo Scirota presso la chiesa di Sant'Antonio del Cassaro, e nel 1551 anche le scuole furono portate in un luogo prossimo alla chiesa e con separato ingresso.

Il successo riscontrato dall'insegnamento, il *gran parlare delle opere di bene*, indussero l'imperatore Carlo V a concedere ai Padri l'antichissima Abbazia di Santa Maria della Grotta "avendo questa una chiesa ed una casa a Palermo" nel luogo del *Ponticello*. I locali consistevano "in più stantie et habitatione et uno giardino seccagno senza frutti di tumina tre in circa di terra con un cortile grande di circa canne dieci di longhezza et quattro largo, quale case servivano per uso dell'abate et per li cappellani... la chiesa era molto piccola... meno di 12 canne".

Antefatto dell'assegnazione erano le richieste del Viceré e del Senato palermitano perché si concedesse al Collegio la prima abbazia di patronato regio resasi vacante *trovandosi la detta Città di Palermo senza patrimonio, et il Regno exhausto*; circostanza che si verificò appunto con Santa Maria della Grotta. La determinazione del sovrano fu comunicata da Innsbruck il 30 gennaio 1552, e un anno dopo, il 27 gennaio 1553, il Senato s'impegnò a pagare alla Compagnia duecento onze annue per la gratuità delle scuole; il 2 maggio del '54 l'abbazia fu consegnata ai Padri Girolamo Domenech *Provinciale dei Collegi della Compagnia* e Paolo Achille *Rettore del Collegio della medesima in Palermo*.

Si avvia così quel legame, ancor oggi più che vivo, che "che unisce la Compagnia di Gesù all'Albergheria e alla sua comunità".

Nel 1564 si avviò la costruzione della nuova chiesa, ed i lavori durarono sino al 1577. I progetti degli architetti gesuiti Giovanni Tristano e Alfio Vinci testimoniano le fasi di crescita del vasto complesso edilizio costituito dalla Casa Professa e dalla Chiesa del Gesù, quasi un intervento "urbanistico" per la Palermo della metà del XVI secolo. Inizialmente le piccole chiese di Santa Maria della Grotta e dei Santi Filippo e Giacomo vengono "inglobate" nel tempio rinascimentale progettato dal Tristano (1556), un ventennio dopo (1576) il limitrofo palazzo Marchesi viene integrato nella struttura della "casa", e, nel 1591, la Compagnia promuove "un progetto urbanistico che prevedeva il tracciamento di una larga

strada rettilinea a partire dalla mezzeria di uno dei fronti della centralissima piazza Bologna e avente per fondale la facciata della Chiesa del Gesù", non attuato per l'opposizione della famiglia proprietaria delle aree interessate.

Agli inizi del XVII secolo è l'architetto messinese Natale Masuccio che amplia la chiesa imprimendole la spazialità barocca; dal 1616 al '29 il cantiere fu affidato al Padre Tommaso Blandino, e la consacrazione avvenne il 17 agosto 1636. La cupola, crollata nel 1655, fu ri-

guo cortile della chiesa di San Michele Arcangelo. L'oratorio dell'Immacolata Concezione viene invece ceduto e permutato con una cappella dal soffitto affrescato, sita sotto quella della Natività, e con gli oratori della Secreta e dei Padri Sacerdoti, al piano terra, ai lati dell'androne d'ingresso al cortile.

E quanto al nostro Prospero Intorcetta, riteniamo che il dipinto dovesse trovarsi in qualcuno di questi ambienti, divenendo così patrimonio della Biblioteca.



3

costruita entro il 1658, e nel contempo si avviò la fastosa decorazione con tarsie di marmi mischi. Nel corso dello stesso secolo si costruiscono due nuovi chiostri: uno, alle spalle della chiesa con il giardino per la meditazione, costituisce l'abitazione dei padri e viene completato con l'*Infermeria* (1628); l'altro nasce come chiostro delle congregazioni e ingresso principale alla Casa (1636); un ampio scalone alle spalle della chiesa collega i due chiostri. L'antica *porteria* disegnata da padre Dazio Agliata costituiva, come di regola, il filtro tra le attività svolte negli oratori e la clausura dei padri.

Concludiamo queste brevi note ricordando che la storia delle due grandi biblioteche palermitane, le odierne Comunale e Centrale della Regione Siciliana, inizia con l'espulsione dei Gesuiti dalla Sicilia (1767). E per la "Comunale", ricordiamo soltanto che nel 1774 furono ceduti alla allora Biblioteca del Senato anche gli oratori della *Immacolata Concezione* e della *Natività della Vergine*, corrispondenti alla cosiddetta "Cappella del Sabato" e alla "sala schedari" al piano superiore della Biblioteca. L'anno successivo l'oratorio della Natività viene arredato con le librerie provenienti dalla biblioteca dell'ex Casa, e si realizza un nuovo ingresso dall'atti-



4

Fig. 1 - Casa Professa - prospetto

Fig. 2 - Casa Professa - ingresso casa

Fig. 3 - Biblioteca comunale, disegno di L. Collura, 1951

Fig. 4 - Casa Professa - Santa Maria della Grotta

Variazioni singolari nel *modus operandi* dei missionari in Asia Orientale e nelle istituzioni ecclesiastiche cattoliche in epoca coloniale

di Roberto Marinaccio

38

1. Nota introduttiva

Le trasformazioni ecclesiologiche, teologiche e missiologiche in relazione alla pluralità delle culture non sono dei processi occasionali o isolati nella storia della Chiesa, risultano, piuttosto, congenite alla tradizione cristiana. Tracce visibili si riscontrano, per esempio, nella diffusione non omogenea del Cristianesimo in forme eterodosse e ortodosse nella pluralità dello spazio sociale, culturale e religioso ellenistico (II-VI sec.) – si pensi tanto allo sviluppo dottrinale quanto all'articolazione liturgica nell'ambiente greco, romano, siriano, copto, etiopico, armeno, etc. Significative sono anche le trasformazioni strutturali correlate alla cristianizzazione dei popoli germanici (IV-IX sec.), quando si passò dalla conversione "individuale" a quella "dall'alto" e di "massa", dunque, di interi gruppi sociali conseguente al cambiamento di religione dei capi clan. Come pure quelle relative all'evangelizzazione degli slavi (IX sec.) che ruotano attorno alla traduzione delle Scritture cristiane e della liturgia supportate dalla creazione della prima lingua letteraria slava ("paleoslavo" o "slavo ecclesiastico") ad opera dei monaci Cirillo e Metodio. Si tratta di mutamenti contestuali basati su complessi processi di ricerca di spazi semantici e simbolici condivisi, e di circolazioni interculturali di saperi tra Chiesa e culture locali, che hanno favorito l'esposizione, la trasmissione e la ricezione del messaggio evangelico in forme più familiari e congeniali alla mentalità delle popolazioni interessate su scala locale.¹

Un ruolo chiave in tali processi di traduzione culturale del Cristianesimo va ascritto ai "traghettatori" (*passseurs*), persone ordinarie e straordinarie che hanno veicolato il messaggio cristiano nel crocevia delle reti stradali e rotte marine dell'Impero Romano ed oltre, operando

negoziazioni semantiche, simboliche, politiche a vari livelli: mediante la testimonianza spontanea individuale, domestica, comunitaria (pellegrini, migranti, esuli, prigionieri, schiavi, spose straniere, famiglie miste); l'attività professionale (predicatori itineranti, monaci, vescovi, esploratori, mercanti, artigiani, soldati cristiani), intellettuale (docenti) e politica (sovrani, diplomatici). Andrea Riccardi suggerisce che la nozione francese di "*passseur*" «evoca figure che, in modo originale e quasi sempre individuale, si collocano tra due mondi, assumendo in se stessi la sofferenza generata dalla distanza che separa tali universi». Il *passseur* è, insomma, un soggetto che mostra di avere percepito e compreso «le connessioni profonde o possibili tra due universi contrapposti e, al fondo, cerca di esprimerle. [...] Spesso queste esistenze di *passseurs* si concludono con un senso del fallimento perché l'opera di avvicinamento resta incompiuta».²

La varietà delle direzioni e delle forme intraprese dal Cristianesimo antico, che oggi descriviamo in termini di adattamento, inculturazione, interculturazione, hanno subito una battuta d'arresto con il consolidamento della concezione tardo-antica e medioevale della società intesa come "cristianità" (*corpus Christianum*) – fondata sul principio di unità fra territorio e religione – e di un sistema ecclesiastico occidentale grossomodo monoculturale (romano-germanico) e monolingvistico (latino), poi diffuso su scala mondiale, a partire dal XV secolo, per via del connubio tra missione e colonialismo.³

Il presente saggio sviluppa con un approccio analitico e descrittivo, una ricognizione missiologica sommaria degli elementi chiave del dispositivo teoretico che ha governato l'attività missionaria in epoca coloniale, quali la negoziazione giuridica, l'eurocentrismo e la de-

culturazione. Si tratta, per inciso, di un "modello" di missione che ha orientato l'evangelizzazione dei popoli per un arco di quasi cinquecento anni – dalla fine del Quattrocento al primo Novecento, proporzioni che ne fanno un "paradigma" portante della missione moderna. Sono poi messe in luce alcune variazioni significative nel modo di concepire l'annuncio del vangelo e il rapporto con le altre culture, rispetto alle metodiche missionarie dominanti. Trasformazioni – caratterizzate dalla circolazione interculturale di saperi e da una propensione a familiarizzare con l'immagine e la percezione altrui – che sono rintracciabili, per esempio, nell'accomodamento culturale improntato dai gesuiti in Asia orientale e nelle linee programmatiche iniziali della Congregazione "De Propaganda Fide", atte a favorire l'adattamento culturale, la formazione multidisciplinare e scientifica dei missionari, la deoccidentalizzazione e la depoliticizzazione della missione della Chiesa.⁴

2. Un profilo della missione coloniale

Il Cristianesimo tra il IV e XVI secolo transitò in una fase di graduale isolamento dal resto del mondo, a causa di complessi cambiamenti contestuali che ne hanno ridimensionato lo spazio geografico vitale e di diffusione. Sotto il profilo geopolitico i confini Nord-Est dell'Impero Romano cristiano furono ridisegnati dalle trasmigrazioni dei popoli euroasiatici, tra cui i Goti già dal III secolo e gli Unni nel V secolo. L'accerchiamento raggiunse il suo apice con l'espansione islamica (VII-XVIII sec.) – che dalla penisola arabica si diramò in Asia centrale, Medio Oriente, Balcani, Nord Africa e oltremare nella Penisola Iberica sino alla Settimana (l'attuale Linguadoca france-



se) – tagliando i collegamenti degli stati cristiani con le regioni dell’Africa subsahariana e dell’Asia orientale. Dal punto di vista ecclesiale, il Cattolicesimo si ritrovò arroccato grossomodo tra Italia, Francia, Spagna e Portogallo, a causa dei movimenti riformatori protestanti del XVI secolo che da Lutero (1483-1546) si diffusero in Europa centrale e settentrionale frammentando la cristianità dall’interno. L’isolamento geografico e culturale contribuì, tra le altre implicazioni che ebbe, alla cristallizzazione dell’idea di un mondo, quello allora noto, già cristianizzato o perlomeno interamente raggiunto dalla predicazione degli Apostoli, in cui la funzione ordinaria della Chiesa – la sua “missione” in senso lato – consisteva nel governarlo preservandone l’integrità dalle eresie e dagli scismi. Nella Chiesa antica e medioevale (e in epoca moderna nell’ortodossia luterana) era, per l’appunto, di parere comune ritenere che il mandato missionario esplicito in *Mc* 16,15-20 e *Mt* 28,18-20 fosse stato ottemperato dal gruppo dei dodici Apostoli. Ragione per cui la predicazione del vangelo ai “pagani” era considerata un dovere di ordine secondario per le generazioni cristiane successive, il più delle volte assolto dall’iniziativa di singoli cristiani, perlopiù monaci itineranti. Si pensi a Patrizio e Brendano (IV-V sec.) per l’evangelizzazione dell’Irlanda oppure ad Agostino e Beda il Venerabile in Inghilterra (VI-VIII sec.).⁵ In ultima istanza, l’isolamento andrebbe colto poi pure in relazione al collasso del negoziato carolingio che, a causa della rottura tra il papato e i principi tedeschi aderenti alla Riforma, lasciò i cristiani in un clima di disorientamento e d’inquietudine culminato tra il XV e il XVI secolo con la scoperta oltreoceano di intere popolazioni ancora non battezzate.⁶

Le esplorazioni geografiche se da un lato furono per gli europei una via di uscita marittima dall’isolamento continentale; rilevarono, dall’altro, l’imperizia iniziale delle istituzioni ecclesiastiche ad intraprendere l’evangelizzazione di quei popoli che si presentavano con fisionomie sociali, culturali e religiose assai diverse da quelle europee e dei paesi del Mediterraneo orientale o giù di lì. Ciò ripropose in modo inaspettato la questione della salvezza degli altri (*salus animarum*) e della responsabilità sull’invio missionario, dunque, del dovere di cristianizzare i colonizzati e di estendere

la Chiesa sui territori assoggettati (*plantatio Ecclesiae*). La vastità delle “genti” con cui si entrò in contatto era tale che parve opportuno avviare la ricerca di un’alternativa teologica all’esclusività della salvezza (allora vincolata alla piena appartenenza alla Chiesa romano-cattolica) e al presupposto fondamentale della soteriologia del tempo: la colpevolezza dei non battezzati. Tre tesi concorsero ad ammorbidire l’interpretazione rigida dell’antico afflato patristico *extra Ecclesiam nulla salus*: l’ignoranza invincibile, la fede implicita, il battesimo di desiderio.⁷

L’epoca coloniale è stata caratterizzata dall’intreccio di molteplici interessi (politici, economici, scientifici, religiosi) che determinarono la sottomissione delle terre scoperte e l’imposizione della schiavitù sulle popolazioni afroamericane, giustificata da una visione etnocentrica del mondo secondo cui l’uomo europeo concepiva se stesso come “civile” e culturalmente superiore al “selvaggio” autoctono, percepito generalmente come inferiore, immorale e idolatra.⁸ Nel contempo, ci fu l’avvio di una nuova e ambigua stagione missionaria segnata dall’alleanza dei pontefici con i poteri forti dell’epoca – le corone di Spagna e Portogallo – che permise alla Chiesa cattolica sia di contrastare l’espansione islamica, sia di supplire la carenza di mezzi (economici e logistici) e di personale necessari alla cristianizzazione dei territori esplorati. Ai sovrani iberici fu affidato il compito, meglio la “missione” di organizzare e dirigere la propagazione della fede cristiana, assumendo per via vicaria la responsabilità dell’invio di missionari (volontari, ecclesiastici, secolari, membri degli ordini mendicanti, finanche la nomina dei vescovi) e del loro sostentamento nelle colonie, nonché la facoltà di istituire nuove diocesi, parrocchie, monasteri e luoghi di devozione. È opportuno specificare *en passant* che le corrispondenze tra missione e colonizzazione non furono una prerogativa solo del Cattolicesimo, ma interessarono pure gli ambienti protestanti (dal XVII sec.) che in maniere del tutto analoghe diffusero le proprie forme di Cristianesimo in relazione all’andamento degli affari coloniali dei paesi che aderirono alla Riforma (Germania, Olanda, Danimarca, Gran Bretagna, etc.).⁹

Si assiste, dunque, alla rimodulazione del negoziato carolingio nelle nuove

istanze giuridiche del “patronato regio” o “vicariato regio” e, più tardi, del protettorato sulle missioni estere.¹⁰ Le buone relazioni tra il papato e le monarchie iberiche erano fondate su due principi: «reciproco appoggio nelle questioni di interesse politico, e subordinazione degli affari ecclesiastici al potere regio in Spagna e nelle Indie». ¹¹ I rapporti si consolidarono sotto il pontificato di Alessandro VI, il quale – dopo che l’alleanza militare iberica concluse la secolare campagna di riconquista dei territori cristiani spagnoli con la presa del sultanato musulmano di Granada (1492) – emanò la bolla *Inter caetera* (1493) con la quale concesse ai reali Ferdinando II d’Aragona e Isabella I di Castiglia il mandato missionario sui possedimenti coloniali spagnoli. Il pontefice tracciò anche una linea di demarcazione geopolitica con valenza giuridica – la cosiddetta “*raya*” in spagnolo o “*raia*” in portoghese – dall’Artide all’Antartide passante “cento leghe” ad ovest dalle isole Azzorre e Capo Verde, per separare l’espansione spagnola, che si dispiegava a ovest della linea divisoriale, da quella portoghese ad est della *raya*.

«[...] omnes insulas et terras firmas inventas et inveniendas, detectas et detegendas versus occidentem et meridiem fabricando et constituendo unam lineam a polo Arctico scilicet septentrione ad polum Antarcticum scilicet meridiem, sive terre firme et insule invente et inveniende sint versus Indiam aut versus aliam quancunque partem, que linea distet a qualibet insularum, que vulgariter nuncupantur de los Azores et Caboverde, centum leucis versus occidentem et meridiem, ita quod omnes insule et terre firme reperte et reperiende, detecte et detegende, a prefata linea versus occidentem et meridiem, per alium regem aut principem Christianum non fuerint actualiter possesse usque ad diem nativitatis domini nostri Jhesu Christi proxime praeteritum a quo incipit annus presens millesimus quadringentesimus nonagesimus tertius [...]».¹²

Il vicariato regio determinò l’interdipendenza tra missione e colonialismo: al diritto di possedere colonie corrispondeva il dovere delle autorità iberiche di cristianizzarle e amministrarle in ogni aspetto della vita religiosa come vicari del Romano Pontefice. Persino il magistero pontificio acquisiva valore nelle diocesi coloniali solamente dopo la previa approvazione da parte della corona.



Il diritto di patronato finì presto per essere inteso dai monarchi come un'investitura divina che li rendeva "vicari" di Dio e non più delegati del papa. Tale inclinazione dei rapporti causò il cortocircuito tra le intenzioni evangeliche del papato e la conquista coloniale: la Chiesa fu *de facto* espropriata del mandato missionario ai danni dei popoli indigeni. Due episodi in particolare offrono una istantanea nitida dello stato dei fatti: «quando Paolo III indisse il concilio di Trento [1545-1563], i vescovi americani, che erano già una dozzina, non poterono aderire alla convocazione, perché il re impedì loro di partire. Carlo V non voleva che i problemi dell'America fossero portati a Trento e che dei vescovi estranei potessero interferire in questioni che egli considerava di sua competenza. Così il tentativo di Pio V di istituire un nunzio in America Latina fu sistematicamente respinto da Filippo II».¹³

La panoramica storico-concettuale del periodo coloniale rileva due delle principali caratteristiche del modello della missione coloniale, riconducibili essenzialmente alle nozioni di "negoziante" e "deculturazione", coniugate secondo quattro concezioni che hanno inciso sull'evangelizzazione dei popoli fino alla prima metà del Novecento: la contrattazione tra i poteri forti del tempo (concezione giuridico-politica); la conquista territoriale e spirituale dei territori scoperti (concezione religiosa); l'esaltazione dell'etnocentrismo europeo a discapito delle culture colonizzate (concezione antropologica); l'esclusivismo della salvezza (concezione ecclesologica).¹⁴ Il processo di deculturazione dei comportamenti sociali e religiosi autoctoni, esplicito con la metodica della *tabula rasa*, è stato il tratto che ha segnato in maniera unilaterale il processo acculturativo tra gli europei e gli indigeni, determinando l'assimilazione forzata e nella maggior parte dei casi acritica del Cristianesimo, nonché degli usi e costumi europei – dal modo di pensare al vestire e mangiare.

«La metodologia della *tabula rasa* esalta l'azione della Grazia e rifiuta ogni tentativo di adattamento, visto come un'operazione pericolosa, destinata a sfociare nel sincretismo e a contaminare la purezza del vangelo. [...] In Messico e nell'America Meridionale l'evangelizzazione si realizzò, almeno nella prima fase, attraverso una disintegrazione delle culture ancestrali e dei culti indigeni.

Visti come inganni diabolici, cosicché ai neofiti fu imposta la rottura totale con le loro tradizioni religiose, o attraverso una sostanziale misconoscenza delle culture indigene».¹⁵

Le principali implicazioni ecclesologiche di tale processo sono state l'impianto di Chiese non integrate nelle culture locali e la mescolanza religiosa (*melting pot*). Le credenze tradizionali indigene se da un lato furono demonizzate e bandite dalle autorità cristiane, dall'altro sopravvissero nelle pratiche della pietà popolare dei neofiti che le sovrapposero agli elementi della Tradizione cristiana assunta. È il caso delle interazioni tra le divinità afroamericane e i santi cattolici, tuttora visibili nei culti del Candomblé in Brasile, del Santería a Cuba o degli Orisha a Trinidad.¹⁶

3. Variazioni nel "paradigma" coloniale

Nell'andamento della missione coloniale si coglie la presenza di alcuni elementi teoretici e pratici di discontinuità con la grammatica dominante, che – seppure minoritari – rappresentano delle variazioni significative nel modo di operare di taluni missionari che hanno fatto da ponte tra mondi sociali, culturali e religiosi distanti. Tali *passseurs* culturali hanno, per un verso, riconosciuto l'umanità dei popoli evangelizzati; sforzandosi, per l'altro, di presentare il messaggio di fede in forme più familiari alle mentalità indigene. Nel contempo, sono figure che hanno contribuito a modificare, seppure in parte e coi propri limiti, la percezione che gli occidentali avevano dei popoli incontrati, traducendone i patrimoni culturali nelle lingue europee – rendendoli così accessibili all'uomo del "Vecchio Mondo". Trai suddetti elementi si pensi al disappunto verso la prassi delle conversioni forzate sotto i *conquistadores* e gli *encomenderos* (che pure si concepivano come missionari di diritto), manifestato, tra gli altri, dai domenicani spagnoli Julián Garcés (1452-1542), Antonio de Montesinos (1475-1540), Francisco de Vitoria (1483-1564), Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Personalità che difesero la dignità dei latinoamericani e africani nelle dispute sulla legittimità della schiavitù e sull'anima razionale degli *indios* ("veros homines"), optando per la loro conversione pacifica.¹⁷ Come

pure ai processi di traduzione culturale del Cristianesimo, di deoccidentalizzazione e depoliticizzazione della missione della Chiesa rintracciabili nelle metodiche dell'accomodamento dei gesuiti in Asia orientale e negli orientamenti programmatici iniziali di Propaganda Fide.

Nel caso singolare dei gesuiti in India, Giappone e Cina si coglie poi pure un ulteriore aspetto di discontinuità col *modus operandi* dominate, che merita di essere richiamato. Essi non si limitarono ad apprendere le lingue straniere, a tradurre nelle lingue occidentali la letteratura indigena e, viceversa, la bibbia e i catechismi negli idiomi locali, oppure a stilare relazioni sulle abitudini autoctone – cosa che fecero pure taluni loro contemporanei altrove.¹⁸ Oltre a ciò, familiarizzarono coi modi in cui gli *altri* organizzavano la società (e le relazioni sociali) e rappresentavano la realtà (terrena e ultraterrena), nonché con la percezione che gli *altri* avevano della presenza dei missionari (e del Cristianesimo) nelle *loro* società – tentando essi stessi di adattarsi alle etichette altrui, come primo passo per la presentazione del messaggio evangelico ai nuovi destinatari.

3.1. Aspetti dell'"accomodamento" in Asia orientale

In Asia orientale le potenze europee si interessarono più all'organizzazione di centri commerciali e avamposti militari costieri che a una vera e propria opera di espansione territoriale – eccezione fatta per la conquista spagnola delle Filippine (1571) che seguì i canoni del patronato. Portoghesi, olandesi, inglesi, danesi e francesi si contesero il mercato asiatico di metalli preziosi, spezie, oppio, tè, seta e porcellane pregiate – lasciando in secondo piano gli affari religiosi, pur correlati a quelli economici e concepiti come funzionali all'opera di "civilizzazione" del mondo extraeuropeo. Un'esempio di avamposto costiero fu Taiwan. L'isola, denominata nel XVI secolo *Ilha Formosa*, la "bella isola", dai marinai portoghesi di base a Macao, dal 1623 al 1662 funse da scalo per la Compagnia olandese delle Indie orientali (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*). Nel 1626 pure gli spagnoli vi costruirono alcuni forti dove rimasero fino al 1642 quando furono respinti dagli olandesi.¹⁹ Anche l'attività missionaria assunse dei profili diversi rispetto alla conquista spirituale delle Americhe.



I gesuiti, arrivati in India, Giappone e Cina, si accostarono a culture e religioni da loro percepite come maggiormente strutturate e solide rispetto a quelle degli indigeni afroamericani: ragione per cui l'idea dell'adattamento culturale svolse un ruolo primario per la diffusione del Cattolicesimo in Asia orientale. Accanto alle idee di superiorità etnica e di colonizzazione culturale e religiosa, prese piede una prassi missionaria dai lineamenti interdisciplinari e interculturali, basata su un'ampia circolazione di saperi (umanistici, scientifici, tecnologici) tra Occidente e Oriente, che – almeno fino alla controversia dei riti cinesi e malabarici – fu un proficuo lavoro acculturativo portato avanti da vari *passseurs* culturali. In questa sede, per economia di spazio e circoscrizione della trattazione, ci si limiterà a richiamare, a titolo esemplificativo, alcuni aspetti concettuali di tali variazioni nel *modus operandi* missionario, con particolare attenzione al contesto cinese.

Nel 1542 Francesco Saverio (1506-1552),²⁰ gesuita spagnolo, salpò per l'India sotto il patronato portoghese e con la nomina a nunzio apostolico per l'Asia conferitagli da papa Paolo III. Approdato a Goa si dedicò alla cura degli emarginati della casta dei pescatori di perle – i *Paravas*, seguendo il metodo della catechizzazione e dell'assimilazione passiva del Cristianesimo, tipico della missione coloniale. Compì viaggi esplorativi nei quali entrò in contatto con le popolazioni dell'Indonesia (dove si accostò all'Islam), della Malesia e di Ceylon (attuale Sri Lanka). Nel 1549 arrivò in Giappone assieme ai gesuiti Cosme de Torres (1510-1570) e Juan Fernandez (1526-1567), dove si relazionò coi bonzi buddisti e, rimasto affascinato dalla cultura nipponica, sperimentò un primo e rudimentale metodo di adattamento culturale che prevedeva, tra gli altri aspetti, l'apprendimento della lingua, l'adeguamento personale alle usanze e alle abitudini locali, la traduzione del catechismo in giapponese. Così facendo, «egli diventò l'iniziatore di quel metodo che in seguito il Valignano seguirà in Giappone e il Ricci in Cina».²¹ Morì all'età di quarantasei anni, durante il viaggio che lo avrebbe introdotto nella Cina continentale; fu poi sepolto a Goa, nella chiesa del "Bom Jesus". Alcuni anni dopo la sua scomparsa, giunse in Giappone l'italiano Alessandro Valignano (1539-1606),²² vi-

sitatore delle missioni della Compagnia di Gesù nel sud-est asiatico, o meglio nelle cosiddette "Indie orientali".

Tra il 1579 e il 1582, Valignano familiarizzò con il contesto nipponico, elaborando in maniera organica il metodo e la strategia missionaria dell'accomodamento culturale – un approccio condiviso in vario modo pure da altri suoi confratelli come, per esempio, Organtino Gnechi Soldo (1532-1609) in Giappone dal 1570.²³ Valignano si pose in discontinuità con l'atteggiamento etnocentrico tipico degli ambienti missionari del suo tempo: in particolare fu in disaccordo col portoghese Francisco Cabral (1529-1609), che all'epoca era superiore della missione gesuita in Giappone e che aveva sminuito le qualità della cultura locale a sostegno dell'uropeizzazione dei nuovi battezzati. La metodica architettata da Valignano trova la sua esposizione più matura ne *Il cerimoniale per i missionari del Giappone* (1583)²⁴ e si articola secondo quattro macro-processi fondamentali: l'apprendimento della lingua accompagnato dall'assunzione del rango dei monaci buddisti, dell'etichetta comportamentale giapponese e dei canoni edilizi locali per la costruzione degli spazi abitativi e luoghi di culto (traduzione culturale); l'acculturazione attraverso l'istituzione di scuole e l'editoria col fine di formare una mentalità cristiana (trasformazione culturale); la formazione del clero indigeno e di collaboratori laici giapponesi (edificazione ecclesiale); l'elaborazione di un catechismo che, accanto alla dottrina e alla morale, includeva un confronto critico con lo Shintoismo e il Buddismo (dialogo interreligioso). Michael Sievernich legge nella concezione missionaria di Valignano un "cambiamento paradigmatico" che orienta la missione della Chiesa verso la possibilità di una reciproca trasformazione tra il Cristianesimo e le culture del luogo.²⁵ Battista Mondin coglie, invece, nell'accomodamento culturale un'anticipazione delle contemporanee teorie teologiche sull'inculturazione, mettendo in evidenza il fatto che «prima di Valignano i missionari non riuscivano a distinguere tra la Chiesa in se stessa e la Chiesa latina, tra il contenuto essenziale del Cristianesimo e le sue molteplici forme storiche e culturali».²⁶

Nel contesto cinese l'accomodamento fu messo in pratica e affinato dai gesuiti nel XVI e XVII secolo, a cavallo tra

le epoche Ming e Qing, come strumento di negoziazione culturale e dispositivo ermeneutico per gestire la traducibilità sia dei simboli linguistici e religiosi cinesi sia di quelli cristiani.²⁷ Michele Ruggieri (1543-1607) e Matteo Ricci (1552-1610)²⁸ arrivarono a Macao per lo studio della lingua cinese rispettivamente nel 1579 e nel 1582.²⁹ Nel 1583 si trasferirono a Zhaoqing dove adottarono le vesti dei monaci buddisti (和尚 *héshàng*) in linea con le indicazioni di Valignano e con le consuetudini tipiche dell'impero cinese «dove ogni cittadino doveva essere identificato chiaramente per il ruolo che ricopriva nella società».³⁰

La somiglianza con i bonzi permise ai gesuiti di mettere in luce la natura religiosa della loro presenza in Cina e di distinguersi dai mercanti portoghesi. La strategia ebbe però un risvolto negativo: la popolazione li considerò come i fondatori di una nuova confessione buddista. Trascorsi una decina d'anni, Ricci si rese conto della scarsa stima che i bonzi riscontravano nella società cinese dell'epoca e individuò nei letterati confuciani (儒者 *rúzhě*) i suoi interlocutori privilegiati, per via delle somiglianze funzionali che gli parve di cogliere con il clero cristiano in Europa. L'élite confuciana era considerata la principale responsabile dell'educazione morale della nazione e della custodia dei riti tradizionali: il culto del Cielo (祭天 *jìtiān*), riservato all'imperatore; il culto pubblico dei sapienti e dei virtuosi (祭聖賢 *jìshèngxián*), tra cui Confucio (孔子 *Kǒngzǐ*); il culto familiare degli antenati (祭祖 *jìzǔ*). Inoltre, essi erano impegnati anche nella vita politica ed amministrativa del paese in veste di pubblici ufficiali (官僚 *guānliáo*).³¹ Nel 1595 il gesuita decise di adottare il profilo del letterato confuciano e assunse un atteggiamento critico nei confronti delle dottrine buddiste, daoiste e delle pratiche della religione popolare cinese, comunemente additate come idolatre e sincretiche dagli ambienti missionari occidentali. A riguardo, si richiama quanto osservato, tra gli altri studiosi, da Alessandro Dell'Orto, il quale sottolinea che «l'opera di Ricci ha concorso a delineare un panorama religioso in cui la preminenza attribuita agli aspetti etici e politici del Confucianesimo aveva relegato il Daoismo e il Buddismo, e maggiormente la religione popolare, a occupare un ruolo conflittuale nei confronti del Cattolicesimo e un



ruolo secondario, subordinato al Confucianesimo nell'ambito della società cinese».³²

Dal punto di vista missiologico, gli obiettivi formali della missione di Ricci sono riconducibili, in linea di massima, a due elementi essenziali: la predicazione "indiretta" del vangelo per la conversione dei cinesi e l'impianto della Chiesa cattolica in Cina – secondo il modello ecclesiologico post-tridentino e similmente a quanto operato dai missionari in altre società.³³

Ricci cercò di accostare e introdurre il messaggio cristiano al contesto cinese sulla base di alcuni punti di contatto con la visione etica riconducibile alla più antica tradizione confuciana, desunta dalla lettura dei libri classici mandarini. Sotto il profilo acculturativo, la strategia ricciana si pose in discontinuità con il modello coloniale, il quale tendeva a occidentalizzare *in toto* i destinatari dell'annuncio. Il gesuita si dedicò al recupero di alcuni termini cinesi da lui ritenuti idonei a designare l'identità del Dio cristiano: 上帝 *Shàng Dì* (Il sovrano supremo in cielo), 天 *Tiān* (Cielo) e il neologismo 天主 *Tiānzǔ* (Signore del Cielo),³⁴ espressioni dedotte dal canone confuciano (五經 *Wǔjīng* I Cinque Classici e 四書 *Sì Shū* I Quattro Libri). Egli contribuì anche alla traduzione in cinese di diverse opere occidentali di carattere scientifico e si impegnò in dispute su questioni empiriche (geografia, geometria, astronomia, etc.) oltre che teologiche (immortalità dell'anima, esistenza di Dio e sua unità e unicità, etc.) ed etiche (le virtù).³⁵

L'approccio ricciano al contesto cinese insisteva su due punti in particolare: per un verso, sull'unità tra l'attività scientifica e la predicazione cristiana; per l'altro, sul carattere etico del patrimonio confuciano distaccato dalla molteplicità e globalità delle pratiche cultuali a esso collegate. Tale modo di procedere fu certamente condizionato dalla mentalità rinascimentale che il gesuita acquisì a Roma durante gli studi di diritto romano presso l'Università "La Sapienza" (1568-1571) e di filosofia scolastica, retorica, poesia, matematica, geometria, astronomia, cartografia e meccanica nel Collegio Romano (1572-1577), prestigioso polo universitario della Compagnia di Gesù (oggi Pontificia Università Gregoria).³⁶ Le relazioni amichevoli che Ricci coltivò con i dotti mandarini e la discreta stima che vantava presso gli am-

bienti vicini alla corte imperiale, influirono positivamente sulla conoscenza che egli ebbe del mondo cinese. Nel 1603 il gesuita arrivò a sostenere, seppure con estrema prudenza, il carattere non idolatrico e, probabilmente, anche non superstizioso dei riti in onore degli antenati, permettendone la pratica ai cristiani:

«La cosa più solenne tra questi letterati [...] – scrive Ricci – è le offerte che ogni anno fanno di carne, di frutta, profumi, e pezze di seta o di carta nei più poveri, ai loro ante passati già morti, in certi tempi dell'anno. Et in questo pongono la loro osservantia a' suoi parenti, ciò di "servir gli morti come se fossero vivi". Né per questo pensano che i morti veghino a mangiare le dette cose, o che habbino bisogno di esse; ma dicono far questo per non saper altro modo con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro. [...] Né loro riconoschino in questi morti nessuna divinità, né gli chiedano, né sperino da essi niente, sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse che anco si possi dire non essere nessuna superstizione».³⁷

Se da un lato, egli metteva in risalto la natura civile e non propriamente religiosa di tali rituali rendendoli parzialmente accettabili per la Chiesa; dall'altro, era convinto che, con il passare del tempo, i fedeli stessi avrebbero saputo modificare i culti tradizionali purificandoli dagli elementi ritenuti superstiziosi – si pensi all'uso di bruciare le banconote rituali –, introducendo i simboli liturgici tipici del Cristianesimo, come per esempio la croce.³⁸ Riguardo ciò, è opportuno non sovraesporre i meriti del Ricci – e della sua esemplarità – ad un eccesso di idealizzazione romantica del suo apostolato in Cina. Yao Xinzong nota che, alla luce del loro operato, i gesuiti mostrano di avere colto una certa equipollenza nel valore e nella funzione portante che le tradizioni – quella cristiana e quella confuciana – avevano per i rispettivi popoli: «the serious way in which the missionaries treated Confucian doctrines suggested that as Christianity was to the Europeans, so Confucianism was to the Chinese».³⁹ Nel contempo, Dell'Orto ricorda che tale equiparazione si basava su una ricerca di spazi condivisi tra l'una e l'altra tradizione – o perlomeno di spazi percepiti dai missionari come condivisibili – che finì tuttavia per convergere su una riduzione delle credenze altrui: «al Confucianesimo fu ascrivito un ruolo privilegiato proprio grazie a quelle

presunte affinità etico-morali, condivise dalla classe mandarinale, che ai primi missionari era parso di scorgere e che potevano costituire il terreno fecondo nel quale il messaggio cristiano doveva innestarsi. Quanto poi tale processo interpretativo fosse condotto sacrificando tutto il complesso delle pratiche cultuali che pure appartenevano al Confucianesimo, è già stato segnalato da studiosi quali Paul A. Rule e Lionel M. Jensen».⁴⁰ A proposito della rappresentazione del Confucianesimo come "non religione", Nicolas Standaert è del parere che Ricci sia stato largamente responsabile della sua declassificazione a filosofia e a prassi culturale meramente civile: «he preferred to use terms such as 'civil' or 'political' for *ru* rituals. Moreover, he considered Confucius a 'philosopher' in the broad sense which the term had at the time».⁴¹

Sotto il profilo metodologico, Ricci poneva una chiara distinzione tra il catechismo (predicazione indiretta) e la dottrina cristiana (predicazione diretta), secondo un percorso di evangelizzazione a tappe, in cui l'annuncio esplicito di Gesù Cristo rappresentava il punto di arrivo. La predicazione indiretta dei gesuiti si distingueva diametralmente dal modo di procedere degli ordini mendicanti, i quali praticavano una proclamazione diretta del *kerigma*. In merito, Gianni Criveller sottolinea che le divergenze tra i due modi di procedere dipendono sostanzialmente dalla differenziazione degli orientamenti teologici e pratici tra gesuiti e domenicani. Si tratta di una distanza che

«trova la sua origine nell'aspra polemica che divideva i due ordini religiosi circa la relazione tra la grazia di Dio e la volontà umana, nota come la controversia *De auxiliis*. I gesuiti erano un'istituzione giovane, imbevuta dello spirito dell'Umanesimo e del Rinascimento, e i propri teologi e missionari davano valore agli atti umani, ispirati e sostenuti dalla Grazia. I domenicani (e i francescani) erano istituzioni con già alcuni secoli di vita e in qualche modo spontaneamente conservatrici. Non desta sorpresa, dunque, che i gesuiti e i domenicani avessero opinioni divergenti anche nel campo della teologia morale: i primi sostenevano il *probabilismo*, ovvero l'opinione che in caso di incertezza circa la moralità di un'azione, prevale la libertà di compierla, una volta ritenuto che essa sia "probabilmente" legittima. I domenicani aderivano al *probabiliorismo*, ovvero all'opinione secondo cui in caso



di incertezza sulla legittimità di un'azione, ci si debba astenere dal compierla [...]. Non tutti i gesuiti erano a favore dei riti: Jean Valat e Claude Visdelou furono esponenti della piccola minoranza che li ha avversati. D'altra parte non tutti i domenicani e i francescani erano contro i riti. Il domenicano Gregorio Luo Wenzao era favorevole, come lo era un considerevole numero di francescani nella seconda fase della disputa». ⁴²

I contenuti del catechismo ricciano si basavano sulle tematiche classiche della rivelazione naturale (esistenza di Dio; retribuzione del bene e del male, immortalità dell'anima, etc.) e potevano essere modulate a seconda di chi predicava, degli interlocutori, delle situazioni e dell'ambiente socioculturale. I destinatari del catechismo erano le classi colte e lo scopo consisteva nell'argomentare le formule della fede con «ragioni naturali». ⁴³ La dottrina impartiva invece gli insegnamenti iniziatici e invariabili della rivelazione positiva (la Trinità, l'Incarnazione e la Redenzione, la Sacra Scrittura, i Sacramenti, le preghiere cristiane, etc.) al fine di farli imparare a memoria dai catecumeni e dai battezzati. ⁴⁴

Un testimone esemplare del metodo catechetico di Ricci è l'opera intitolata *Il vero significato del Signore del Cielo* (天主實義 *Tiānzhǔ shíyì*), pubblicato a Pechino nel 1603. ⁴⁵ Il gesuita tratta, in forma dialogica, alcune questioni classiche su Dio, la creazione, la natura umana, l'immortalità dell'anima e la vita etica (anche in antitesi con gli insegnamenti neoconfuciani e buddisti). Illustra poi pure i costumi e le usanze occidentali, il celibato dei missionari, la missione di Gesù e la sua nascita in Occidente. Gli interlocutori immaginari sono un letterato occidentale (西士 *xīshì*) e un letterato cinese (中士 *zhōngshì*), lo stile può essere paragonato all'*Ottavio* di Minucio Felice (fine II sec.) che, in epoca patristica, aveva intavolato un dialogo con il mondo filosofico greco-romano. Ricci espone gli insegnamenti cristiani su un piano prettamente descrittivo e storico-fenomenologico, con un uso centellinato delle fonti bibliche. Solo nell'ultimo capitolo presenta la figura di Gesù Cristo (il Signore del Cielo) nelle vesti di maestro operatore di miracoli, inviato da Dio e superiore a tutti i saggi, santi e re del passato, senza descriverlo esplicitamente come «figlio di Dio» e «redentore» – tematiche sviluppate ne *La Dottrina del Signore del Cielo* o *La Dottrina cristiana* (

天主教要 *Tiānzhǔ jiàoyào*) pubblicata a Pechino nel 1605. ⁴⁶ Il *Catechismo* si conclude con l'esortazione alla conversione e all'ingresso nella Chiesa cattolica per mezzo del battesimo. ⁴⁷

La prudenza che accompagnava Ricci nell'espone ogni riferimento esplicito alla crocifissione e al simbolo della croce, trova una sua giustificazione e coerenza nel fatto che questi elementi avrebbero potuto essere travisati e scandalizzare gli ambienti intellettuali cinesi, dove – in assenza di un'adeguata preparazione teologica – non erano in grado di comprenderne il pieno significato. Si tratta di un dettaglio che mette particolarmente in luce l'attitudine di Ricci – e poi di altri missionari – a familiarizzare con le percezioni che gli *altri* avevano della realtà, nonché del modo di rappresentare e interpretare le simboliche umane e del «sacro». In proposito, risulta interessante un cenno a quanto messo in evidenza da David E. Mungello circa la pratica delle punizioni corporali nella società cinese in relazione alle classi sociali e alla predicazione degli eventi cruenti della vita di Gesù Cristo:

«The Creation was a new idea in China, but even that did not provoke the greatest resistance. It was, as Qiu Sheng noted, the Incarnation and Crucifixion of Christ that the literati most resisted. In Chinese society, which made sharp social distinctions on the basis of whether one worked with one's hands or one's mind, the literati earned exemption from most forms of corporal punishment. By contrast, brutal punishment of the lower classes was commonplace in China. It was very difficult for the literati to accept that the incarnation of God on Earth would submit to such a degrading lower-class punishment as crucifixion. Because of the negative reaction of literati to Incarnation and Crucifixion, Ricci and later Jesuits delayed presenting these fundamental teachings in religious instruction to prospective converts. Other groups of missionaries, such as the Franciscan, whose apostolate was primarily among the lower classes, taught the Incarnation and Crucifixion more openly. For the lower classes, the suffering of Christ stirred a deep resonance to the suffering in their own hard lives». ⁴⁸

Negli anni successivi la morte di Ricci (1610) la metodica dell'accomodamento culturale trovò la crescente opposizione dei francescani e dei domenicani (in Cina dal 1632), nonché dei missionari francesi delle Missioni Estere di Pari-

gi (dal XVIII sec.). Essi considerarono i riti cinesi come pratiche superstiziose e accusarono i gesuiti di nascondere la natura religiosa della missione cristiana, la specificità del Cristianesimo e, cosa ancora più grave, di ingannare i neoconvertiti. ⁴⁹ Le dispute sulle distinte questioni terminologiche e culturali finirono per intrecciarsi tra loro e con le rivalità delle congregazioni religiose europee – ancora fortemente dipendenti dalle logiche del patronato –, degenerando poi nell'aspra controversia dei riti cinesi e nel declino della missione in Cina. ⁵⁰ Nel 1742 Benedetto XIV pose fine alle contese con l'emancipazione della costituzione apostolica *Ex quo singulari* che proibì i riti in onore di Confucio e dei defunti e l'uso dei termini 天 *Tiān* e 上帝 *Shàng Dì*, permettendo il solo uso del neologismo 天主 *Tiānzhǔ*. Ai missionari fu imposto l'obbligo del giuramento contro i riti cinesi e la cessazione di qualsiasi disputa, scritta e orale, sull'argomento. ⁵¹

La questione dei riti ha segnato profondamente la storia della Chiesa in Cina, soprattutto per quanto concerne la percezione che le istituzioni locali ebbero della religione cristiana. Nel 1923 Celso Costantini, all'epoca delegato apostolico in Cina, sottolinea che la controversia creò un pregiudizio nella popolazione e nelle autorità civili cinesi che hanno iniziato a vedere nel Cristianesimo una religione straniera avversa alla virtù della pietà filiale – che rappresenta uno degli elementi costitutivi del tessuto sociale, culturale e religioso cinese.

«La pietà filiale è il fondamento della morale privata, familiare e civile in Cina. [...] La pietà filiale non si arresta al rispetto dei genitori, ma risale il tempo e abbraccia gli antenati. Il capo di famiglia è il sacerdote di questo culto familiare. Ora, per la disputa dei riti e per la proibizione delle onoranze ai defunti (in verità non si sa come onorare i morti perché le prostrazioni sono proibite e alcuni dicono che sono proibite anche le inclinazioni del capo) i pagani credono che la religione cattolica vada contro la pietà filiale: e questo basta per condannarla inappellabilmente». ⁵²

Le proibizioni saranno revocate solamente agli inizi del Novecento, quando cambiarono i tempi e «molte pratiche superstiziose – scrive Costantini – perdettero il loro primitivo significato religioso. Perciò i Pontefici credettero giunto il momento di sbarazzare da inutili impedimenti il campo missionario e con



i decreti di Propaganda del 1935 e del 1939 furono permessi gli onori a Confucio e ai morti». ⁵³ La partecipazione dei cristiani ai suddetti culti tradizionali fu concessa nei termini di *assistentia passiva* a un culto civile (*de culto mere civili*), escludendo ogni riferimento alla dimensione religiosa di tali rituali.

A margine del paragrafo sembra opportuno aggiungere una postilla. È uso comune riferire l'evangelizzazione della Cina alla figura di Matteo Ricci. Va ricordato però che egli non svolse il suo apostolato da solo ma fu espressione di una generazione di missionari gesuiti e di cristiani cinesi che intavolarono per due secoli una vasta e reciproca circolazione interculturale di saperi tra Occidente e Oriente come via maestra per l'evangelizzazione della Cina, e che nel medesimo tempo contribuì ad affinare l'immagine e le percezioni che gli europei avevano dei cinesi e della società mandarina (e viceversa). Sievernich puntualizza la portata di tale *modus operandi*, sottolineando che

«i primi europei a poter risiedere, a partire dal 1588, nella Cina imperiale furono i gesuiti, che poi vi lavorarono per quasi duecento anni. Le loro attività missionarie andarono di pari passo con un'attività scientifica in vari campi del sapere come la matematica, l'astronomia, la geografia, la botanica, la linguistica e la tecnologia. Questo piccolo gruppo di 500 persone, di cui un terzo era composto da cinesi, contribuì nel menzionato periodo di tempo a effettuare un *transfert* interculturale senza eguali nel campo del sapere, che incluse anche una conoscenza più ampia e approfondita dell'antica cultura della Cina». ⁵⁴

Tra i sostenitori delle metodiche dell'accomodamento meritano di essere almeno menzionati i gesuiti Alfonso Vagnoni (1566-1640), Giulio Aleni (1582-1649), Adam Schall von Bell (1591-1666), ⁵⁵ Ludovico Buglio (1606-1682), ⁵⁶ Prospero Intorcetta (1625-1696), ⁵⁷ Matteo Ripa (1682-1746). ⁵⁸ Accanto a queste figure andrebbero poi pure richiamati alcuni *passeurs* cinesi, tra cui Paolo Xú Guāngqǐ 徐光啟 (1562-1633), Leo Lǐ Zhǐzǎo 李志澡 (1565-1630), Michele Yáng Tíngyún 楊廷筠 (1562-1627) – che sono considerati i “tre grandi pilastri” del cattolicesimo cinese (聖教三柱石 *Shèng jiào sān zhù shí*) sui quali sono disponibili molti studi soprattutto nell'ambito della sinologia. ⁵⁹

3.2. Elementi programmatici iniziali di Propaganda Fide tra F. Ingoli e l'Istruzione del 1659

Al tempo delle grandi esplorazioni geografiche Roma aveva acquistato un'importanza crescente come centro di raccolta ed elaborazione del materiale etnografico «sotto forma di lettere, relazioni, carte geografiche – che ne fecero un luogo unico di conoscenza e di studio degli aspetti geografici e culturali delle regioni via via raggiunte dalle potenze cristiane e dai missionari». ⁶⁰ Le strutture istituzionali centrali della Chiesa cattolica non furono pronte, da subito, a rispondere adeguatamente ai cambiamenti epocali in atto. I pontefici, come su detto, affidarono l'attività missionaria ai sovrani iberici con il conferimento dei diritti e doveri del patronato regio. Il negoziato che fu posto in essere favorì la nascita di «una nuova primavera missionaria» ⁶¹ che se da un lato presentò alcuni vantaggi immediati per l'espansione della cristianità; dall'altro, le ingerenze delle autorità politiche in materia ecclesiastica aumentarono a tal punto da trascinare l'attività missionaria negli affari e nelle questioni coloniali tra spagnoli e portoghesi. A queste difficoltà si aggiunsero poi pure altre problematiche, alcune delle quali interne agli ambienti ecclesiali: la mancanza di attività missionaria in quelle parti del mondo non interessate dall'espansione coloniale, per esempio in ampie aree del continente americano e africano o nell'entroterra indiano e cinese; i dissapori tra gli ordini religiosi (fenomeno del “congregazionalismo”); l'inadeguata formazione dei missionari europei con il conseguente mancato adattamento ai nuovi contesti. Riguardo ciò, Joseph Metzler osserva che

«è difficile dire, se il Cristianesimo si sia divulgato in tutto il mondo senza l'espansione coloniale degli Stati europei. [...] Che questo veicolo dell'espansione commerciale e coloniale si trasformasse (spesso) in rullo compressore, non era certamente nel piano di Dio; e che i missionari viaggianti su questo veicolo si identificassero con esso, era ancora meno nelle intenzioni di Dio. [...] Si imponeva, dunque, categorialmente la necessità di trovare un rimedio efficace per ovviare a tutti questi mali, al fine di assicurare una migliore organizzazione missionaria, ed una sistematica evangelizzazione dei popoli [...] secondo criteri ecclesiastici e non

secondo quelli coloniali, cioè con l'intento di costruire delle Chiese locali – secondo il metodo degli Apostoli, al quale il primo Segretario di Propaganda, Francesco Ingoli, si riferirà ripetutamente – e non delle Chiese coloniali». ⁶²

La creazione della “Sacra Congregatio de Propaganda Fide” (1622) segna un punto di svolta storico per l'affermazione della nozione di territorialità del primato giuridico e spirituale del papa sulle attività missionarie e sulla Chiesa universale. Il nuovo dicastero avviò una strategia politica in grado di temperare gli aspetti negativi del patronato monarchico, favorendo la centralizzazione dell'opera di diffusione delle fedi nelle mani della Santa Sede e il correlato controllo sui missionari. ⁶³ — Nel 1568 Pio V (1566-1572), su consiglio di Francesco Borgia (superiore generale della Compagnia di Gesù) e Giovanni Vandeville (giurista fiammingo), aveva eretto una congregazione cardinalizia per gli affari spirituali delle missioni e altre istituzioni ecclesiastiche atte ad arginare la riforma protestante nei paesi coinvolti. Lo scopo del progetto era duplice, «organizzare la formazione a Roma di religiosi provenienti dalle terre di missione in modo tale da facilitare la formazione del clero e la stessa evangelizzazione» e, nel contempo, «istituzionalizzare le funzioni missionarie con la centralizzazione». ⁶⁴ L'iniziativa non andò a buon fine, sia per la mancanza di una solida organizzazione, sia per l'opposizione di Filippo II di Spagna che non tollerava le ingerenze del papato negli affari missionari del suo impero. ⁶⁵ Anche i tentativi successivi di Gregorio XIII (1572-1585) e Clemente VIII (1592-1605) si arenarono a causa degli ostacoli legati alla dialettica patronale. — Il 6 gennaio 1622, nonostante l'ostruzionismo delle potenze iberiche, Gregorio XV (1621-1623) avviò con successo l'erezione di Propaganda Fide, evento che costituisce una “pietra miliare” nella storia della Chiesa missionaria.

«La nuova Congregazione, secondo l'intento del suo fondatore, doveva coordinare tutte le forze missionarie [...]; dare direttive uniformi per le Missioni; organizzare le Missioni sistematicamente in tutto il mondo, anche in quelle parti fino allora “dimenticate”; mettere in guardia i missionari dalle conseguenze perniciose del colonialismo e dal confondere le cose ecclesiastiche con quelle politiche;



liberare le Missioni dalle grinfie del colonialismo politico e trasformare le Missioni da un fenomeno coloniale in un movimento puramente ecclesiastico e spirituale; promuovere energeticamente la formazione del clero autoctono e l'erezione delle gerarchie episcopali autoctone; incoraggiare la fondazione di nuovi Ordini e Istituti missionari; [...] aiutare le Missioni materialmente».⁶⁶

Il processo costitutivo di Propaganda (oggi, Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli) ebbe inizio con lo *Statutum erectio Sacrae Congregationis De Propaganda* (6.01.1622) che recita

«Sanctissimus in Christo Pater et Dominus Gregorius Div. Providentia PP. XV animadvertens praecipuum Pastoralis officii caput esse propagationem fidei christianae, per quam homines ad agnitionem et cultum veri Dei perducuntur, et sobrie ac pie et iuste vivunt in hoc saeculo; erexit Congregationem 13 Cardinalium et duorum Praelatorum cum suo Secretario, quibus negotium propagationis fidei commisit et commendavit. [...]».⁶⁷

Proseguì con una serie di bolle pontificie che ne consolidarono la struttura amministrativa e l'autorità sulle attività missionarie.⁶⁸ Il papa diede al nuovo dicastero romano un triplice compito generale: «promuovere l'evangelizzazione dei Popoli; assicurare ed organizzare il ministero pastorale tra i fedeli cattolici che vivevano con protestanti e ortodossi, e iniziare o continuare il dialogo con questi ultimi».⁶⁹ Le intenzioni specifiche del pontefice possono poi essere riassunte in quattro punti chiave: svincolare le missioni dal patronato monarchico;⁷⁰ affermare la direzione delle stesse sotto l'autorità ecclesiastica centrale del papato; arginare gli attriti fra gli ordini religiosi;⁷¹ mettere in luce la funzione spirituale delle missioni. Si tratta di una sterzata nell'adamento missionario che diede l'*incipit* a lenti processi di trasformazione, le quali – alla luce di uno sguardo retrospettivo – hanno richiesto molto più tempo di quanto, forse, s'immaginava all'epoca della fondazione di Propaganda Fide.

Per quanto concerne il carattere spirituale delle "missioni", è una tematica che invece ha avuto un impatto immediato sull'andamento dell'evangelizzazione dei popoli, poiché spostò il concetto di "conquista" dalla sfera coloniale (politica, commerciale, belligerante) a quella spirituale (salvezza delle

anime) – pur restando nell'ottica della "civilizzazione" degli indigeni. Ricorre di frequente soprattutto nei primi documenti promulgati della Congregazione indirizzati ai nunzi apostolici e ai vicari apostolici (ovvero i vescovi titolari che rispondevano direttamente al papa e che sostituivano i vescovi diocesani nominati dalle potenze patronali). Si richiama a mo' di esempio la lettera circolare ai nunzi apostolici «*Ad Omnes Nuntios Apostolicos*» del 15 gennaio 1622, in cui si afferma

«Et avvengnachè del favor de cattolici non si habbia da dubitare, tuttavia per togliere anche i leggieri sospetti, sarà convenevole di dichiarare acconciamente questa santa intentione, la quale non è di rizzar tribunali, o di esercitare giurisdizione temporale in luogo niuno, né di tenere maniere violenti, o insolite; ma è di attendere per le vie soavi, e piene di carità, che sono proprie dello Spirito Santo, alla conversione degli infedeli, hora predicando, insegnando e disputando, et hora ammonendo, esortando e pregando, et anche di tirarli dolcemente con l'orazione, co' digiuni, e colle limosine, e fin con le discipline, e le lagrime sparse per loro, alla luce della verità, alla via della salute, et amministrar loro i Santissimi Sagramenti, senza fare niun romore e per dir così con un soave silentio, poiché più la delicatissima untione della misericordia divina, che l'opera humana è quella, che fa l'effetto. E ciò si dice particolarmente per levar l'ombra a gli stessi Principi heretici, a' quali alcuna volta è stato dato a credere, che in tale Congregazione, o nell'altre adunanze che da essa dipendono, si tratti di congiurare contro le persone, e li stati loro, o di sollevar li popoli, o di altre materie politiche, onde par necessario di lasciarsi a pieno intendere perché non habbiano a sospettarne».⁷²

Il primo segretario Francesco Ingoli (1578-1649), in carica dal 1622 al 1649, riuscì a catalizzare le intenzioni di Gregorio XV dando a Propaganda «un funzionale e lungimirante ordinamento amministrativo».⁷³ Di formazione pluridisciplinare impregnata degli studi di diritto civile, astronomia, cosmografia, geografia, linguistica (greco, spagnolo, francese, arabo), Ingoli portò nel dicastero «il suo ampio bagaglio culturale, che faceva di lui una personalità in grado di cogliere i diversi aspetti – giuridico-istituzionale, culturale, spirituale, organizzativo – del lavoro missionario».⁷⁴ Le linee programmatiche da lui sviluppate insistono su cinque elementi centrali, in

parte già messi in luce, che vanno dalla deoccidentalizzazione e adattamento del Cristianesimo (processo di acculturazione) alla depoliticizzazione e accentuazione del carattere religioso delle missioni cattoliche (concezione religiosa della missione).

«Li Missionarij della Sacra Congregazione de Propaganda Fide hanno da considerare, che sono mandati per convertire i Popoli alla Fede catolica Apostolica Romana, e però devono ogni loro pensiero, et attione a questo fine dirizzare, e tralasciare tutte le cose pertinenti al secolo, e non intromettersi in negotij politici et altri, che loro possino dar'impedimento, o cagionar persecutione per altro, che per servizio di Dio, e per salute delle anime, e perciò si doveranno particolarmente astenere dallo scrivere niove secolari alla medesima Sacra Congregazione, o vero ad altre persone publiche, o private».⁷⁵

Ingoli preme inoltre per la minimizzazione del fenomeno del congregazionalismo e l'accentramento istituzionale della missione (concezione giuridica).

«Li sacerdoti europei, non vogliono che siano promossi li Nazionali per non essere di là poi cacciati, e non perder quel dominio, e li guadagni grandi, che dalle Indie cavano, con li quali, come si vede in Spagna et in Portogallo, arricchiscono le loro case e anche in quelle parti le stabiliscono facendosi sontuose fabbriche etc. e lasciando Maiorascchi di grande importanza».⁷⁶

«[...] essendo le missioni di persone di varij ordini regolari, e sotto ad un sol capo non ordinate, per zelanti, e discreti che sieno li missionarij, è malagevole cosa, che per la diversità de gl'istituti, de' pareri, e de gli spiriti di ciascuno, caminino concordemente al medesimo fine; non bastando, che questo fine sia uno, e comune a tutti, se nelle vie che tengono sono poi discordi; onde avviene, che l'un l'altro, et iandio non volendo, il felice progresso n'impedisca».⁷⁷

«Monsignor Nuntio [...] ogni volta, che haverà fatte le dette congregazioni, prima di far altra cosa, se giudicherà, che faccia di bisogno, intenderà il parere de' Ministri Regij intorno alle cose tratte in dette congregazioni, e quelle insieme col parere delli detti Ministri significherà in Sommario alla Santità di N.S. ovvero alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide, per ricevere gli ordini, che parerà a Sua Santità et alla medesima Congregazione di darli per farli eseguire, da chi si dovrà, alli quali Ministri, et sua Maestà in particolare, farà personaliter sapere e li assicurerà, che



queste congregazioni si fanno per il fine spirituale [...] e non per altra cagione».⁷⁸

Infine, richiede che nelle missioni si predisponga il reperimento di un'adeguata documentazione sulle condizioni sociali e i costumi locali, si provveda alla formazione linguistica e scientifica dei missionari europei finalizzata all'adattamento (concezione etnografica);⁷⁹ ci si occupi dell'istituzione e formazione del clero indigeno (concezione ecclesiologicala).⁸⁰

«Primieramente Monsignor Nuntio in Ispagna [...] dovrà far scielta d'alcune persone di buon nome, zelanti della Fede cattolica, e pratiche delle cose della Religione nelle Indie Orientali et Occidentali o per essere state longamente in quei paesi, o per haver frequentemente trattato con soggetti, che collà sono dimorati, et hanno con osservatione considerati lo stato, e li progressi della Religione in dette parti. Queste persone oltre alle qualità sopraddette, dovranno essere preti secolari solamente se ve ne saranno à bastanza, perché li Regolari havendo molti interessi in quelle parti per cagion delli loro Ordini, et Istituti difficilmente potrebbero servire per il fine, che si pretende; quando poi non ve ne sia à sufficienza, si potrà sciegliere ancora qualche Regolare de' più informati, e men appassionati. Li layci se ben s'escludono da questa scielta, non s'escludono però, che'l Nuntio, o per se, o per altre persone deputate non possa da quelli demandare, et intendere nelle correnti materie il loro parere, quando informati delli detti paesi lo potessero dare fruttuosamente».⁸¹

«Li Missionarij [...] dovranno dar informatione essatta alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide dello stato delli medesimi luoghi, e de'vicini quad Religionem, cioè che Religioni, ovvero sette siano in essi e che sorte di persone, o dignità n'habbino la cura, la quantità de'Catolici, Heretici, Scismatici, o altri infedeli, ch'ivi saranno, e li rimedij, co'quali si potrà in quelli propagar la nostra santa Fede. Dovranno scrivere più spesso, che potranno, et mandar'anco duplicati alla Sacra Congregatione con dar conto delli loro progressi, de'gli impedimenti, ch'incontreranno nel far frutto, de'modi, con li quali le difficoltà si potranno superare, delli libri cattivi contro la vera Fede, o cntra li buoni costumi, che in detti luoghi troveranno, dei quali manderanno almeno uno per sorte con l'interpretazione, se saranno composti

in lingue straniere, e finalmente de'gli abusi, che troveranno fra Christiani, e particolarmente fra Religiosi, che habiteranno in quelle parti con tutte quelle notizie, che pareranno necessarie per provvedere d'opportuni rimedi».⁸²

L'Istruzione per i vicari apostolici in Asia orientale del 1659 riflette appieno il pensiero d'Ingoli ed è considerata dai missiologi la *magna charta* dell'adattamento culturale.⁸³ Il documento della Congregazione precisa l'atteggiamento da assumere nel processo d'ingresso dei missionari negli ambienti socioculturali extraeuropei, mettendo in luce alcuni elementi chiave per l'attività missionaria: superare il patronato; marcare il carattere spirituale delle missioni e proibizione per i missionari di impegnarsi in attività temporali; orientare la diffusione del Cristianesimo sul modello della Chiesa apostolica, la quale aveva acquisito alcuni elementi significativi del mondo greco-romano traducendoli in chiave cristiana; conservare e proteggere le consuetudini dei popoli extraeuropei; formare il clero indigeno; scegliere i candidati per le missioni in base alle loro capacità di adattamento al temperamento e ai costumi indigeni; curare la corrispondenza tra le missioni e Propaganda Fide; centralizzazione dell'attività missionaria; evitare le ingerenze tra istituti religiosi nelle zone di missione; evitare le controversie o risolverle pacatamente; tradurre la bibbia e la dottrina cattolica nelle lingue locali; fondare scuole per l'educazione cristiana della popolazione indigena.

«Non compite nessun sforzo, non usate alcun mezzo di persuasione per indurre quei popoli a mutare i loro riti, le loro consuetudini e i loro costumi, a meno che non siano apertamente contrari alla religione e ai buoni costumi. Che cosa c'è di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede, che non respinge né lede i riti e le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli. E poiché è carattere comune della natura umana preferire nella stima e nell'amore le proprie usanze e in modo particolare le proprie tradizioni nazionali a quelle altrui, non c'è nulla che generi maggiormente l'odio o il risentimento che il fa mutare le consuetudini patrie, soprattutto quelle a cui si è abituati da tempo immemorabile, e parti-

colarmente se al loro posto uno voglia sostituire, importandole, le tradizioni del suo paese. Non fate mai dunque paragoni tra gli usi locali e gli usi europei; cercate piuttosto con tutto il vostro impegno di abituarvi ad essi. Ammirate e lodate tutto ciò che merita lode; se qualcosa non lo merita, non dovrete certo esaltarla clamorosamente come fanno gli adulatori, ma avrete la prudenza di non giudicarla o almeno di non condannarla sconsideratamente e senza motivo. Quanto ai costumi che sono manifestamente cattivi, sarà bene rimuoverli con l'atteggiamento e col silenzio più che con le parole, cogliendo beninteso l'occasione di sradicarli pian piano e quasi insensibilmente, una volta che gli animi siano disposti ad abbracciare la verità».⁸⁴

L'*Istruzione*, da un lato, mette in crisi lo schema del negoziato carolingio fondato sull'alleanza tra impero e papato; dall'altro, si discosta dal metodo dell'accomodamento ricciano che si confrontava con i processi tipici dell'ambiente cinese, insistendo sulla conversione della classe dominante, e interagiva con elementi interdisciplinari che toccavano, inevitabilmente, anche alcune questioni politiche come per esempio la riforma del calendario cinese. Il documento termina con l'esortazione a leggere alcune opere coeve ritenute utili alla formazione dei missionari destinati alle "Indie Orientali". Tra le letture si raccomandano la vita di san Francesco Saverio,⁸⁵ gli scritti di Verricelli⁸⁶, Bozio⁸⁷ e Tommaso di Gesù⁸⁸. Tuttavia non si fa alcun riferimento agli scritti di Valignano e Ricci o di altri gesuiti impegnati in Asia orientale (lo stesso Ingoli, nei suoi scritti, non menziona esplicitamente queste figure, preferendo un riferimento più generico ai "Padri Gesuiti").⁸⁹

A mo' di conclusione

La circolazione dei saperi e le negoziazioni (politiche, sociali, religiose) tesute tanto dai gesuiti quanto dai cattolici cinesi dell'epoca in questione, se non fossero state congelate dalla controversia dei riti avrebbero potuto, forse, attivare delle trasformazioni nelle vedute teologiche e contribuire a generare uno o più modelli contestuali di Chiesa "sino-cattolica", distinti dal modello ecclesiologico "tridentino" e in comunione con la Chiesa universale. I riflessi dei dissapori interni alla Compagnia di Gesù e tra gli



ordini religiosi trasbordati dall'Europa all'Asia orientale assieme alla carenza in alcuni missionari di un'attitudine allo studio interdisciplinare, l'obiezione all'adattamento personale e del Cristianesimo nell'ambiente mandarino, la riluttanza alla costituzione di un clero indigeno che potesse poi assumere la direzione delle comunità cristiane locali, sono elementi che – correlati alle logiche del patronato – «hanno reso drammaticamente sterile il laboratorio più interessante dei rapporti tra identità religiosa (cristiana) e alterità culturale (cinese)».⁹⁰ L'indirizzo che il nuovo dicastero romano volle dare alla missione della Chiesa, pur nella sua lungimiranza e portata epocale, non riuscì *de facto* a orientare in chiave contestuale né gli sviluppi della questione dei riti cinesi e malabarici, né della formazione del clero indigeno. Ciò malgrado, le iniziative nell'ambito dell'accomodamento culturale e i provvedimenti iniziali di Propaganda Fide contribuirono notevolmente a distinguere la missione di evangelizzazione della Chiesa dagli affari coloniali.

Tra le ragioni che hanno portato al declino delle strategie di adattamento culturale in epoca moderna, accanto ai motivi già accennati, andrebbero poi pure menzionati alcune altre questioni. In primo luogo, l'adattamento era una qualcosa che interessava solo i paesi coloniali e l'iniziativa veniva presa principalmente dai missionari – in via eccezionale da qualche neofita. Sotto il profilo teoretico, il concetto di adattamento non contemplava la modifica della teologia occidentale, e l'utilizzo di qualche elemento – in genere nella liturgia o nell'arte sacra – ripreso dalle tradizioni indigene era, in fondo, inteso come una concessione fatta ai cristiani autoctoni. Del resto, l'idea di un processo di duplice recezione nelle Chiese locali (del messaggio di fede e degli assiomi culturali) per la contestualizzazione del messaggio di fede, sarà sviluppata nel corso del XX e XXI secolo.⁹¹ Nell'ottica coloniale ed eurocentrica potevano essere acquisiti solo quegli elementi percepiti dai soggetti ecclesiali come neutrali, buoni, non contaminati o purificati dai significati religiosi “pagani”. La scelta degli elementi ritenuti più adatti e funzionali all'innesto del Cristianesimo nelle *altre* società, implicava, dunque, una concezione disarticolata delle culture (e delle religioni) *altrui* che pote-

vano essere scomposte in parti estraibili e ricollocabili nel seno della Tradizione cristiana occidentale.

«Si tratta di qualcosa di facoltativo, e comunque soltanto di una questione di *metodo*, di *forma*, e non di *contenuto*. La filosofia sottostante era quella di una divisione tra “nocciolo” e “guscio”. La fede, nei termini in cui era concepita e canonizzata nella chiesa occidentale (in altri termini, il *depositum fidei*), era il nocciolo autentico; i rivestimenti culturali di coloro presso cui si recavano i missionari erano il guscio sacrificabile. Nel processo di adattamento il nocciolo doveva rimanere intatto, ma adattato alle forme della nuova cultura, la quale doveva essere adattata a sua volta, al “nocciolo”».⁹²

Sotto il profilo ecclesiologico, Bosch osserva che le giovani Chiese particolari, pur parzialmente alleggerite dai vincoli del patronato e dal fenomeno del congregazionalismo, restarono del tutto subordinate – giuridicamente, economicamente, spiritualmente – ad un'organizzazione e visione di Chiesa eurocentrica.

«Esse erano, in un certo senso, sussidiarie di Roma, “missioni” [...] spesso oggetto del paternalismo occidentale. I vicari apostolici avevano autorità meramente delegata, poiché il vero ordinario era soltanto il papa. In base allo *jus commissionis* (diritto di incarico), quest'ultimo “affidava” nuovi territori di missione a un determinato ordine religioso o congregazione missionaria. In questo modo si impedivano le rivalità fra missionari provenienti da nazioni e ordini differenti».⁹³

Le percezioni eurocentriche dei missionari e le correlate idee di “conquista” spirituale e culturale prevalsero sino al primo Novecento su ogni altro approccio e indirizzo missiologico, sia cattolico che protestante. La loro sostanziale *ri-messa* in discussione si avrà in senso al rinnovamento missionario del XX secolo, che vedrà nella *Maximum illud* di Benedetto XV (1919) la *magna charta* dell'indigenizzazione della Chiesa per l'epoca contemporanea. Mentre nelle figure di P. Charles, C. Costantini, V. Lebbe, P. Manna, V.C. Vanzin – per citarne alcune –, quei *passseurs* per antonomasia che hanno contribuito a riattivare dei processi di riconoscimento, nella Chiesa, del valore dell'immagine e delle percezioni culturali altrui – poi declinati in termini di evangelizzazione delle culture, inculturazione del vangelo, dialogo ecumenico e interreligioso.

NOTE

¹ Cfr. A. HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Bocca, Torino 1906; G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1988; A.D. NOCK, *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, London 1933; J. RIES, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Jaca Book, Milano 2006. Si vedano pure G. MARTINA – U. DOVERE (edd.), *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Il Mulino, Bologna 2001; A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, Ed. Messaggero, Padova 2005; S.B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010.

² A. RICCARDI, «*Passeurs tra Oriente e Occidente*», in E. GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming. Xu Guangqi e il dialogo interculturale tra Cina e Occidente*, Guerini e Associati, Milano 2013, 32-33. Cfr. L. BÉNAT-TACHOT – S. GRUZINSKI (edd.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2001.

³ Cfr. M. SIEVERNICH, *La missione cristiana. Storia e Presente*, Queriniana, Brescia 2009, 53-147; D. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 270-479; J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Mursia, Milano 1994²; G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, EDB, Bologna 1975.

⁴ Parte dei contenuti di cui si compone il saggio sono ripresi da un mio contributo pubblicato in altra sede. La versione attuale si distingue dalla precedente per l'impostazione scelta e una trattazione che risulta parzialmente rielaborata e più estesa. Nel contempo, gode dell'utilizzo di elementi storico-concettuali nuovi e di analisi aggiuntive corredate da un apparato critico ristrutturato e ampliato. Cfr. R. MARINACCIO, «Chiesa e culture: lineamenti della missione coloniale tra metodica dominante e nuove strategie in Asia Orientale», in *Rivista Teologica di Lugano*, 24(2019)1, 95-117.

⁵ Cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 152-158.

⁶ Per negoziato carolingio s'indende, come noto, l'elemento ideologico fondativo e perno della società medioevale. Carlo Magno, in una lettera del 796 a Leone III (*Epistola VIII: PL* 98, coll. 907-909) scandiva i reciproci compiti tra impero e papato. «A noi spetta, secondo l'aiuto della divina misericordia, difendere con le armi ovunque, all'esterno, la Santa Chiesa di Cristo dall'incursione dei pagani e dalla devastazione degli infedeli, e all'interno fortificarla con il riconoscimento della fede cattolica. A voi invece, Padre santissimo, spetta alzare, come Mosè, le mani a Dio per aiutare la nostra milizia, cosicché, con la vostra intercessione e grazie alla guida e alla concessione di Dio, il popo-



lo cristiano riporti sempre ed ovunque vittoria sui nemici del Suo santo nome, e il nome del Signore nostro Gesù Cristo sia glorificato nel mondo intero»: CARLO MAGNO, *Le lettere*, Città Nuova, Roma 2001, 60-61. Sulle affinità tra le nozioni di “guerra santa”, “guerra missionaria”, “colonizzazione” cfr. C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Kohlhammer, Stuttgart 1935; H.-D. KAHL, «Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050», in K. SCHÄFERDIEK (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol. 2, t. 1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Chr. Kaiser Verlag, München 1978, 11-76; B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton 1984; BOSCH, *La trasformazione della missione*, 310-323.

⁷ Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 151-172; S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Roma 2008.

⁸ Il pensiero moderno interpreta la civiltà europea come l'apice evolutivo del genere umano a cui tutti i popoli erano destinati a conformarsi (teoria dell'evoluzionismo unilineare; teoria del destino manifesto). I progressi scientifici e tecnologici posero i colonizzatori in una posizione di preminenza sul resto del mondo e contribuirono ad esaltare il sentimento di superiorità etnica che si estese anche alla sfera religiosa. Negli ambienti missionari dell'epoca, la percezione che si aveva dei popoli extraeuropei, osserva David Bosch, era solo «marginalmente differente» dal pensiero etnocentrico dominante. «Gli scrittori e gli oratori missionari nutrivano ben pochi dubbi sulla depravazione della vita nelle società non occidentali. Alcuni di loro, particolarmente nel periodo di transizione dal diciannovesimo al ventesimo secolo, eccellevano nel raffigurare la depravazione della vita pagana da cui la “civiltà cristiana” poteva salvare tante persone»: BOSCH, *La trasformazione della missione*, 405-409.415-421. Cfr. R. MALIGHETTI, «Etnocentrismo», in U. FABIETTI – F. REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Zanichelli, Bologna 1997, 273; J.S. DENNIS, *Christian Missions and Social Progress. A Sociological Study of Foreign Missions*, 3 voll., Oliphant, Anderson & Ferrier, Edinburg-London 1897-1906; G. GOYAU, *Rôle civilisateur des missionnaires*, La Lecture au Foyer, Bruxelles 1924.

⁹ Cfr. H. TÜCHLE, «La Spagna e la Chiesa», in ID. (ed.), *Nuova storia della Chiesa*, vol. 3: *La Riforma e la Controriforma*, Marietti, Torino 1979, 11-25; M. MARCOCCHI, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee. L'istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale (1659)*, Jaca Book, Milano 1981, 15-21; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 98-147.195-199; BOSCH, *La trasformazione della missione*, 318-323.335-479. Sulle affinità

tra missione coloniale cattolica e protestante cfr. G. WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart: mit einen Anhang über die katholischen Missionen*, Martin Warneck, Berlin 1913.

¹⁰ Il principale teorico del patronato fu il giurista spagnolo Juan de Solórzano Pereira (1575-1654), autore del *De Indiarum iure, sive De iusta Indiarum occidentalium inquisitione, acquisitione, et retentione tribus libris comprehensam* (I, 1629; II, 1639). Cfr. A. EGAÑA, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958. Sulle differenze tra “patronato” e “protettorato” cfr. C. PRUDHOMME, *Missioni cristiane e colonialismo*, Jaca Book, Milano 2007, 39-40; P. GASPARRI, *Il protettorato cattolico della Francia nell'Oriente e nell'estremo Oriente. Studio storico-giuridico*, Civiltà Cattolica, Roma 1904².

¹¹ CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, *Storia del Mondo Moderno*, vol. 1: *Il Rinascimento (1493-1520)*, a cura di G.R. Pott, Garzanti, Milano 1967, 466.

¹² ALESSANDRO VI, *Inter caetera*, in *Bullarium Romanum*, vol. 5, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum 1860, 361-364. La *Inter caetera* ricalca la bolla *Romanus Pontifex* di Niccolò V del 1454 che legittimava con fini religiosi il colonialismo e gli interessi commerciali portoghesi in Africa. Cfr. NICCOLÒ V, *Romanus Pontifex*, in *Ivi*, 110-115. La spartizione del globo tra Spagna e Portogallo fu poi oggetto di ulteriori precisazioni e diatribe regolate da accordi *ad hoc*, come testimoniano i trattati di Tordesillas del 1494 e Saragozza del 1529.

¹³ MARCOCCHI, *Colonialismo*, 20. Cfr. H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Morcelliana, Brescia 1972, 688-689; J. GLAZIK, *Mission – der stets grössere Auftrag. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Mission Aktuell Verlag, Aachen 1979, 144-146.

¹⁴ Per “negoziiazione” qui si intende quel processo continuo di costruzione della società in cui gli agenti «non solo contrattano le loro relazioni interpersonali, ma anche i concetti alla base di questi legami sono sottoposti alla dinamica delle strategie individuali. Si negoziano identità e posizioni, norme e modelli di comportamento, in definitiva, i molti significati che costituiscono una cultura e che servono a determinare i rapporti di potere tra individui e gruppi»: P. SACCHI, «Negoziazione», in FABIETTI – REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia*, 519. Con l'espressione “deculturazione” si intende «il rifiuto della cultura originaria in seguito a un contatto acculturativo. Strettamente connesso al concetto di assimilazione, inteso come sostituzione della cultura aliena in luogo di quella nativa, ribadisce il presupposto etnocentrico europeo, non cogliendo la natura dialettica del rapporto interculturale, in base al quale ciascuna cultura reagisce e risponde all'impatto acculturativo»: R. MALIGHETTI, «Deculturazione», in *Ivi*, 226.

Cfr. ID., «Acculturazione», in *Ivi*, 16.

¹⁵ MARCOCCHI, *Colonialismo*, 21-22. Cfr. R. RICARD, *La 'conquête spirituelle' du Mexique essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Institut d'ethnologie, Paris 1933.

¹⁶ «Il sincretismo allora si spiega con l'isomorfismo delle due religioni cui si prende parte [...]. Per cui, non ci sono due religioni, ma una sola, con tutto un sistema di corrispondenze e di traduzioni l'una nell'altra, che consente al discendente dello schiavo di inserirsi nella comunità nazionale, senza peraltro tradire il suo gruppo specifico di provenienza»: R. CASTIDE, «I culti afroamericani», in H.C. PUECH, *Storia delle religioni. Colonialismo e neocolonialismo*, vol. 7, Laterza, Roma-Bari 1978, 57-58. «Il cosiddetto “cattolicesimo popolare” non è una religione mista, ma un complesso di manifestazioni temporali e suppletive di un popolo che tende al compimento della propria evangelizzazione. Non si tratta dunque di una religione propriamente pagana, quanto, piuttosto, della manifestazione di una coscienza non interamente cristiana»: E. DUSSEL, *Storia della Chiesa in America latina (1492-1992)*, Queriniana, Brescia 1992, 127. Cfr. C. POMPA, «Conversione e traduzione nel Brasile coloniale», in N. GASBARRO (ed.), *Le culture dei missionari*, Bulzoni Editore, Roma 2009, 175-195; P. BURKE, *Cultural Hybridity*, Polity Press, Cambridge 2009.

¹⁷ Cfr. T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1992; G. TOSI, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573)*. «Veri domini» o «servi di natura»? ESD, Bologna 2002; G. GUTIÉRREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia 1995; B. DE LAS CASAS – J. G. DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli indios*, a cura di S. di Liso, Bari 2006; M. MARTINELLI, *Il pensiero giuridico di Bartolomé de Las Casas e l'evangelizzazione delle Indie*, Roma 2011.

¹⁸ Si pensi allo spagnolo Ramón Pané, dell'Ordine di San Girolamo, che nel 1498 partecipò al secondo viaggio di Colombo. Pané studiò la lingua taino e compilò una relazione sugli indigeni di Haiti. Cfr. RAMÓN PANÉ, *Relazione sulle antichità degli indiani*, Sellerio, Palermo 1992. Altri esempi di studi etnografici e forme di etnologia comparata *ante litteram*, di documentazioni cartografiche e di altro genere elaborate dai missionari cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 105-127.273-317.

¹⁹ Cfr. M. RUBINSTEIN, *Taiwan. A new History*, M.E. Sharpe, Armonk (NY) 1999; E. TENG JINHUA, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005.

²⁰ Cfr. P.M. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, 3 voll., Libreria dello Stato,



Roma 1942-1949, vol. 1, LXXXIII-LXXXVI (d'ora in poi *Fonti Ricciane*); «Francesco Saverio», in B. MONDIN, *Dizionario storico e teologico delle missioni*, Urbaniana University Press, Roma 2001, 193-196; J. BRODRICK, *S. Francesco Saverio apostolo delle Indie e del Giappone (1506-1552)*, ISME Edizioni Missionarie, Parma 1961; G. SCHURHAMMER, *Francis Xavier. His life, his times*, 3 voll., The Jesuit Historical Institute, Rome 1973-1982.

²¹ «Francesco Saverio», in MONDIN, *Dizionario*, 196.

²² Cfr. *Fonti Ricciane*, vol. 1, LXXXVI-XCVII; A.C. ROSS, «Valignano, Alessandro», in G.H. ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Macmillan, New York 1998, 694; «Valignano Alessandro», in MONDIN, *Dizionario*, 487-488.

²³ Cfr. S. CARMINATI, *Urugan bateren. Orantino Gnechi Soldi, sacerdote gesuita "apostolo di Miyako e secondo padre della cristianità giapponese"*, Bianca&Volta, Truccazzano (MI) 2009.

²⁴ Cfr. A. VALIGNANO, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di J.F. Schütte, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011.

²⁵ Cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 118-119.186-188.

²⁶ «Valignano Alessandro», in MONDIN, *Dizionario*, 487.

²⁷ Cfr. E. CORSI, «El debate actual sobre el relativismo y la producción en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente?», in Id. (ed.), *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, El Colegio de México, Città del Messico 2008, 17-54; G. CRIVELLER, *Matteo Ricci: missione e ragione. Una biografia intellettuale*, Pimedit, Milano 2010, 66-67. Cfr. anche N. STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China (635-1800)*, vol. 1, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001; K.S. LATOURETTE, *A History of Christian missions in China*, The Macmillan Company, New York 1932; J. GERNET, *Cina e cristianesimo: azione e reazione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1894; Id., *China and the Christian impact a conflict of cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; D.E. MUNGELLO, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Rowman and Littlefield, Lanham (Md.) 2013⁴.

²⁸ Ricci è conosciuto dai cinesi col nome mandarino 利瑪竇 Li Mǎdòu e con il titolo di cortesia 西泰 Xītài (L'occidentale straniero). Cfr. N. STANDAERT, «Ricci Matteo», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 2, RoutledgeCurzon, London-New York 2003, 505; Id., «Matteo Ricci and the Chinese: Spaces of encounter between the Self and the Other», in *Euntes Docete* 63(2010)1, 101-122; Id., «Matteo Ricci e la cultura cinese», in *La Civiltà Cattolica* 3832(2010, I), 319-332; D.E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989,

44-105; ZHAO HONGTAO, «L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese», in *Ad Gentes* 15(2011)1, 93-100. Su Ruggieri (羅明堅 Luó Míngjiān) cfr. *Fonti Ricciane*, vol. 1, XCVII-C; J.W. WITEK, «Ruggieri, Michele», in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary*, 581-582; S. KIM, *Strange names of God. The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's "Shangti" in late Ming China (1583-1644)*, P. Lang, New York 2004, 143-147.

²⁹ In base alla spartizione del globo, esistevano «due "vie delle Indie", quella dei portoghesi, utilizzata dai gesuiti, e quella degli spagnoli, impiegata da agostiniani, francescani e domenicani. La via portoghese partiva da Lisbona, circumnavigava l'Africa e giungeva a Goa, in India. Da lì proseguiva per Malacca e infine arrivava a Macao, l'estremo avamposto portoghese in Asia orientale. Ma per i missionari il viaggio non finiva a Macao: dopo qualche tempo alcuni salpavano per il Giappone, altri intraprendevano via terra e fiume il viaggio all'interno della Cina. La via spagnola partiva da Cádiz (Cadice), attraversava l'Atlantico per giungere a Veracruz, nella Nuova Spagna (oggi Messico). Da Acapulco il *Galeón de Manila* o la *Nao de China* si inoltravano sul Pacifico per giungere nelle Filippine, l'estremo possedimento coloniale spagnolo»: CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 41.

³⁰ *Ivi*, 59.

³¹ Cfr. W. EICHHORN, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Daoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1983; J. CHING, *Chinese religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1993; L.G. THOMPSON, *Chinese religion. An introduction*, Wadsworth Publishing Company, Belmont CA 1996⁵; YAO XINZHONG, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Per una comparazione tra Confucianesimo e Cristianesimo cfr. N. STANDAERT, «Confucian and Christianity», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 1, RoutledgeCurzon, London-New York 2003, 106-109; J. CHING, *Confucianism and Christianity: a comparative study*, Kodansha International, Tokyo 1977; J.D. YOUNG, *Confucianism and Christianity. The first encounter*, Hong Kong University Press, Hong Kong 1983; YAO XINZHONG, *Confucianism and Christianity. A comparative study of Jen and Agape*, Sussex Academic Press, Brighton (UK) 1996.

³² A. DEL'ORTO, *Racconti di templi e divinità. La religione popolare cinese tra spazi sociali e luoghi dell'aldilà*, Aracne, Roma 2014, 46. Sulle nozioni di sincretismo, eclettismo, settarismo e religione riferite alle tradizioni religiose cinesi cfr. *Ivi*, 27-66; CHING, *Chinese religions*, 205-220.

³³ Cfr. A. GIOVAGNOLI, «L'amicizia di Matteo Ricci e Xu Guangqi», in GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming*, 60; CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 90-92. Sul tentativo arenato di

formare un clero cinese ZHAO HONGTAO, «L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese», 93-94, scrive: «Padre Ricci, consapevole che in un paese come la Cina solo la presenza di evangelizzatori o sacerdoti cinesi poteva garantire il successo della missione, avviò la formazione di alcuni giovani cinesi. [...] Purtroppo il tentativo [...] di ammettere al sacerdozio alcuni candidati cinesi incontrò l'opposizione di Roma, dove si riteneva che la cristianità non fosse ancora matura per tale passo».

³⁴ «Ricci insisted that one should return to the 'original' meaning of the Chinese texts from the time before the arrival of Buddhism, rejecting Neo-Confucianism for being affected by Buddhism. He used this approach to argue that the concepts of *tian* (Heaven) *Shang Di* (Lord on High), could be equated with the Christian God, provided that they were interpreted along the pre-Buddhist thought and not interpreted as Neo-Confucian *li* (principle) from the Song (960-1279)»: STANDAERT, «Confucian and Christianity», 107. «Ricci affermò che gli antichi credevano in Dio creatore: i termini antichi "Sovrano dall'alto" (Shangdi) e "Cielo" (Tian), non sono impersonali e immanenti, ma personali e trascendenti»: CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 67. Sulla controversia terminologica che fa capo a Ricci, Longobardo e ai gesuiti giapponesi cfr. S. KIM, *Strange names of God*, 177-180; N. STANDAERT, «Niccolò Longobardo», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 1, 392-393.

³⁵ Ricci riteneva che lo studio approfondito della lingua (orale e scritta) e dei classici cinesi fosse la strategia decisiva per il successo della missione nel contesto cinese; tale prospettiva era in pieno accordo con quanto indicato dalle direttive sull'accomodamento impartite da Valignano (1582) per i gesuiti destinati in Cina. «Finché non abbiamo alcuni dei Nostri che sappiano la lingua mandarina – scrive Valignano – è impossibile poter tentare con frutto questa tanto desiderata conversione della Cina»: *Fonti Ricciane*, vol. 1, LXXXIX. Convinzione che si trova esplicita pure in una lettera dell'8 marzo 1608, che da Pechino Ricci inviò a Claudio Acquaviva (1543-1615), generale della Compagnia: «Per questa causa faccio tutto il possibile che tutti i nostri padri studino molto bene i libri della Cina e procurino di saper componere; perché nel vero, cosa che non facilmente si crede, più si fa nella Cina con libri che con parole»: M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, Quodlibet, Macerata 2011, 470.

³⁶ «Il Rinascimento [...] abbraccia tutte le espressioni della società e della civiltà del Quattrocento-Cinquecento (arte, religione, economia, diritto, scienze...) trovando nella data convenzionale della Scoperta dell'America (1492) un punto privilegiato di riferimento, per indicare una novità di vita e di mentalità che consegue all'allargamento degli orizzonti geografici e al distacco dal mondo medioevale, per i popoli europei ed in particolare degli ita-



liani»: P. MICCOLI, *Storia della Filosofia Moderna*, Urbaniana University Press, Roma 1999, 17. Cfr. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 19-38.

³⁷ *Fonti Ricciane*, vol. 1, 117-118. Sul culto degli antenati cfr. P. EBREY, «Jizu 祭祖», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 1, 289-290.

³⁸ Cfr. STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China*, 681. Sull'uso dei soldi rituali cfr. DELL'ORTO, *Racconti di templi e divinità*, 91-95.

³⁹ YAO XINZHONG, *An Introduction to Confucianism*, 2.

⁴⁰ DELL'ORTO, *Racconti di templi e divinità*, 44. Cfr. ID., «Etnografia di un concetto: percezioni missionarie, pratiche religiose e la nozione di religione in Cina», in M. GERACI – A. NDRÉCA, *Insigni maestri. Tra storia, etnologia e religione*, Urbaniana University Press, Roma 2020, 199-250; P.A. RULE, *K'ung-Tzu or Confucius. The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen and Unwin, London 1986; L.M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and universal civilization*, Duke University Press, Durham-London 1997.

⁴¹ STANDAERT, «Confucian and Christianity», 107.

⁴² G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi. Storia di una lunga incomprensione», in *Ad Gentes* 15(2011)1, 40-41. Cfr. ID., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei Ricci Institute-Fondazione Civiltà Bresciana, Taipei-Brescia 1997, 39-40; STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China*, 608-616.

⁴³ «Lettera di Ricci a Costa» (Shaozhou, 12.10.1594), in RICCI, *Lettere*, 189.

⁴⁴ Cfr. *Fonti Ricciane*, vol. 2, 289-298; CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 68-79.

⁴⁵ Cfr. A. OLMÍ – SUN XUYI (edd.), *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo». Sommario: un sincero dibattito su Dio*, Edizioni San Clemente-Edizione Studio Domenicano, Bologna 2013, 99-486.

⁴⁶ Cfr. pure *I dieci comandamenti del Signore del Cielo, come trasmessi dai nostri antenati* (祖傳天主十誡 *Zǔchuán Tiānzhǔ shíjiè*), composta con Ruggieri e pubblicata a Zhaoqing nel 1584.

⁴⁷ Cfr. *Fonti Ricciane*, vol. 2, 298; CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 71-72; ID., «Un libro fatto tutto di ragioni naturali? Il catechismo di Matteo Ricci nel contesto della missione dei gesuiti in Cina», in OLMÍ – SUN XUYI (edd.), *Catechismo*, 29-30.

⁴⁸ MUNGELLO, *The Great Encounter of China and the West*, 31. Cfr. *Fonti Ricciane*, vol. 2, 115.

⁴⁹ La medesima critica è stata ripresa in epoca contemporanea da Jacques Gernet (sinologo francese), James S. Cummins (storico inglese) e Adriano Prosperi (storico italiano): «secondo questi studiosi, Ricci e i suoi compagni si presentarono come scienziati, quando in realtà erano missionari, parlavano di Dio senza

nominare Cristo, nascondendo in particolare la sua crocifissione»: CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 59. «Ricci e molti dei suoi seguaci intendevano di trasportare nella liturgia cattolica termini e riti usati dai Cinesi nelle loro pratiche religiose. Molti missionari insorsero contro questo ardito metodo di adattamento, perché vi vedevano compromessa la purezza della fede»: C. COSTANTINI, *Le missioni cattoliche*, Bompiani, Milano 1949, 27-28.

⁵⁰ Sulla questione dei riti cfr. K.S. LATOURETTE, *The Chinese. Their History and Culture*, vol. 2, The Macmillan Company, New York 1934, 120-181; D.E. MUNGELLO (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Steyler Verlag, Nettetal 1994; STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China*, 680-688; ID., *Chinese voices in the rites controversy. Travelling books, community networks, intercultural arguments*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2012; LIU YU, «Behind the Façade of the Rites Controversy: The Intriguing Contrast of Chinese and European Theism», in *Journal of Religious History* 44(2020)1, 3-26.

⁵¹ Cfr. BENEDETTO XIV, *Ex quo singulari* (1742), in *Iuris Pontificii De Propaganda Fide*, vol. 3, Typographia Poliglotta, Roma 1890, 73-82.

⁵² C. COSTANTINI, *Con i missionari in Cina (1922-1933). Memorie di fatti e di idee*, vol. 1, Unione Missionaria del Clero, Roma 1946-1947, 92. Sulla pietà filiale cfr. P. EBREY, «xiao 孝», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 2, 680-681; ID., *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing About Rites*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2014.

⁵³ COSTANTINI, *Le missioni cattoliche*, 28. Cfr. «*Ad Excellentiam Suam Mons. Augustum Gasparis, Vicarium Apostolicum de Kirin*» (28.05.1935), in J. METZLER (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1972)*, 3 voll., Herder, Rom-Freiburg-Wien 1971-1976, vol. 3, t. 2, 786-788 [d'ora in poi *Memoria rerum*]; «*Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus*» (8.12.1939), in AAS 32 (1940), 24-26 (istruzione che fu controfirmata da Costantini, allora Segretario di Propaganda Fide).

⁵⁴ SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 305. Cfr. R. MUCHEMBLED (ed.), *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, 4 voll. Cambridge University Press, Cambridge 2006-2007; G.H. DUNNE, *Generation of giants: the story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1962; L.M. PATERNICÒ, *La generazione dei giganti. Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, Centro Studi Martino Martini, Trento 2011; ID., *La Generazione dei giganti 2. Altri protagonisti del dialogo culturale fra Europa e Cina*, Il Portolano, Genova 2014.

⁵⁵ Adam Schall von Bell lavorò alla riforma

del calendario cinese assieme a Ferdinand Verbiest (1623-1688). Cfr. J.W. WITEK, «Schall von Bell, Johann Adam», in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary*, 595; ID., «Verbiest, Ferdinand», in *Ivi*, 699-700.

⁵⁶ Si deve al Buglio buona parte del lavoro di modellazione cristiana della lingua cinese. Egli tradusse in mandarino il Messale, il Rituale Romano, il Breviario e la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Scrisse anche opere liturgiche come l'Ufficio dei Defunti, le preghiere per la raccomandazione dell'anima e uno studio in parallelo sul calendario europeo e quello lunare cinese. Cfr. M. BARBERA, *Il p. Buglio della compagnia di Gesù: missionario in Cina nel XVII secolo*, La Civiltà Cattolica, Roma 1927; G. BERTUCCIOLI, *Biografia di Ludovico Buglio*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1972; J.W. WITEK, «Buglio, Lodovico», in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary*, 99.

⁵⁷ «Intorcetta was a pioneer in developing a technique for producing Sino-European xylographic works (woodblock printing) in which both Chinese and Latin characters appeared on the same page. A prolific writer and editor, he published Latin translations of the Chinese classics, Chinese translations of the *Rules of the Society of Jesus* and the *Exercises of Saint Ignatius*, and countless other Christian works. He also authored a long treatise in Latin defending the Jesuit position on the Chinese Rites honoring ancestors and Confucius»: J.W. WITEK, «Intorcetta, Prospero», in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary*, 320.

⁵⁸ Ripa è stato il fondatore del Collegio dei Cinesi a Napoli (1724-1732), la più antica scuola di orientalistica d'Europa (oggi, Istituto Universitario Orientale). Fu tra i primi a sostenere la necessità di formare un clero indigeno per l'evangelizzazione della Cina. Cfr. M. RIPA, *Giornale (1705-1724)*, 2 voll., a cura di M. Fatica, Napoli 1991-1996; N. TCHANG-TI-C'IEN, *La fondazione del collegio cinese di Napoli (1732) e la formazione del clero cinese fatta da Matteo Ripa*, Pontificio Ateneo Urbaniano di Propaganda Fide, Roma 1943.

⁵⁹ Cfr. YAO XINZHONG, *An Introduction to Confucianism*, 237-243; YU LIU, *Harmonious disagreement: Matteo Ricci and his closest Chinese friends*, Peter Lang, New York 2015; N. STANDAERT, «Xu Guangqi», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 2, 712; C. JAMI – P. ENGELFRIET – G. BLUE (edd.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Brill, Leiden 2001; N. STANDAERT, «Li Zhizao», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 1, 371; ID., «Yang Tingyun», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, vol. 2, 740; ID., *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His life and Thought*, Brill, Leiden 1988.

⁶⁰ F. Tosi, «La memoria perduta di Pro-



paganda Fide», in F. INGOLI, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di F. Tosi, Urbaniana University Press, Roma 1999, p. VII. Cfr. N. BROC, *La geografia del Rinascimento. Cosmografi, cartografi, viaggiatori (1420-1620)*, Panini Editore, Modena 1962.

⁶¹ J. METZLER, «Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o "De Propaganda Fide"», in *Problemi attuali dell'evangelizzazione* (Pro manuscripto), Pontificia Università Urbaniana, Roma 1975, 102.

⁶² *Ivi*, 102-103.

⁶³ Cfr. M. MARTINELLI, «La "svolta missionaria" e le origini di Propaganda Fide. I precursori», in *Ius missionale* 4(2010), 91-120; P. CHIOCCETTA, «Il mondo politico e religioso all'inizio del sec. XVII», in *Memoria rerum*, vol. 1, t. 1, 3-15; J. METZLER, «La situazione della Chiesa missionaria», in *Ivi*, 15-37.

⁶⁴ MARTINELLI, «La "svolta missionaria" e le origini di Propaganda Fide», 101-102.

⁶⁵ Cfr. METZLER, «Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli», 104.

⁶⁶ *Ivi*, 106.

⁶⁷ *Collectanea Sacrae Congregationis De Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro postolicis missionibus*, 2 voll., Ex Typographia Poliglotta, Romae 1907, vol. 1, 1 [d'ora in poi *Collectanea*].

⁶⁸ Cfr. GREGORIO XV, *Inscrutabili divinae providentiae* (22.06.1622), in *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis De Propaganda Fide*, vol. 1, Typis Collegii Urbani, Roma 1859, 26-30 [d'ora in poi *Bullarium*]; ID., *Romanum decet Pontificem* (22.06.1622), in *Ivi*, 30-34; ID., *Cum inter multiplices* (14.12.1622), in *Ivi*, 35-37; ID., *Cum nuper* (13.06.1623), in *Ivi*, 37-44; URBANO VIII, *Immortalis Dei Filius* (1.08.1627), in *Ivi*, 65-73.

⁶⁹ METZLER, «Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli», 106. Cfr. ID., «Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)», in *Memoria rerum*, vol. 1, t. 1, 146-196.

⁷⁰ Cfr. «Considerazioni intorno alli 15 punti contenuti nelle lettere del Collettor di Portogallo delli 8 di giugno 1630. Circa le materie della Propagazione della Fede nell'Indie Orientali, et provisione di diversi abusi cola introdotti» (25.09.1630), in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 2, 686-689.

⁷¹ Sul diritto di Propaganda Fide di esaminare e approvare i missionari in partenza cfr. il decreto del 24.06.1623, in *Collectanea*, vol. 1, 5; sull'obbligo per i superiori degli Ordini di chiedere il consenso prima di trasferire un missionario dalle zone di missione cfr. il decreto del 30.01.1629, in *Ivi*, 12-13; sulla subordinazione delle missioni cattoliche all'autorità giuridica pontificia cfr. il decreto del 5.12.1640, in *Ivi*, 28; sui conflitti di territorialità tra gli ordini religiosi cfr. il decreto dell'11.01.1656, in *Ivi*, 36.

⁷² *Ivi*, 2.

⁷³ METZLER, «Storia della Sacra Congrega-

zione per l'Evangelizzazione dei Popoli», 108. Cfr. ID., *Mezzi e modi per l'evangelizzazione dei popoli secondo Francesco Ingoli*, Pontificia Università Urbaniana De Propaganda Fide, Roma 1969, 3-15; ID., «Il primo Segretario della Congregazione (1578-1649)», in INGOLI, *Relazione delle quattro parti del mondo*, 291-332; N. KOWALSKY, *Il testamento di mons. Ingoli, primo segretario della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide"*, Beckenried, Schöneck 1963; R. GRAY, «Ingoli Francesco», in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary*, 318-319; «Ingoli Francesco», in MONDIN, *Dizionario*, 249-250.

⁷⁴ TOSI, «La memoria perduta di Propaganda Fide», pp. XI-XII.

⁷⁵ «Istruzione generale per li Missionarij della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (1626)», in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 2, 676. Sul divieto per il clero di partecipare ad attività commerciali o finanziarie cfr. anche URBANO VIII, *Ex debito* (22.02.1633), in *Collectanea*, vol. 1, 19.

⁷⁶ «Discorso del Secretario Ingoli in materia dell'ordinar al sacerdotio gl'Indiani» (1.08.1628), in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 2, 678. Cfr. «Punti da consultare colli Generali delle Religioni intorno alli Missionarij, e Religiosi, che mandano a popular li convertiti in patribus Infedelium, ò nella Grecia soggetta à venetiani», in *Ivi*, 690-691.

⁷⁷ INGOLI, *Relazione delle Quattro parti del Mondo*, 17 (sezione inerente l'Europa).

⁷⁸ «Istruzione per Monsignor Nuntio in Spagna, e per Monsignore Colletore in Portogallo circa le congregazioni che dovranno fare per le cose della Religione nelle Indie Orientali et Occidentali» (21.06.1625), in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 1, 673-674.

⁷⁹ Sulla formazione culturale e linguistiche cfr. il decreto del 16.10.1623, in *Collectanea*, vol. 1, 5-6 assieme al decreto del 5.05.1774, in *Ivi*, 312. Sulla fondazione del Collegio Urbano come centro di formazione per i missionari cfr. la bolla di erezione URBANO VIII, *Immortalis Dei Filius* (1.08.1627), in *Bullarium*, vol. 1, 65-73; M. JEZERNICK, «Il Collegio Urbano», in *Memoria rerum*, vol. 1, t. 1, 465-482; G. ANTONAZZI, «La sede della Sacra Congregazione e del Collegio Urbano», in *Ivi*, 306-334. Sulla funzione dell'apostolato della stampa cfr. «Considerazioni intorno alle pressioni necessarie per mantenimento della stamperia della Sacra Congregazione de propaganda fide», in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 2, 693-694; W. HENKEL, «The Polyglot Printing-Office of the Congregation. The press apostolate as important means for communicating the faith», in *Memoria rerum*, vol. 1, t. 1, 335-350.

⁸⁰ Cfr. «Discorso del Secretario Ingoli in materia dell'ordinar al sacerdotio gl'Indiani», in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 2, 677-678; «Compendio della scrittura particolare del Padre Pietro Nieto, Agostiniano, circa l'ordinazione degli Indiani con altre ragioni cavati da altre relazioni» (1628), in *Ivi*, 678-679; «Punti sopra li quali la Sacra Congregazione De Propaganda

Fide desidera il parere del capitolo generale dei predicatori» (1629), in *Ivi*, 684-686; «Considerazioni intorno alli 15 punti», in *Ivi*, 686-689; decreto del 28.11.1630, in *Collectanea*, vol. 1, 15.

⁸¹ «Istruzione per Monsignor Nuntio in Spagna [...]», in *Memoria rerum*, vol. 3, t. 1, 673.

⁸² «Istruzione generale per li Missionarij della Sacra Congregazione de Propaganda Fide» (1626), in *Ivi*, 676-677.

⁸³ I contenuti dell'*Istruzione* saranno poi ripresi in tre documenti successivi di Propaganda Fide, la *De clero indigena* del 1845, la *Quae a praesulibus* del 1883 (per i vicari apostolici in Cina sulle qualità dei missionari e sul divieto di occuparsi di questioni temporali), la *Cum postremis* del 1893 (per i vescovi dell'India sull'ordinazione del clero indigeno). Cfr. *Collectanea*, vol. 1, 543; *Collectanea*, vol. 2, 188.192.288.

⁸⁴ MARCOCCHI, *Colonialismo*, 80-81. Cfr. «Ad Vicarios App. Societatis Mission. ad exteros», in *Collectanea*, vol. 1, 42-43.

⁸⁵ Probabile riferimento alla biografia redatta dal gesuita O. TORSSELLINI, *Vita Francisci Xaverii*, Roma 1596.

⁸⁶ Il riferimento è all'opera del missionario teatino A.M. VERRICELLI, *Quaestiones morales ut plurimum novae ac peregrinae, seu tractatus de apostolicis missionibus*, Venezia 1656.

⁸⁷ Tommaso Bozio (1548-1610), coetaneo di Ricci, era membro della Congregazione dell'oratorio fondato da Filippo Neri. L'opera più nota è il *De signis Ecclesiae Dei contra omnes haereses*, 2 voll., Roma 1591-1592.

⁸⁸ Il carmelitano Tommaso di Gesù (1568-1627), anch'egli coetaneo di Ricci, è noto per aver scritto, tra le altre opere, lo *Stimulus missionum* (1610) e il *Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda, schismaticorum, haereticorum, judaeorum, saracenorum, ceterorumque infidelium errores demonstrans, impiissimarum sectarum maxime orientalium ritus ad historiae fidem XII libris enarrans, errores ad veritatis lucem confutans* (1613).

⁸⁹ Cfr. INGOLI, *Relazione delle Quattro parti del Mondo*, 7-267.

⁹⁰ M. MENIN, «Chiesa e Cina: la missione tra identità religiosa e alterità culturale», in *Ad Gentes* 15(2011)1, 3.

⁹¹ Cfr. R. MARINACCIO, «La funzione soggettiva delle culture nel processo di receptio fidei e nella contestualizzazione ecclesiologica: aspetti teoretici e critici», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 23(2019)46, 317-341.

⁹² BOSCH, *La trasformazione della missione*, 620. Cfr. J. THAUREN, *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. Eine missionstheoretische Studie*, Aschendorff, Münster 1927, 25-46; A. SHORTER, *Theology of mission*, The Mercier Press, Cork 1977, 150.

⁹³ BOSCH, *La trasformazione della missione*, 322.



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

di Antonino Lo Nardo

52

Nota preliminare

Il 7 luglio 1682 morì a Pechino il missionario gesuita, siciliano di Mineo (CT), Ludovico Buglio¹, dopo 45 anni di permanenza in terra cinese².

Com'era usanza in queste circostanze, i confratelli con lui residenti, avendo in vita conosciuto le sue virtù e le sue capacità intellettuali, produssero alcuni scritti celebrativi. Infatti, i PP. Ferdinand Verbiest, Filippo Grimaldi e Thomas Pereira produssero una breve biografia di Ludovico Buglio (*Li hsien-shen hsing-shu*) pubblicata a Pechino "nel 21° anno del regno di K'ang-hsi"³.

In più, il P. Filippo Grimaldi inviò in Europa una breve relazione sulla vita e la morte del missionario siciliano⁴. La relazione restò seppellita nei archivi per più di duecento anni fino a quando il P. Pietro Tacchi Venturi (1861-1956), nel corso delle sue ricerche per la preparazione di un volume sulla storia della Compagnia di Gesù⁵, la scoprì e ne fece una trascrizione moderna⁶. Ritenne "cosa buona e giusta", per competenza territoriale, inviargli una copia al suo confratello storico della Provincia Sicula, il P. Antonio La Spina (1861-1932), il quale la pubblicò in un volume delle "Lettere edificanti"⁷.

L'originale conservato, invece, nell'Archivio Segreto vaticano fu -parzialmente- inserito in una serie di due articoli che un altro grande storico siciliano gesuita, il P. Mario Barbera (1877-1947)⁸, scrisse per "La Civiltà Cattolica"⁹.

Intendiamo, in questo numero della rivista riproporre questa interessante testimonianza su una delle tante "glorie" siciliane purtroppo poco conosciute. Non ci siamo - però - serviti della pubblicazione del 1907; abbiamo, infatti, ritenuto opportuno prendere a base della nostra trascrizione la copia manoscritta che il P. Tacchi venturi inviò, a suo tempo, al P. La Spina conservata nell'Archi-



1

vio storico della Provincia Sicula della Compagnia di Gesù a Casa Professa in Palermo¹⁰.

Le note apposte sulla relazione sono, ovviamente, nostre e delle stesse ci assumiamo tutta la responsabilità.

Il ritratto che segue fa parte del "Fammedi dei siciliani illustri" della Biblioteca Comunale di Palermo Leonardo Sciascia¹¹.

Riportiamo, qui di seguito, l'iscrizione apposta sotto l'effigie del missionario: P. Ludovicus Buglio Siculus Menensis

ex Equite Hyerosolimitano Societatis Iesu Professus, egregius Sinarum Missionarius per 45 annos; supra 80 voluminibus Sinice editis sapientiores sinenses ad Christi fidem perduxit, ipsamque primus in provinciam Suchuen invexit, catenis propterea vinctus, sagittis confossus, sed mirifici a Deo servatus, obiit in aula Pekim 7 Octob. 1682, aetatis 76, Sinarum Imperatoris iussu, funere regio decoratus.

Fig. 1 - P. Ludovico Buglio S.J.



BREVE RELATIONE¹²
DELLA VITA E MORTE DEL PADRE
LUDOVICO BUGLIO
MISSIONARIO DELLA CINA
SCRITTA DAL PADRE FILIPPO
GRIMALDI¹³ NELLA CORTE IMPERIALE
DI PEKIN ALLI 4 OTTOBRE¹⁴ 1682

Desideravo esser più diffuso e aspettare le notizie delle missioni per poter raguagliar più in particolare le sante operazioni di questo insigne missionario; ma perché si avvicina il tempo prefisso di scrivere a Macao in questo anno, dirò solamente le cose domestiche di dodici anni che in questa corte ho goduto della compagnia del padre Buglio.

Fu il padre Ludovico Buglio di natione Siciliana nativo di Palermo¹⁵, ove essendo in età di 17 anni, osservando la modestia esteriore delli novitii della Compagnia, s'invaghì con tanto affetto d'essa per imitar quelli novitii, che non si curò di lasciar le speranze, che li prometteva la sua nascita di poter valere fra gl'huomini del secolo, per esser servo di Dio nella compagnia sotto lo stendardo di S. Ignatio, dal quale conobbe che non solamente il voleva ricevere nella religione, ma che affrettava l'ingresso; perché sopravvenendoli in quel tempo una mortale infermità, facendo ricorso al santo Padre, subito si dichiarò per suo figlio effettuando l'entrata nella Compagnia¹⁶.

Ammesso che fu nel novitiato¹⁷, cominciò a dimostrare il desiderio che aveva d'imitar il santo Padre col zelo di agiutar il prossimo, et in particolare faceva continue istanza di poter assistere alli feriti della peste, che all'ora opprimeva quella città,¹⁸ di maniera che il Superiore per dar al novitio una bella occasione di doppio merito e parimenti alli connovitii un bon'esempio di carità e di ubedienza, il condusse seco fin'alla porta d'una casa apestata, mostrando che voleva contentarlo, onde avendo egli fatto con somma allegrezza offerta della sua vita in servizio di quell'apestati, il Superiore lo fece ritornare nel novitiato e fare la 2a offerta e sacrificio della volontà et obediencia.

Al fervor di spirito e bontà della vita si accoppiò la bontà dell'ingegno e per questa ragione vedendo i Superiori di quella provincia quanto bene potevano sperare da tale sogetto, l'hanno mandato a Roma per seghuitar il corso delli studii maggiori, onde così discepo-

lo come maestro che fu d'umanità e rettorica nella provincia romana corrispose ottimamente all'aspettatione consegnata dalli suoi superiori¹⁹.

§ 2

**Domanda le missioni
dell'Indie Orientali²⁰
il padre Ludovico e parte per Macao²¹.**

Già la fama delle virtù e talenti del padre Buglio acquistata in Roma il faceva desiderare nella sua provincia di Sicilia; ma il suo fervore e spirito lo spingeva ad andarsene più lontano, cioè alle missioni dell'Oriente, e facendo istanze efficacissime principalmente per quella del Giappone, ove all'ora si raccontavano più frequenti i martirii et crudeliva maggiormente la persecuzione contro i christiani, ottenne la sospirata licenza e rendendone a Dio le gratie di sì bramato favore, abandonò l'Italia e poi l'Europa et ai grandi travagli, che l'aspettavano nel termine della longa navigatione, pre[c]ede come preludio il continuato patire, poiché dal porto di Lisbona fin'al capo di Bona Speranza non ha goduto un solo giorno di riposo per caggione dello sconvolgimento delle viscere che li cagionava il mare. Cessato questo tormento li sono sopravvenute altre infermità e disagi, che l'hanno seguitato fin'all'India poi sin'a Macao non li mancò materia di patimenti, perciocchè mancando i venti alla nave, che il conduceva, sono mancati anche i viveri, principalmente quello dell'acqua, e fu tale l'arsura della sete che non potevano staccarsi da denti le labra, e per un intiero mese restò la natura come morta senza l'operationi d'homo vivo.

§ 3

Entrata del padre Buglio nella Cina

Gionto finalmente a Macao²² dispose la divina prudenza che trovasse aperta la porta della Cina per tanto tempo serrata e qualsivoglia straniero e totalmente serrate quelle del Giappone tanti anni aperte ai predicatori del vangelo. Non lasciò il padre Ludovico scappar dalle mani l'opportuna occasione, offerendosi subito ai superiori per entrar in quella nova conquista di anime, e il tempo ha mostrato ch'el Signore Dio voleva che il padre Buglio oprasce nella Cina ciò che prima desiderava oprar nel Giappone, come si vede nel molto che patì, come

oprò nelle missioni con i fatti e con la parola e con i scritti nello spatio di 45 anni²³, fece molto con la parola, predicando, esortando e catechizzando in tutti i tempi e a tutte l'hore, non si curando molte volte della propria refettione corporale; per non mancare col pascolo spirituale all'anime de' suoi prossimi. Fece molto con i scritti, come attestano le molte opere che compose assai dotte nel sogetto e polite nel stile e nell'eleganza cinese; intendendo benissimo di quanto pregio sono le lettere nella Cina e quanto soave e potente è il mezzo di sparger libri per insinuar la santa legge di Christo, dal principio del suo ingresso nella Cina non perdè punto d'approfittarsi nelle lettere, lingua e libri cinesi e a questo fine aveva tutte le pareti della sua stanza piene di caratteri cinesi. Ha Dio nostro Signore cooperato tanto con l'industria del padre Ludovico che li suoi superiori lo mandarono ad aprire una nuova missione in Sutkuen²⁴, la più ampia provincia della Cina, e con lo studio delle lettere cinesi e con la virtù ha illustrato la missione e la Compagnia, oprando tutto il giorno e componendo libri di notte, privandosi del necessario riposo.

Operò tanto finalmente col zelo della conversione che, non contento delle missioni che aprì e christianità che coltivò nella provincia di Fochien e di Siansi e dopo in Pekin, procurò il bene universale di tutte le christianità, oprando che fossero restituite le chiese de i padri missionarii che stavano carcerati per la fede nella provincia di Catam. Ne cessò mai di far'istanze continue per i tribunali a fin di ottenere la libertà alli detti padri carcerati, e l'ottenne per mezzo di molte sue fatighe; e così parimenti s'adopò per la restitutione dell'Astronomia Europea alli padri nostri, essendo loro stata levata per invidia [da] Yarquam Siem auttore dell'ultima persecuzione, perché sapeva di quanto valore fosse per introdurre e mantenere la fede cattolica in quell'impero; e per questo motivo il padre Buglio si adopò tanto per effettuare che il magistero dell'astronomia europea s'incaricasse al padre Ferdinando Verbiest, come di fatto li fu concessuta per decreto imperiale. Questo santo zelo rese il padre Ludovico sempre infatigabile in tutti i ministerii di bon pastore sin all'ultima vecchiezza, nella quale, benché fosse oppresso di varie infermità, non lasciò mai di sentire



a tutte le hore le confessioni de suoi penitenti, ne di trattare et accarezzare tutti per guadagnarli alla santa fede, prendendo quest'esempio dall'altri insigni missionari e particolarmente dal nostro crocifero dei missionari cinesi il padre Matteo Ricci, in procurar e conservare un reciproco amore singolarmente con i litterati, che sono li oracoli della Cina, e con i mandarini, che sono li idoli de i Cinesi e di tutti procurava di guadagnare l'affetto o con ottimi discorsi o con qualche libro divoto che loro offeriva e con questa piacevolezza si faceva tutto con tutti per tirarli tutti a Dio.

§ 4

Patimenti del P. Ludovico Buglio

Non sono mancate nella Cina l'occasioni di patire ch'el padre Buglio pretendeva trovare nel Giappone²⁵, poiché nella provincia di Sukuen lo ha il Signore Dio favorito di molti travagli e col saggio del martirio. Stà questa provincia lontana assai dal collegio di Macao²⁶, e però, non potendoli penetrare il soccorso, ch'ogni anno si suol mandare dal colegio sudetto a missionari, fu costretto a sopportare tutti i disaggi della vita humana per molto tempo, in quanto non giunse colà il padre Gabriele de Magaglianes²⁷. Doppo questi disaggi sopravvenne la persecuzione mossali dalli Bonzi sacerdoti dell'idoli invitati dall'invidia della santa legge, che tirava molti devoti loro, che si convertivano e alcuni di questi ch'erano riguardevoli e benefattori de loro pagodi e monasterii e perciò si sono sollevati contro i padri predicatori di tal legge, accusandoli per tutti i tribunali di delitto di ribellione con libelli infamatorii, e tanto fecero ch'el supremo mandarino promulgasse decreto che li padri fossero banditi da quella provincia, durando la persecuzione per lo spatio di tre mesi. Dispose la divina provvidenza che per mezzo de' nostri amici si sospendesse la sentenza e ch'el principal Bonzo fusse deposto dalla sua primaria.

Passata questa tribulatione, ne insorse un'altra più fastidiosa, e fu ch'un potentato ambizioso di regnare entrò in quella provincia per conquistarla a ferro e foco, come haveva fatto in altre parti²⁸, con che il padre Buglio è stato costretto a ritirarsi ai monti [per sfuggire] la crudeltà di quel barbaro furibondo. Stando così i padri ritirati e afflitti con quella sollevazione, hebbe quel potentato no-

titia delle virtù e lettere loro e che predicavano la santa legge del signore del cielo li fece ricercare subito e li accolse con molta benignità facendoli assegnar bona entrata et honorandoli col titolo di Maestri del regno, promettendo di fabricar molti tempii al Signore del cielo tanto che prendesse il possesso [di] tutto l'impero.

Considerando i padri le crudeltà e strage che fece in quella provincia e nell'altra per dove era passato col suo esercito, non giudicarono conveniente il seguitarlo come egli voleva, e perciò li diedero un memoriale per potersene andare altrove, promettendo tornare da lui stando le sue arme in pace. Hor qui mutò il regolo la sua benevolenza in sdegno contro i padri, e subito fece scorticare le persone più familiari dei padri come auttori di quel memoriale, e pregando i padri per la vita di quei innocenti, protestando che non havevano parte alcuna nel memoriale, non cacciarono altro frutto che esser caricati d'ingiurie e mandati al macello per esser anch'essi tagliati a pezzi. Ma si compiacque Dio d'inspirare nel cuore del figlio maggiore del regolo che intercedesse per li padri, e con l'intercessione del figlio si ammolli alquanto quel cuore di tigre e fece restar i padri per un mese con guardia di soldati ben custoditi, per non disgustare all'ora il figliolo; doppo il qual tempo fece venire i padri in sua presenza per prendere l'ultima vendetta. Ma ecco che la divina provvidenza dispose ch'egli, prima di dar la morte ai padri, vada ad incontrarla nella punta d'una frezza²⁹ da lui non aspettata ne creduta. Fu il caso che vennero all'improvviso alcuni reggimenti del Tartaro già acclamato imperatore nella regia imperiale di Pekin. Egli monta a cavallo per andare a vedere ciò che non poteva credere: con al primo apparir che fece li fu ficcata nel petto una frezza tartara che lo buttò in terra et ivi fu ammazzato quel regolo che s'intitolava Re di 8 generationi. Con questa inaspettata morte volle Dio conservar la vita dei padri e di molti altri innocenti, a' quali non perdonava la crudeltà di quel barbaro.

Liberati già da questi pericoli di morte i padri Buglio e Magaglianes, volendosene andare alla reggia di Pekin, ove si ritrovava il padre Adamo Schal, favorito dell'imperator tartaro, si sono incontrati in altri maggiori pericoli, perciocchè avvicinandosi verso il campo

de Tartari per poter sotto la loro protectione passar sicuri a quella corte et occuparsi quivi con maggior frutto che in quelle parti sì perturbate e desolate dalla violenza dell'armi, non intendendo i Tartari nel primo incontro la lingua cinese dei padri, ne sapendo chi fossero, tenendoli per spie del partito contrario, come tali furono saettati e lasciati come morti nella campagna. Restò il padre Buglio con due ferite mortali e con un pezzo di frezza si tenacemente ficcato nel corpo che non ha potuto mai il padre Magaglianes ne con mani ne con denti cavarlo fuori. Vedendosi in queste angustie, ancorché elli ferito gravemente in un braccio, s'ingegnò di trovare per quel deserto qualche cosa di poter cavare la frezza et ecco li comparisce avanti gl'occhi una tenaglia che pare fosse stata portata dall'angelo custode solamente per quella necessità, con che pieno d'allegrezza et meraviglia ringratiò la divina provvidenza e liberò il padre Buglio da quel fastidio³⁰. Fra tanto hebbe il regolo del Tartaro notizia del caso e sapendo chi fussero quei padri, venne lui in persona e fece loro grandi accoglienze, assistendo sempre alla cura, finché furono risanati. Poi li condusse seco, ma, non senza molti disaggi patiti per un anno intiero fra i tartari di quel esercito, giunsero i padri finalmente alla corte, ove la divina provvidenza operò che l'Imperatore padre di questo che ora regna donasse loro casa e sito per fondare seconda chiesa al Santo del cielo.

Doppo la morte dell'Imperatore è stato il padre Buglio carcerato per cagione della santa legge avvinto con nuove catene, usanza commune de Tartari, e sentenziato all'esilio fuori della Cina e a sopportar 40 bastonate³¹. Finalmente ordinò la divina provvidenza che i giudici rivocassero la sentenza costretti dall'orrendi terremoti, che sopravvennero, pensando che fusse castigo del cielo, per haver banditi i predicatori della santa fede; con che restò trionfante l'innocenza de padri e honorata la santa fede dall'imperatore presente e si nella corte come per tutto l'imperio riveriti i suoi predicatori³².

§ 5

Morte e funerale del padre Ludovico Buglio

Con questi effetti di singolar provvidenza non accorcì Iddio la vita, anzi



la prolungò al padre Buglio, acciò che li facesse più sacrificii di se medesimo li diede per tanto una morte lunga nella vita de' suoi ultimi anni, affinché, essendo bersaglio di continui dolori, il suo vivere fusse un perpetuo martirio. Onde hebbe campo di offerire a Dio atti quasi infiniti di sofferenza, conformità e rassegnatione alla divina volontà; e si conosceva bene quanto stava unito col divino volere, poichè nel medesimo tempo che i dolori lo cavano fuor di se, ritornava egli in se tanto che li parlavano cose di Dio e dell'anima sua; quale poi finalmente rese al creatore con gran suavità doppo si lungo martirio alli 7 8bre 1682 monito di tutti i sacramenti^{33 34}.

Ha voluto Dio che la morte del padre Buglio fusse instrumento della sua divina gloria, come fu la di lui vita, perciochè dispose l'animo di questo Imperatore à far straordinarie dimostrazioni di stima et affetto verso il medesimo padre, si avanti la sua morte come doppo, le quali sono riuscite in grandissimo bene della conversione et honore alla santa legge di Dio. Con ciò sia la Maestà Sua mandava spesse volte a visitar il padre Buglio e saper del stato della sua infermità; e molto più singolarmente manifestò questo suo affetto verso del padre nell'ultimo giorno della sua vita; poichè sapendo che stava prossimo a partirsene per l'eterna, spedì subito due espresso con una lettera commune a tutti li padri che qui siamo, nella quale significava il dolore che sentiva della morte del padre Buglio e diceva così:

Lettera³⁵ dell'Imp.^{re} «Padre Ferdinando Verbiest e compagni. Hora mi hanno fatto sapere che il padre Ludovico Buglio al presente si trova in gran pericolo della vita per cagion della longa malattia e considerando io in quanto egli dal tempo dell'Imperatore mio padre si sia impiegato nel suo e mio servitio, essendo stato homo di grand'esperienza e che ha operato molte cose in molti anni con gran sincerità e molto versato ne i libri e componimenti cinesi, e sopra tutto perché voi siete homini di là dal mare e sete venuti qua passando tanti mari, e il padre Ludovico si trova moribondo in questa città fuori della sua patria, senza parenti che lo possino aiutare; *in verità la ragione vuole ch'io vi aiuti con le spese del funerale*³⁶, e perciò vi mando a donare duecento Foè (cioè duecento scudi d'oro) e dieci pezze di seta, come un segno della memoria che conservo

dell'affetto de miei vassalli venuti da paesi tanto lontani: E di proprio ho fatto questa lettera.» Fin qui la lettera, la quale comandò l'imperatore fusse letta al padre Buglio per cui causa la mandava, acciochè li servisse come attestazione di quanto l'amava. Così fece con il padre [che] nel miglior modo che poté rese le dovute gratie a Sua Maestà.

Di poi siamo andati tutti a palazzo per passare i nostri dovuti offitii con Sua Maestà et all'ora l'Imperatore dimostrò con parole più espressive l'affet-



2



3

Fig. 2 - Ingresso del Cimitero di Zhalan

Fig. 3 - Stele funerarie del Cimitero di Zhalan

Fig. 4 - Antica foto della stele funeraria di Ludovico Buglio



4

to che teneva verso del padre, e quanto li rincresceva la sua perdita. Passate poche hore mandò un gentil'huomo a farci nove condoglianze e sapere quali cerimonie dalli Cinesi potevano farsi al padre defunto, e li fu data conveniente risposta. Destinò subito uno dei maggiori di palazzo con quattro gentil'huomini riguardevoli, acciò havessero cura di honorare il cadavere di quelle ce-

rimonie che si costumano alli regoli e personaggi supremi dell'impero.

Finirono le cerimonie con pianti e clamori a istanza di Tartari stando tutti in piedi avanti al corpo defonto e per ultimo compimento l'Imperatore mandò a darmi a bere il suo vino³⁷ tartaro come sol fare in simili funtioni di personaggi maggiori.

Con quest'esempio dell'Imperatore

verso il padre Ludovico Buglio si eccitano anche i regoli e altri personaggi della Corte a far le medesime dimostrazioni di cerimonie con gran concorso e gara di modo che in breve tempo restò la grande sala circondata di molti componimenti fatti e mandati da persone molto principali scritti in seta bianca sigillati con li loro sigilli, in lode del padre Buglio e della santa legge che egli aveva predicato.

Restò il luogo dove stava depositato il corpo con i parimenti fin' al giorno del seppellirlo, nel quale l'Imperatore fece maggiori dimostrazioni di honore al padre Buglio, le quali volevo io scrivere in particolare, ma perché mi avisano ch'el corriere sta di partenza per Macao, dirolle solamente in generale; in quello che tocca al funerale in tutti i modi ha voluto l'Imperatore che si facesse secondo il suo affetto, e non conforme alla modestia del nostro istituto. Venti soldati furono mandati dall'Imperatore a far largo per le strade fin al luogo del sepolcro, e altre tanti dietro a questi portavano le patenti de i mandarini di diversi tribunali, che comandavano sotto pena di gravi castighi al popolo affollato che facesse luogo al passare della pompa funerale. Nel principio della comitiva camminava un stendardo sollevato in aria, in cui era scritto con grossi caratteri il nome del Padre³⁸ con molte lodi e honore che l'Imperatore li faceva e la copia della lettera scritta dall'Imperatore in lode del defonto in seta di raso giallo, del quale solamente usa Sua Maestà. Seguitava poi l'immagine del Padre³⁹ con due caratteri assai grandi soprascritti, che significavano esser mandata a far questo decreto imperiale in memoria della grande estimazione del defonto. Nel luogo più onorevole era posta la santa Croce, l'immagine di San Michele e Nostra Signora con molti incensieri e profumi con diversi cori di vari istromenti musici. Seguitavano poi i cristiani più di 500 vestiti di scorocchio⁴⁰, e finalmente i gentil'huomini senza numero, a' quali precedevano quei della corte inviati dall'Imperatore a questo fine.

Gionta finalmente tutta questa comitiva nel luogo datoci dall'Imperatore passato per la sepoltura de i padri, con molta modestia de christiani e pari riverenza de gentili si fece il funerale con tutta la solennità possibile di cerimonie sacre di nostra parte e dei christiani, delle quali ne furono dichiarati i misteri in un libro con gran frutto. Poi seguirono

le cerimonie civili, costumate da gentili a farsi à gran personaggi.

Non mi dà luogo il tempo angusto di raguagliar più cose: finisco pregando i lettori che ci aiutino a ringratiar Dio nostro Signore, il quale ha voluto che tanto il padre Magaglianes portoghese, a cui questo Imperatore fece i medesimi honori nella sua morte⁴¹, quanto al padre Buglio italiano, del quale hora abbiamo parlato, i quali essendo vivi, sono stati condotti per le strade di questa città a corte carichi di catene et opprobrii per causa della santa legge, hora, essendo morti, fussero per il contrario carichi di honori e trionfi con tanto credito della medesima legge e de' suoi predicatori, che fu il motivo di raccontarli.

Libri composti e stampati in lingua cinese dal padre Buglio

De Deo et attributis divinis, 6 vol.
De ratione et statu primi hominis,
4 vol.⁴²
De SS.^{ma} Trinitate, 3 vol.
De Incarnatione, 6 vol.
De Angelis, 5 vol.
De Anima, 6 vol.
De rerum principio
De materialium creatione
Sanctæ Legis Compendium
Apologia contra adversarios Sanctæ Legis
Missale Romanum
Rituale Romanum
Casuum summa ex Toletio
Christianæ fidei alterum compendium
Vera religionis cryteria
Officium defunctorum
Parvus liber præcum
De moribus et statu Europæorum, libellus oblati Imperatori
Vita, mors et exequiæ patris Gabrielis de Magalhães in aula defuncti
De Leone, libellus ex occasione leonis a lusitano legato oblatus Imperatori
De Falcone, liber item oblati Imperatori
Breviarum Romanum paratum ad prælium.

Ad Maiorem Dei Gloriam

Nota sul Cimitero Zhalan⁴³

Il cimitero nel quale sono sepolti Matteo Ricci e altri missionari stranieri arrivati in Cina nel corso delle dina-

stie Ming e Qing si trova all'interno del campus del Collegio Amministrativo di Pechino (*Beijing Administrative College*). Alla morte di Ricci, nel 1610, l'imperatore Ming Wanli concesse un lotto di terreno, noto come *Tenggong zhalan*, come luogo per la sepoltura. Successivamente, questo luogo divenne noto come Cimitero Zhalan (v. Foto 2) per missionari stranieri nella capitale imperiale.

Nel corso della Rivolta dei Boxer (1900) il cimitero fu pesantemente danneggiato; alcuni danni furono riparati negli anni successivi. Nel corso degli anni '60, il cimitero fu - di nuovo - saccheggiato. Nel 1979, le tombe di M. Ricci, A. Schall e F. Verbiest furono oggetto di importanti restauri. Cinque anni dopo, furono eseguiti ulteriori riparazioni ed erette nel cimitero sessantatre le stele funerarie recuperate (v. Foto 3).

Quelle che si riferiscono a missionari italiani riguardano i gesuiti: M. Ricci (1552-1610), G. Antonini (1701-1739), G. Rho (1592-1638), G. G. Costa (1679-1747), L. Buglio (1696-1682) (v. Foto 4), G. Castiglione (1688-1766); e gli alti missionari: C. Cavalli O.F.M. (1744-1791), F. G. Della Torre (1741-1785), Angelo da Borgo San Siro O.F.M. (1671-1723).

Nel 2006 il cimitero fu designato come "fondamentale reliquia culturale" sotto la protezione dello Stato.

NOTE

¹ In molte fonti di lingua francese viene indicato come Louis Buglio.

² Non riteniamo opportuno, in questa sede, riproporre neanche una ridotta biografia del missionario. Rimandiamo a pubblicazioni più specialistiche; si veda (per tutte): *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XV (1972), *ad vocem* (a cura di G. Bertuccioli).

³ L'originale si trova in A.R.S.I., *Jap-Sin II*, 165.1.

⁴ Si conoscono almeno tre copie di questa relazione, tutte - probabilmente - coeve conservate in: A.R.S.I., *Fondo Gesuitico*, 722/4; A.S.V. (Archivio Segreto Vaticano), *Miscellanei dei Gesuiti*, arm. VIII, 58, ff. 16r-21v.; Archivio di Stato - Roma, *Gesuiti*, *Miscell. Pacco 5*.

⁵ Il volume è il seguente: P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio di fonti inedite*, Volume primo, Roma-Milano 1910.

⁶ La trascrizione moderna del P. Tacchi Venturi è fatta, come lui stesso ci informa, sulla copia dell'Archivio di Sato di Roma.

⁷ *Lettere edificanti della Provincia Sicula*, Palermo 1907, pp. 104-111.

⁸ Il P. Barbera era originario di Mineo e, perciò, concittadino di Buglio.

⁹ Cfr. M. Barbera, *Il P. Ludovico Buglio missionario in Cina nel secolo XVII*, in «La Civiltà Cattolica», 78 (1927), vol. I, pp. 301-310, 504-513; Id., *Onoranze della Corte Imperiale di Pechino in morte di un missionario, nel sec. XVII*, ivi, vol. II, pp. 332-330.

¹⁰ Ringraziamo, qui, l'Archivista P. Pasquale Calà S.J. che ci ha messo a disposizione questo importante documento.

¹¹ Si ringrazia la dott.ssa Eliana Calandra, Direttrice della Biblioteca, per aver concessione alla Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta l'uso gratuito dell'immagine.

¹² *Abbiamo mantenuto, volutamente, l'articolazione del titolo così come indicata nel manoscritto dal P. La Spina.*

¹³ P. Filippo M. Grimaldi (1639-1712). Su di lui cfr. (per tutti): L. Pfister S.J., *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, tome I, Chang-Hai 1932, pp. 372-376.

¹⁴ La data 4 ottobre è un errore del copista poiché P. Buglio morì a Pechino il 7 ottobre 1682.

¹⁵ Qui o P. Grimaldi o P. La Spina incorrono in un errore. Ludovico Buglio nacque, infatti, nel gennaio 1606 a Mineo (CT) da nobili genitori: Don Mario barone del Buglio, Bifara e Favarotta e da Donna Antonia Gravina Isfar e Corilles, dei Marchesi di Francofonte. Non si conosce il giorno esatto; si sa, però, che fu battezzato il 26 gennaio nella Chiesa parrocchiale di Santa Maria Maggiore. Per questo alcune fonti indicano come data di nascita - appunto - il 26 gennaio. La famiglia Buglio risale all'epoca dei normanni e il rappresentante più illustre è sicuramente Giovanni Antonio, grande diplomatico che rese diversi servigi alla Santa Sede sotto Clemente VII.

¹⁶ Questo passaggio è poco chiaro e manca di riscontri documentali. In nessuna biografia, oggi disponibile, si legge di una "mortale infermità" del giovane Ludovico. Si sa, per certo, che il 18 maggio 1612 - cioè all'età di sei anni - fu ammesso tra i Cavalieri di Malta. Considerata l'età si deve considerare più che altro come un desiderio dei genitori. Infatti, la vera appartenenza all'Ordine Gerosolimitano avrebbe potuto costituire un impedimento per l'ammissione alla Compagnia di Gesù.

¹⁷ Ludovico entrò nel Noviziato di Palermo il 28 novembre 1622. Anche in questo caso le fonti non sono univoche: alcune indicano - come data di ingresso nel Noviziato - il 29 gennaio 1622; altre il 20 novembre dello stesso anno.

¹⁸ Nel 1622 cominciò a diffondersi a Palermo la peste per la cessazione della quale bisognerà attendere l'invenzione delle ossa di Santa Rosalia sul Monte Pellegrino nel 1624.

¹⁹ Alla fine del 1626 Ludovico fu mandato a Roma dove studiò filosofia; fu maestro di retorica nei collegi di Ancona e Fermo (1630-

1631). Tornò a Roma nel 1632 per il corso di teologia al Collegio Romano, dove fu ordinato sacerdote nel 1634.

²⁰ Il 16 maggio 1626 da Palermo Ludovico scrisse al P. Generale della Compagnia Muzio Vitelleschi chiedendo di essere inviato in missione alle "Indie" (ARSI, *Fondo Gesuitico 737*, f. 380). Buglio rinnovò una seconda volta il suo desiderio, questa volta chiedeva - però - di voler andare "al Giappone" (ARSI, *Fondo Gesuitico 732*, f. 114; lettera s.d. e s.l.).

²¹ Ludovico si imbarcò a Lisbona il 13 aprile 1635 assieme ad altri Padri tra cui i siciliani Francesco Brancati, Girolamo Gravina e Giuseppe Chiara e il napoletano Marcello Mastrilli destinato ad essere martirizzato in Giappone.

²² A fine agosto 1636 e si dedicò allo studio della lingua.

²³ Buglio è "accreditato" di aver scritto più di 80 opere, prevalentemente in cinese e a quest'ultima deve la sua fama di scrittore.

²⁴ Nel 1640 P. Buglio, primo missionario europeo fu inviato a fondare una missione nella provincia del Sichuan.

²⁵ Ricordiamo che nella seconda lettera al P. Generale, Buglio chiedeva di essere inviato in missione in Giappone.

²⁶ La distanza fra Macao e la provincia di Sichuan è di circa 1.500 km.

²⁷ Nel 1642 Buglio cadde ammalato e, perciò, gli fu mandato in aiuto il suo confratello portoghese Gabriel de Magalhães (1609-1677). I due restarono sempre assieme fino alla morte del portoghese (6 maggio 1677).

²⁸ Riferimento all'invasione della regione da parte delle truppe di Zhang Xianzhong (1605-1647).

²⁹ Sta per "freccia".

³⁰ L'episodio qui riferito dal P. Grimaldi avvenne nel gennaio 1647.

³¹ Ciò a seguito del famoso processo (1664-1665) che si svolse a Pechino contro i missionari cattolici in Cina per le accuse mosse dal letterato cinese Yang Kuang-hsien.

³² L'apparizione di una cometa, seguita da un terremoto, il 16 aprile 1665, oltre ad un vasto incendio furono considerati come segni di collera del cielo e dell'innocenza dei Padri.

³³ Liberato dall'esilio di Canton nel 1671, P. Buglio si trasferì a Pechino da dove non si mosse più impegnandosi nella redazione di opere in cinese sia a carattere religioso sia a carattere filosofico. Nello stesso tempo dipingeva e impartiva lezioni di pittura. Morì - appunto - il 7 ottobre 1682 e fu sepolto nel cimitero di Zhalan a Pechino, non lontano dalla tomba di Matteo Ricci.

³⁴ La stele funeraria posta sulla sua tomba portava la seguente iscrizione: «D. O. M. P. Ludovicus Buglio, Natione Sicula, patria Panorm., e Soc. Jesu, votorum 4 professus, Sinica Missione exorata, annos VI et XL eidem impendit (mancano due parole) *ubique laborum turbinumve fortuna, in annis namque proceda in Sutchuen, simul ac Christi nomen eo primo invexit, ejus*

*ingressum excepit. Captivitate subinde, fame, nuditate, carceribus, vinculis, vulneribus, vitae discrimine eidem usquequaque obluctantibus, in tam difficili stadio, sibi nunquam dissimilis, et cursum impigrum tenuit, et qua inierat alacritate, eadem et consummavit, Pekini die VII mensis octobris, anno salutis 1682, ætatis 7 6, Societatis 60, de re christiana, et lingua et calamo editisque in lucem libris, optime meritis» (cfr. Pfister, *op. cit.*, p. 239). Qui, erroneamente, il P. Buglio viene indicato come di origine palermitana.*

³⁵ Più che di una lettera si tratta di un "editto imperiale" emesso dall'Imperatore K'ang-hsi «il settimo giorno del nono mese nel ventesimo anno del suo regno» (originale in A.R.S.I. - *Jap-Sin II*, 165-2).

³⁶ Questa frase sembra, apparentemente, essere stata aggiunta dal P. Grimaldi in quanto non è presente nel testo cinese, (cfr. A. Chan S.J., *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome*, London and New York 2002, p. 452).

³⁷ Nell'originale dovrebbe essere *Cià* (thé) e non vino come riportato dal P. Tacchi Venturi che per primo trascrisse il manoscritto.

³⁸ Il nome cinese del P. Buglio era Li Lei-ssu (ne aveva - nel tempo - assunto un altro: Tsai-k'o).

³⁹ Il P. Barbera avanza l'ipotesi che «il ritratto del P. Buglio, qui riportato (che si trova a Mineo; n.d.r.), sia una copia del ritratto, eseguito allora per ordine dell'Imperatore Kang-sci, e portato di poi nel corteo; copia fatta probabilmente a richiesta del Collegio e della città di Mineo, per memoria di così illustre concittadino, e conservata nel medesimo Collegio, collocata in fine nell'aula consiliare comunale, dove ora si trova» (cfr. M. Barbera, *Onoranze della Corte Imperiale di Pechino in morte di un missionario, nel sec. XVII*, in «La Civiltà Cattolica», 78 (1927), vol. II, pp. 329-330). Altro ritratto del P. Buglio si trova nel famedio dei siciliani illustri della Biblioteca Comunale di Palermo. I due ritratti riportano, con qualche lieve differenza, la stessa iscrizione (cfr. ritratto e iscrizione alla fine della nostra "Nota preliminare").

⁴⁰ O corruccio che, anticamente, stava per lutto.

⁴¹ Buglio raccontò la vita, le virtù, la morte e le esequie del P. Magalhães in una relazione inviata a Roma (*Vita mors et exsequiæ P. Gabr. de Magalhães*). La stessa si trova - tradotta in francese - in *Nouvelle relation de la Chine ... par le R. P. Gabriel de Magaillans ...*, Paris 1688, pp. 371-385. L'originale dell'editto imperiale emesso dall'imperatore K'ang-hsi per la morte del P. Gabriel de Magalhães sta in ARSI - *Jap-Sin II*, 165.4.

⁴² Di questo trattato non si trova traccia né nel SOMMERVOGEL né nel PFISTER.

⁴³ Per il contenuto e le foto di questa nota siamo debitori nei confronti del Presidente della Fondazione Intorcetta Cultura aperta, Giuseppe Portogallo, che ringraziamo.



Le biblioteche in Cina

di Carlo Pastena

58

Sulla storia delle biblioteche in Occidente esiste un'ampia e vasta letteratura. Poche notizie invece sulle biblioteche del Vicino Oriente antico (Pedersén 1998; Mander 2005, 59-89; Veenhof 1986; König 2013, 23-56), o sulla biblioteca di Assurbanipal (VII secolo a.C.), o su quelle dell'Egitto faraonico (Ghalioungui 1973; Pernigotti 2005, 19; Allen 2014, 657) per citarne alcune. Particolare rilievo è sempre dato alla biblioteca di Alessandria (Schubert 1993), fondata da Tolomeo II Filadelfo, ritenuta la più grande biblioteca del mondo antico nel III secolo a.C., e all'origine delle biblioteche in Europa. Quasi completamente escluse le biblioteche cinesi o indiane, tranne qualche raro studio in lingue occidentali, che pur hanno una lunga e complessa storia. Senza nessuna pretesa di completezza, ma solo per un'introduzione all'argomento, ritengo utile fornire di seguito una breve cenno sulle biblioteche cinesi.

Preliminarmente va osservato che la particolarità della cultura cinese è l'amore di questo popolo per le lettere, che hanno portato molto presto alla nascita di biblioteche. Fino al XVIII secolo d.C. le biblioteche cinesi erano di tre tipi: imperiale, private e religiose (buddhiste e taoiste) (Drège 1991); non vi era un equivalente delle biblioteche pubbliche come in Europa all'inizio dell'era moderna.

La biblioteca imperiale

Così come in Occidente e nel Vicino Oriente antico, le prime biblioteche nascono all'interno dei templi. La prima notizia di una biblioteca in Cina risale al periodo degli Autunni e Inverni (722-481 a.C.). Non si sa molto su queste istituzioni tranne che conservava-

no i documenti ufficiali. Erano quindi un archivio/biblioteca, come avveniva nell'antica Mesopotamia fin dal tempo dei Sumeri.

Compito della biblioteca reale era non solo di raccogliere e conservare le opere e i documenti relativi alla storia del regno e delle dinastie precedenti, ma anche di conservare la totalità del sapere e della memoria collettiva. Come scriveva alcuni secoli dopo Niu Hong (545-610): «Non è ammissibile che delle opere si trovino nelle case private e non figurino nella biblioteca imperiale» (Drège 1991, 17). Ciascun imperatore fondatore di una dinastia si appropriava così dei tesori che costituivano la biblioteca dei sovrani precedenti e faceva ricerche attraverso tutto il regno dei libri perduti o semplicemente mancanti nel catalogo della biblioteca imperiale.

Come anche in Occidente, le biblioteche cinesi sono state oggetto di periodiche distruzioni. Una delle prime si ebbe con il primo imperatore cinese Qin (221-206 a.C.), il quale fece incendiare tutte le biblioteche nel 215 a.C. nel vano tentativo di riscrivere la storia, legittimando il suo potere, perché le biblioteche rappresentavano la memoria di un paese e la loro distruzione portava alla cancellazione del passato. Lasciò intatta solo la biblioteca imperiale la quale come conseguenza fu distrutta durante la ribellione nel 206 a.C. quando il palazzo fu dato alle fiamme. Ma è con la dinastia degli Han occidentali (206 a.C.-9 d.C.) che ha inizio la storia moderna delle biblioteche in Cina, come testimoniato dal catalogo redatto da Liu Xiang (79-8 a.C.) e continuato da suo figlio Liu Xin (morto nel 23 d.C.) (Drège 1991, 19). Si deve a loro il primo schema di ordinamento dei libri di una biblioteca, basato sulla classificazione del sapere e la teoria delle corrispondenze (Drège 1991, 95-102). Un

ulteriore sviluppo si ebbe nel 159 d.C. quando la biblioteca cominciò ad assumere una propria funzione specifica, con la creazione della figura del bibliotecario distinta da quella del segretario di corte. Nel III secolo d.C. la biblioteca e l'archivio furono separati con la creazione di un direttore, un vice, degli assistenti, ecc. Alla dinastia degli Han occidentali (206 a.C. - 9 d.C.) si deve la costruzione di molte biblioteche, le più famose delle quali furono Shiqu, Tianlu e Qilin, tutte nella parte nord del palazzo Weiyang, il principale imperiale complesso della dinastia Han, il quale in seguito fu completamente distrutto dalle fiamme. Oggi possediamo solo parziali descrizioni della loro forma fisica, ma sappiamo che all'interno vi era un centro di legatoria e uno per la copia dei testi. Le collezioni della biblioteca erano spesso chiamate con il nome della sala di collocazione come avviene anche oggi nelle biblioteche europee. Poiché una grande biblioteca imperiale simbolizzava la prosperità di un'era e il ruolo dell'imperatore come il protettore dell'ortodossia, il suo possesso conferiva legittimità alla dinastia. Nonostante frequenti distruzioni causate dai ripetuti eventi bellici, a differenza dell'Europa medievale, le biblioteche imperiali furono sempre ricostituite e arricchite da numerose opere che contenevano non solo la storia della Cina, ma anche tutto il sapere allora conosciuto in quella parte del mondo.

Nel 1214 dopo mesi di assedio della capitale da parte dei Mongoli, l'imperatore fuggì in una nuova capitale nel sud del paese, Nanjing (oggi Kaifeng) portando con sé le collezioni imperiali, inclusi i libri e gli archivi. Non vi è nessuna notizia di quanto è stato perso e quanto risparmiato nel saccheggio che è seguito alla caduta della città da parte delle forze Mongole nel 1233. Molto



differente la situazione nel 1276 quando la capitale Song del sud fu conquistata dal comandante in capo Quibilai e dal suo consigliere Bayan, i quali diedero istruzioni a Dong Wenbing e agli altri di entrare nella città e chiudere tutti i tesori, gli strumenti musicali, tutti i libri, le mappe e gli atti d'archivio. In quella occasione Dong avrebbe esclamato: «Un regno può essere distrutto, ma la sua storia non può essere persa. I Song hanno avuto 16 governanti e hanno regnato per più di 300 ani. [...] sarebbe meglio con-

capitale Yingtian (Nanjing) attraverso il Gran Canale. Qui vi rimasero per 50 anni prima che una selezione, che ha costituito il nucleo principale della nuova biblioteca imperiale, fosse riportata indietro quando l'imperatore Yongle stabilì la sua capitale a Beijing; i volumi rimasti a Nanjing furono distrutti da un incendio nel 1449.

Uno dei maggiori spostamenti delle collezioni imperiali avvenne tra il 1930 e il 1940 quando furono accuratamente selezionati dei libri e inviati a Shan-

dalla Biblioteca nazionale di Beijing nella biblioteca americana per essere protette durante la guerra.

Una delle più vaste e importanti raccolte bibliografiche della biblioteca imperiale è lo *Yongle Dadian*, impressa nel 1421 quando la corte si spostò a Beijing di cui ci è pervenuta solo una parte di una copia tarda (Wilkinson 2018, 1083). Un certo numero di copie esiste ancora del *Siku Quanshu* (*La biblioteca completa dei quattro tesori*) voluta dagli imperatori della dinastia Qing nel tardo



1

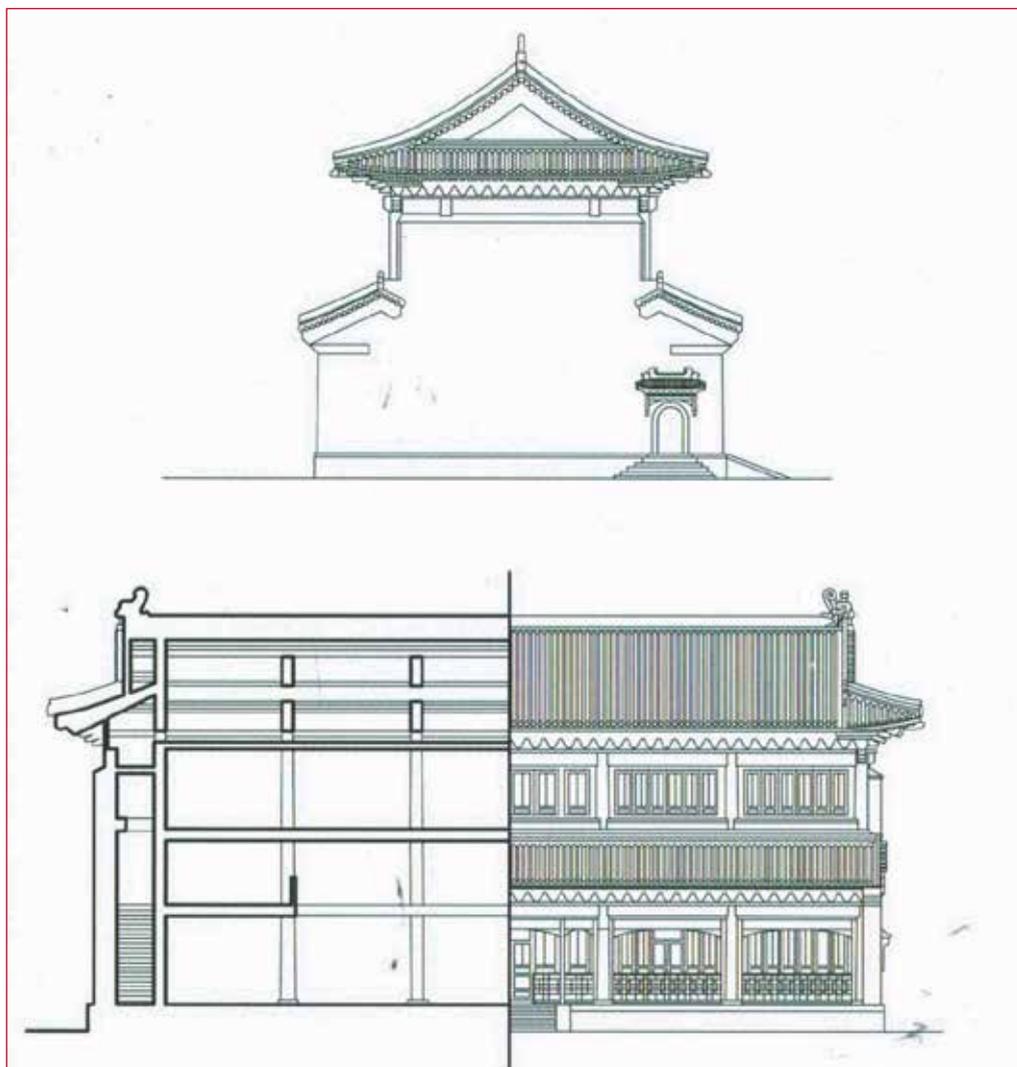
servare questi atti per conoscere le loro cerimonie. In questo modo oltre 5.000 ce [volumi] della storia dei Song e dei diari di corte sono stati restituiti agli archivi». Da Lin'an il contenuto degli archivi fu trasferito su una nave fino alla costa della nuova capitale degli Yuan, Daidu (Beijing) (Wilkinson 2018, 1051). Poco più di 100 anni dopo quando il generale Zhu Yuanzhang e il suo conterraneo Xu Da (1132-1385) presero Daidu nel 1368, gli fu ordinato di inviare i libri della biblioteca imperiale nella nuova

capitale (1368-1369), per un breve periodo a Nanjing e infine nel luglio 1377 nella bassa valle dello Yangzi per essere custoditi. Fino al 1947 furono conservati in templi e santuari nella provincia di Sichuan. Nel 1948-1949, 1.538 casse di libri rari e documenti furono spediti a Taipei con i pezzi più pregiati del museo. Nel 1965 la *Library of Congress* inviò alla *National Central Library* di Taiwan 150 edizioni del periodo dei Song, insieme a 2.750 altre rare edizioni le quali erano state depositate nel 1941

Fig. 1 - Wenjin Lou, Beijing

no destinati all'imperatore e furono custoditi nella Città Proibita, nell'Antico Palazzo d'Estate, a Shenyang e nella biblioteca Wenjin a Chengde. Tre copie supplementari per il pubblico furono depositate nelle biblioteche di Hangzhou, Zhenjiang, e Yangzhou. Tutti e sette i luoghi di custodia avevano ricevuto anche le copie della precedente enciclopedia imperiale *Gǔjīn Túshū Jíchéng* (1725). Le copie conservate in Zhenjiang e Yangzhou furono distrutte durante la rivolta di Taiping (1851-

Fig. 2 - Padiglione Wenyuan, Città proibita, Pechino. Cina XVIII secolo



2

XVIII secolo la quale è stata ristampata in facsimile. Nell'opera *Siku Quanshu* si cercò di riunire tutte i testi classici di storia, filosofia e letteratura, collazionando circa 11.000 opere provenienti da tutto l'impero da 361 studiosi. Sette copie di tutti i testi autorizzati furono scritte da 3.800 scribi e rilegate in 36.381 volumi (oltre 800 milioni di caratteri cinesi). Il progetto durò nove anni e fu completato nel 1782. Una copia completa fu depositata in ognuna delle sette biblioteche specificamente costruite per questo scopo. Quattro esemplari furo-

1864), mentre nel 1860, durante la Seconda Guerra dell'Oppio (1856-1860), la spedizione anglo-francese danneggiò la copia conservata presso l'Antico Palazzo d'Estate (Campbell e Pryce 2013, 95-97; Wilkinson 2018, 1051-1052).

Le biblioteche dei templi buddhisti e taoisti

Il secondo tipo di biblioteca è quello buddhista, nato all'interno dei monasteri, con modalità simili alle bibliote-

che monastiche europee durante l'alto Medioevo. Purtroppo le fonti relative a queste istituzioni non permettono di conoscere con esattezza la loro organizzazione. È importante notare che nel Buddhismo una persona deve memorizzare, recitare, copiare e stampare i sacri testi, così che otterrà meriti. Non sorprende quindi vedere che i monaci buddhisti e i fedeli erano alla ricerca di modi per produrre una grande quantità di testi eventualmente da incidere sul legno in modo da ottenere delle xilografie. E non sorprende il grande sforzo di tradurre e commentare la dottrina buddhista e preservarla in enormi scritture canoniche come il *Tripitaka*¹, inciso e copiato per distribuirlo nei maggiori templi buddhisti.

Sappiamo da alcuni cataloghi che ci sono pervenuti, che i libri conservati nelle biblioteche dei templi provenivano da doni o erano copiati dai monaci, su un modello che può avvicinarsi a quello degli *scriptoria* monastici europei e che i libri conservati erano classificati secondo un particolare schema (Drège 1991, 177-186). Un ruolo particolare era svolto dallo *stūpa* (Bentor 1995), sorta di monumento buddhista, originario del subcontinente indiano, la cui funzione principale era quella di conservare reliquie, spesso utilizzato per conservarvi immagini sacre e libri. Un esempio ben conosciuto è quello di Xuanzang, che nel 652 domandò all'imperatore di far costruire uno *stūpa* vicino il monastero Hongfu per depositarvi i libri e le immagini che erano stati portati dall'India e dall'Asia centrale, al fine di proteggerli dai danni del tempo, senza dubbio più che per motivi magico-religiosi (Drège 1991, 202; Marshall 1983, 119-128; Wilkinson 2018, 1052).

Le biblioteche dei templi sono chiamate *cangjing ge* o *cangjing lou*. I *sūtra*² erano posti usualmente nel secondo piano preferibilmente sul tetto della biblioteca. Durante la dinastia Tang (618-907) la più vasta collezione era quella del tempio di Luoyang, attivo anche come centro di traduzioni. Alla fine dell'epoca Tang, molti studiosi trovarono nelle sale delle biblioteche la pace necessaria per lo studio. Durante la dinastia Song (960-1279), il *Tripitaka* fu stampato con finanziamenti di alcuni privati, e distribuito nei principali templi. Durante le dinastie Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911), i templi as-



solsero alla funzione di centri di stampa xilografica del *Tripitaka*. In un caso alla fine dell'epoca Ming, il *Tripitaka Jaixing* fu pubblicato e stampato in un tempio e rilegato e distribuito in un altro tempio della stessa provincia.

Un cenno meritano anche le biblioteche taoiste. Durante la dinastia degli Han (206 a.C.-220 d.C.) il taoismo non era ancora una realtà emergente, ma una delle correnti filosofiche. È solo a partire dalla dinastia Jin (265-420) che le opere taoiste si accrebbero rapidamente costituendo dei fondi specifici. La lista di opere contenute nel *Baopuzi neipian* di Ge Hong ne è la testimonianza. Ge Hong in effetti fornisce una lista di duecento titoli di libri sacri del taoismo e una cinquantina d'opere collegate ai talismani (Drège 1991, 251). Il primo catalogo organizzato di opere taoiste dove si citano le diverse fonti è quello di Lu Xiujing (406-477). Nel 437 Lu Xiujing aveva scritto la prefazione a una lista di opere, *Lingbao jingmu xu*, il cui testo è conservato nel *Yunji qiqian*, ma è soprattutto l'autore di un catalogo di opere taoiste completato nel 471, chiamato *Sandong jingshu mulu*. L'insieme delle opere descritte doveva essere composto, secondo Zhenluan (VI secolo) e Minggai (VII secolo), da 1228 *juan* (rotoli) divisi in (Drège 1991, 252):

- libri sacri e scritti sul taoismo;
- ricette medicinali;
- talismani e tavole.

Le biblioteche private

Sulle antiche biblioteche private conosciamo molto poco (Drège 1991, 145-171). I proprietari, fossero ricchi o di origine umile, erano accomunati da un'ardente voglia di leggere. L'esortazione alla lettura e allo studio rappresenta una costante dell'educazione confuciana. Scrive Yan Zhitui (531-591): «La ragione per la quale si legge e si studia è essenzialmente quella di aprire la propria mente e illuminare la visione delle cose al fine del beneficio dei propri atti. Lo studio è come una piantagione di alberi. In primavera godiamo dei fiori, in autunno si raccolgono i frutti. I discorsi e le prove sono i fiori della primavera, la cultura e gli atti profittevoli, sono come i frutti dell'autunno» (Drège 1991, 155-156). Le biblioteche private potevano essere costituite da poche centinaia o da

migliaia di rotoli, come nel caso della biblioteca di Zhang Hua (232-300) alla cui morte i rotoli furono trasportati in trenta vetture o come quella di Juqu Mengsum, che possedeva migliaia di rotoli ma aveva appena di che mangiare. L'acquisizione di manoscritti per le biblioteche private poteva avvenire acquistando sul mercato o effettuando la copia di opere prestate. Le biblioteche private, ancora poco numerose sotto gli Han 206 a.C. - 220 d.C., aumentarono a partire dal V secolo d.C. e divennero in alcuni casi molto consistenti, come durante la dinastia Tang (618-907); ognuna era costituita da dozzine di migliaia di rotoli, come a esempio la biblioteca di Li Bi (722-789) che possedeva trentamila rotoli. Drège (1991, 172-173) fornisce un inventario di alcune biblioteche private fino al X secolo, con la consistenza dei loro fondi, che vanno dai 1.000 rotoli della biblioteca di Li Jingxi, morto nel 568, a quella di Xiao Yi-Yuandi (508-554) ricca di 80.000 rotoli.

I bibliofili cinesi generalmente non si limitavano a collezionare libri ma li leggevano, li collazionavano, li restauravano e li correggevano personalmente, come nel caso di Kong Xiuyuan (469-532), il quale possedeva anch'egli settemila rotoli che correggeva e restaurava personalmente, o anche Kong Xiuyuan (469-532), il quale possedeva settemila rotoli (Drège 1991, 161). Fino al X secolo le biblioteche private erano costituite esclusivamente da opere manoscritte, ma l'apparizione del libro a stampa (xilografato) a partire dal IX secolo e la trasformazione della fisionomia del libro cinese, che sostituì il rotolo prima con il *libro a farfalla* e poi con il *libro a creste*, trasformarono le biblioteche e i bibliofili cinesi, portando alla nascita di nuove biblioteche, così che durante la dinastia Song (960-1279), furono censite oltre 100 biblioteche private. Si assistette così a un fenomeno simile a quello europeo, dove la nascita e la diffusione del libro a stampa nel XV secolo, portò ad una diffusione della cultura e alla nascita di numerose biblioteche (Wilkinson 2018, 1053).

OPERE CITATE

Allen, P. James. 2015. *A Companion of Ancient Egypt*. Edited by Alan B. Loyd. Malden,

Ma: Wiley Blackwell

Bentor, Yael. 1995. "On the Origins of the Tibetan Practice of Depositing Relics and Dhāraṇīs in the Stūpas and Images". *Journal of the American Oriental Society*. 115, 248-161.

Campbell, James W.P. e Will Pryce. 2013. *The Library. A World History*. London: Thames & Hudson; trad.it.:Torino: Einaudi, 2014.

Drège, Jean-Pierre. 1991. *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits (jusqu'au X^e siècle)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Ghalioungui, Paul. 1973. *The House of Life. Per Ankh. Magic and Medical Science in Ancient Egypt*. Amsterdam: B.M. Israel.

König, Jason. 2013. *Ancient Libraries*. Edited by Jason. König, Katerina Oikonomopoulou and Greg Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Mander, Pietro. 2005. *L'origine del cuneiforme. 1. Caratteristiche, lingue e tradizioni. 2. Archivi e biblioteche pre-sargoniche*. Roma: Aracne.

Marshall, D.N. 1983. *History of Libraries, Ancient and Medieval*. New Delhi: Oxford & IBH Publishing.

Pedersén, Olof. 1998. *Archives and Libraries in the Ancient Near East, 1500-300 B.C.* Bethesda, Maryland: CDL Press Wilkinson, Endymion. 2018. *Chinese History. A New Manual. Fifth Edition*. Harvard: Harvard University.

Pernigotti, Sergio. 2005. *Scuola e cultura nell'Egitto del Nuovo Regno*. Brescia: Paideia.

Schubert, S.B. 1993. "The oriental origin of the Alexandrian Library". *Libri*, 43:142-172

Veenhof, Klass R., edited by. 1986. *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30^e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8- July 1983*. Edited by Klaas R. Veenhof. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Institute Instambul, 1986

NOTE

¹ Il Tripitaka (= tre canestri) racchiude i tre canoni buddhisti: Canone *pāli*, canone cinese e canone tibetano.

² Termine sanscrito con cui nella letteratura e nella cultura dell'India antica, sono chiamati degli aforismi brevissimi (generalmente di due o tre parole) di carattere religioso e rituale, grammaticale e letterario, filosofico e scientifico che descrivono in versi succinti, e talvolta criptici, la metafisica, la cosmogonia, la condizione umana, come ottenere una vita beata e come purificare il proprio karma per reincarnarsi in un'esistenza migliore.



Gli scritti cinesi di Giulio Aleni

(Prima parte)

di Huizhong Lu*

62

La persecuzione contro i missionari scatenatasi a Nanchino nel 1615, costringe anche Giulio Aleni a ritirarsi a Hangzhou dove, sotto la protezione di Yang Tingyun, si va formando la più vasta residenza dei gesuiti in Cina, mentre vengono chiuse quelle di Pechino e Nanchino.

Sotto l'attenta guida di Yang, Aleni può approfondire la sua conoscenza della lingua cinese mediante lo studio dei classici.

Padrone della lingua, il più profondo conoscitore della lingua cinese tra i gesuiti della seconda generazione succedutasi a quella di Matteo Ricci, Aleni inizia la sua vasta produzione di testi in lingua cinese, ventiquattro opere a lui certamente riconosciute, più almeno sei a lui attribuite.

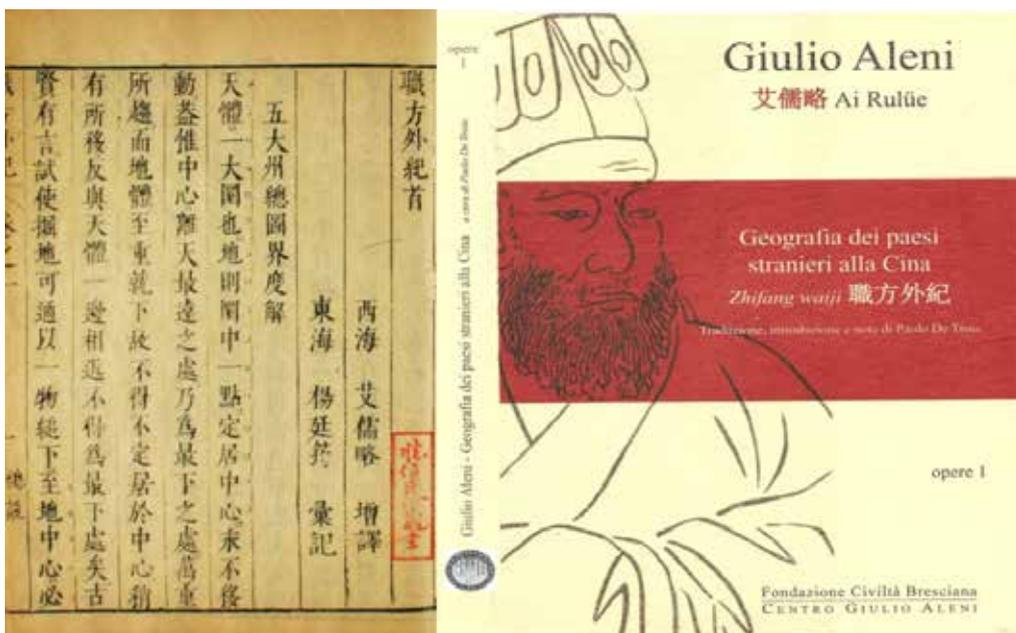
Aleni, pur avendo avuto l'incarico di Vice-Provinciale per la Cina Meridionale, non si cura molto di inviare in Europa relazioni sulla attività dei gesuiti in Cina o traduzioni delle opere cinesi, ma scrive esclusivamente in cinese per i cinesi.

Seguendo la linea iniziata dai suoi predecessori, si preoccupa di presentarsi come conoscitore delle scienze occidentali prima di parlare di filosofia e di religione. Le sue prime pubblicazioni infatti sono a carattere scientifico-divulgativo.

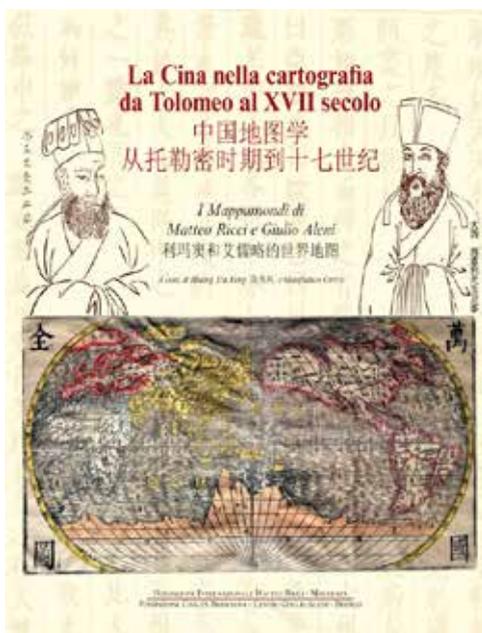
Le opere a carattere scientifico

1623-Zhí fāng wài jì 職方外紀- Geografia dei paesi non tributari (Hangzhou, 5 juan).

Lo Zhifang (geografo imperiale) era l'ufficio che si occupava dei paesi tributari della Cina, quindi "al di fuori dello Zhifang" sta a indicare i paesi stranieri alla Cina. Il testo geografico-etnologico



1



2

corredato di mappe, descrive il mondo allora conosciuto, compresa l'America ancora sconosciuta ai cinesi, sul modello degli atlanti rinascimentali di Ortelio e Mercatore. Importante anche dal punto di vista lessicale per i numerosi neologismi, fu usato da generazioni di



2b

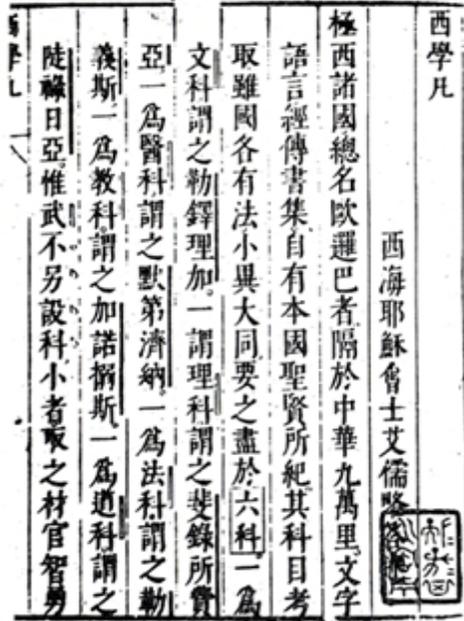
studiosi e viaggiatori cinesi fino al XIX secolo. La versione in italiano è stata pubblicata dal Centro Giulio Aleni nel 2009, a cura del prof. Paolo De Troia. (Fig.1)

1623-Wànguó quán tú 萬國全圖 -

Mapa dei diecimila paesi (Hangzhou).

Planisfero mondiale estratto dal Zhi-fang waiji, stampato e diffuso separatamente in numerose edizioni, anche acquerellate. Se ne sono conservate 4 bellissime copie: Biblioteca Ambrosiana, Cimeli; Biblioteca Braidense, AB. XV. 34; Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Orientale 151a e Barberini Orientale 151b.

Il Centro Giulio Aleni ha pubblicato nel 2011 uno studio completo di que-



3

ste mappe e di tutti i toponimi, con un confronto con quelli di Matteo Ricci. (Fig. 2)

Una riedizione della copia conservata presso la Biblioteca Vaticana, è stata pubblicata a cura dell'Università degli Studi di Brescia nel 2018. (Fig. 2b)

1623-Xixué fán 西學凡 - Generalità sulle Scienze occidentali (Hangzhou, 1 juan).

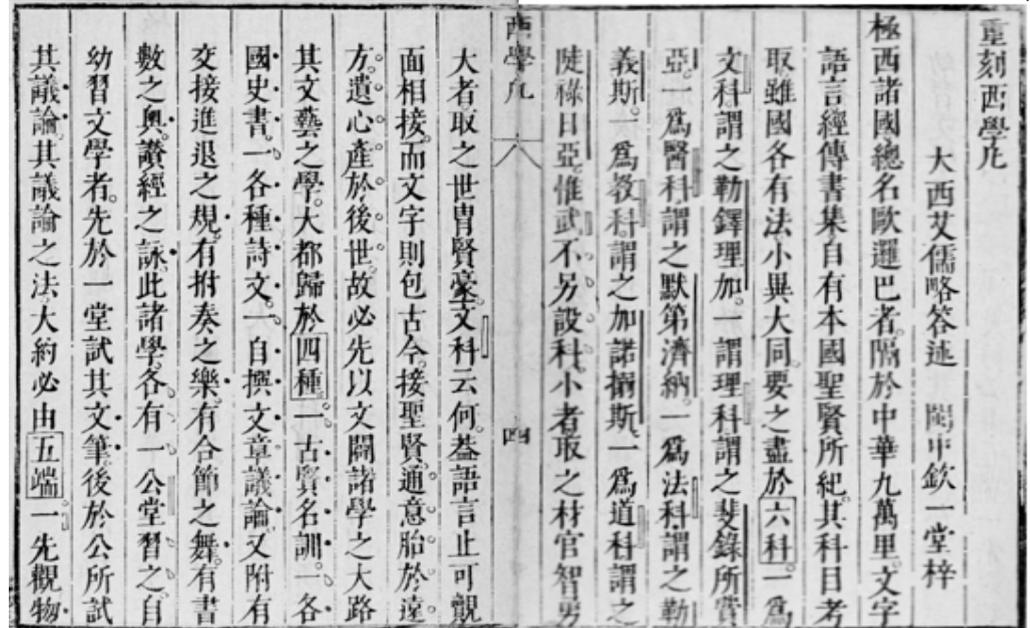
Scritto per spiegare ai cinesi il corso degli studi in occidente, indirettamente per dare una idea del contenuto dei libri che i gesuiti avevano portato in Cina. È diviso in sei sezioni: **Lettere o Retorica, Filosofia, Medicina, Diritto Civile, Diritto Canonico, Teologia.**

Rappresenta quindi una introduzione alla conoscenza degli studi occidentali, ricco di numerosi neologismi per descrivere gli argomenti di studio che non trovavano corrispondenza in quelli cinesi. Aleni crea il nuovo termine per indicare l'Università, istituzione sconosciuta in Cina, chiamandola 大學

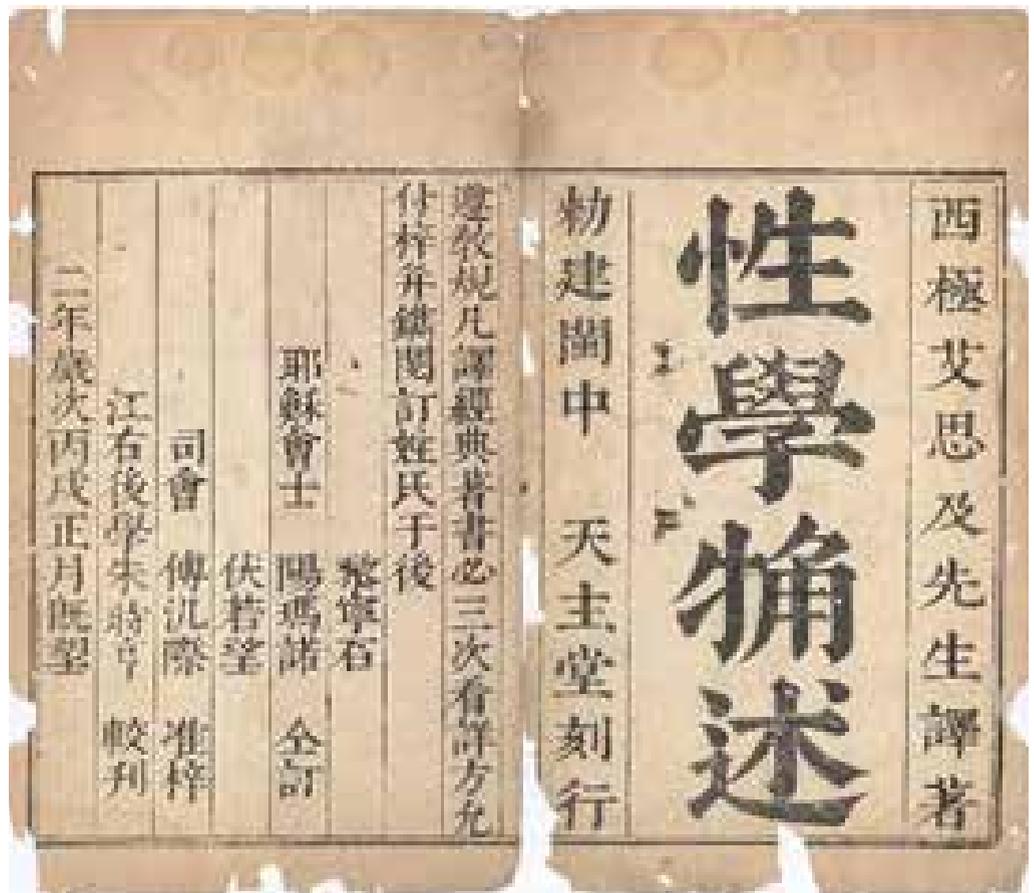
Dàxué. (Fig. 3)

1624- Xingxué cūshù 性学物述 - Compendio di psicologia (scritto a Hangzhou nel 1624, stampato a Fuzhou nel 1646, 8 juan).

Descrive i concetti di corpo e anima in prospettiva filosofico-naturalistica. È una versione cinese del *De Anima* di Aristotele, ma Aleni lo ha arricchito con una grande quantità di informazioni sulla medicina in Europa. L'influenza di questo libro per l'introduzione delle co-



3b



4

Fig. 1 - Geografia dei paesi non tributari -Una pagina della copia della Waseda Library, Tokio

Fig. 2 - Mapa dei diecila paesi. In copertina la copia Braidense

Fig. 2b - Mapa dei diecila paesi. Copia Vaticana, riprodotta dalla Università di Brescia

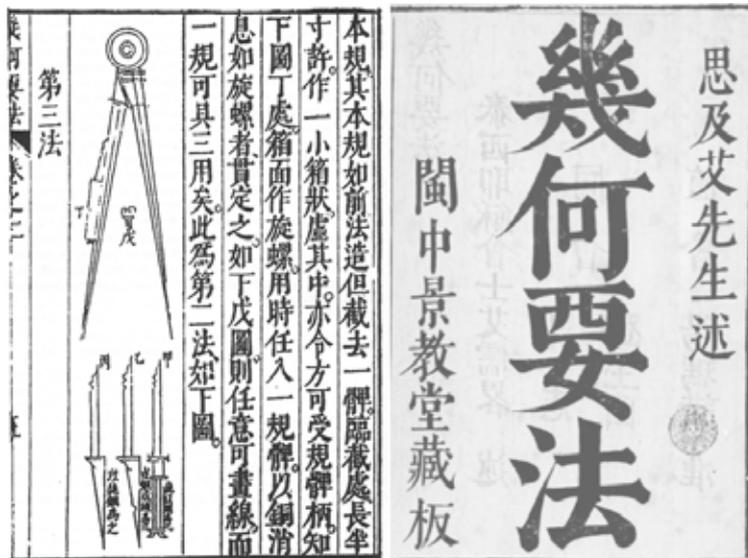
Fig. 3 - Generalità degli studi occidentali - copia ARSI Jap.Sin II.23

Fig. 3b - Generalità degli studi occidentali - BNF chinois 3379

Fig. 4 - Compendio di psicologia. Copia National Library Australia

noscenze mediche occidentali nella medicina cinese è **stato rilevante**, assai più che le versioni in cinese dei libri di anatomia. La descrizione del rapporto tra il corpo e la mente (la tradizione cinese riteneva che il cuore fosse la sede dei sentimenti), è stato fondamentale nella storia della psicologia in Cina. (Fig. 4)

1624-Jīhé yāofǎ 幾何要法 - Principi di Geometria (scritto a Hangzhou nel 1624, stampato a Fuzhou nel 1631, 4 juan).



5

Matteo Ricci e Xu Guangqi avevano tradotto e pubblicato a Pechino nel 1607 il *Jihe yuanben* che conteneva i primi sei libri degli *Elementi di Euclide*. Era un ramo di studi particolarmente ostico per gli studiosi cinesi, anche perché tutti gli studi di matematica dei secoli precedenti, quando la Cina era all'avanguardia (basti ricordare che già nel 1303 il matematico Zhu Shijie aveva dimostrato come risolvere un sistema di equazioni usando un metodo che sarebbe stato formalizzato in Europa solamente dopo tre secoli: il triangolo di Pascal), erano stati dimenticati per dedicarsi agli studi dei classici confuciani, indispensabili per accedere agli esami imperiali.

Venne chiesto ad Aleni di spiegare in modo più semplice le costruzioni geometriche enunciate nel *Jihe yuanben*. In collaborazione con Qu Shigu, Aleni scrisse allora il *Jihe yaofa*, una introduzione pratica al testo di Matteo Ricci. (Fig. 5)

1628-Wàn wù zhēn yuán 萬物真原 - La vera origine di tutte le cose (Han-

gzhou, 1 juan).

Scritto in forma di dialogo con i letterati cinesi, questo libro affronta il tema della creazione. La dottrina cristiana della “creatio ex nihilo” era un concetto estraneo alle cosmologie cinesi e la spiegazione presentava non poche difficoltà. Aleni impiega molti termini confuciani e neo-confuciani per esprimere il concetto di Dio creatore; oltre ai termini ormai classici quali Signore del Cielo (Tianzhu 天主), Signore dall'Alto (Shangdi 上帝), Aleni adotta



6

Grande Padre e Madre (Dafumu 大父母); Grande Signore (Dazhu 大主); Signore Grande e Supremo (Dazhuzaì 大主宰).

Aleni ribadisce la convinzione ricciana che la rivelazione naturale era già presente nel confucianesimo originale.

Lo stesso titolo all'opera, *La Vera Origine di Tutte le Cose* (Wanwu Zhenyuan 萬物真原), è uno dei nomi di Dio creatore. Quest'ultima frase si trova anche oggi scritta nella facciata o nel presbiterio di molte chiese in Cina. (Fig. 6)

1637-Xīfāng dāwèn 西方答問 - Domande e risposte sull'Occidente (Fujian, 2 juan).

Come Giulio Aleni stesso scrive nella breve introduzione, questo libro è stato scritto per rispondere alle domande dei numerosi amici cinesi che erano desiderosi di conoscere il mondo occidentale. Vengono affrontati i più svariati argomenti: dalla geografia ai mezzi di trasporto; dai cibi agli abbigliamento; dalle scuole alle professioni; dalle leggi alle forme di governo. Parti-

colarmnte interessanti le pagine sulla legislazione e sui tribunali, con il diritto degli imputati di difendersi in un dibattito svolto pubblicamente.

Il libro ebbe due edizioni, la prima nel 1637 a Jinjiang nel Fujian e la seconda nel 1642 a Hangzhou. In entrambe le edizioni l'indice contiene tre capitoli con una annotazione “Questi tre capitoli sono ancora da stampare”, come se l'opera fosse considerata incompleta. (Fig. 7)

Le biografie

1627-Yáng Qíyuán xiānshēng shìjì 杨淇园先生事迹 - Biografia di Yang Tingyun (Fuzhou, 1 juan).

Yang Tingyun (1557-1627) è noto come uno dei “tre pilastri del cattolicesimo in Cina” insieme a Xu Guangqi e Li Zhizao. Poco dopo la sua morte, Giulio Aleni e Ding Zhilin ne scrivono la biografia, indicandolo con il suo pseudonimo Yang Qiyuan, delineandone la figura di studioso, letterato, cultore degli studi matematici e confuciani “sempre si circondava di libri e mappe e sempre teneva libri tra le mani”.

La descrizione del percorso di Yang Tingyun dal buddismo, al confucianesimo, al cristianesimo offre l'opportunità di avere informazioni su molte personalità dell'epoca, con le quali Yang entra in relazione, colmando un vuoto delle fonti ufficiali tra gli anni 1609-1622 e 1625-1627. Una nuova biografia di questo grande letterato cinese è stata curata da N. Standaert: *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought*, E.J. Brill, 1988). (Fig. 8)



1630-Dàxī xītài Lì xiānshēng xíngjī
大西西泰利先生行蹟 - **Vita di Matteo Ricci** (Fuzhou, 1 juan).

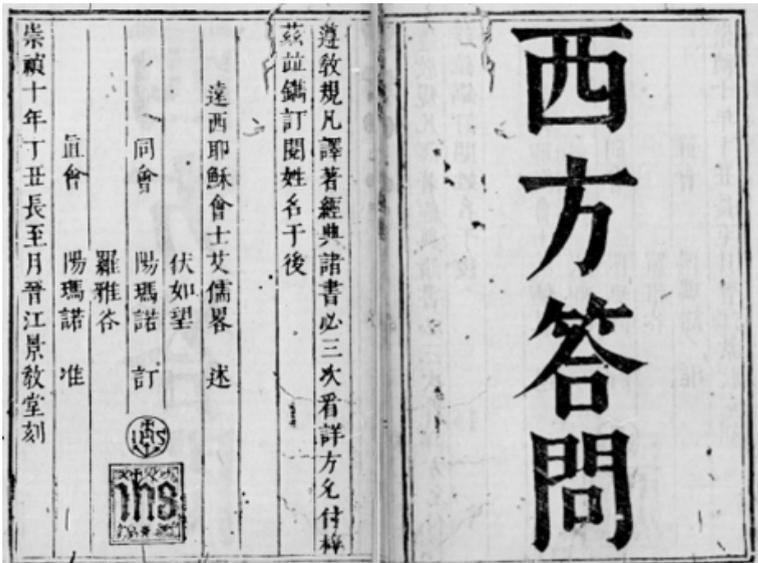
A venti anni dalla morte del fondatore della missione cattolica in Cina, Giulio Aleni ne scrive la prima biografia in lingua cinese, raccogliendo le testimonianze di quanti l'avevano conosciuto. Giulio Aleni e Matteo Ricci non si sono mai incontrati, le date delle loro vite sembrano rincorrersi in uno strano gioco: Ricci entra in Cina nel 1582, anno di nascita di Aleni; Ricci muore

missionario. Tra i vari missionari che si sono succeduti a Ricci, nessuno ne ha raccolto l'eredità tanto felicemente quanto Giulio Aleni.” (Fig. 9)

1630-Zhāng Mígéěr yījī 張彌格爾遺蹟- **Biografia di Michele Zhang** (Fuzhou, 1 juan).

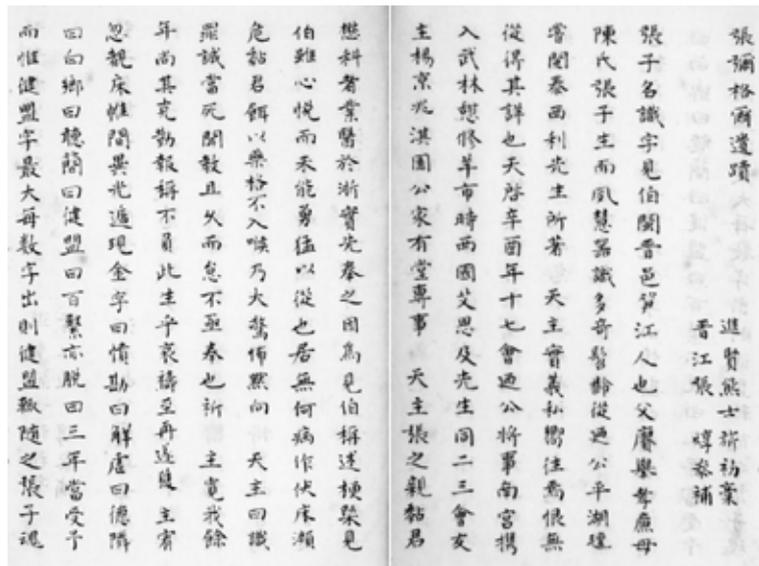
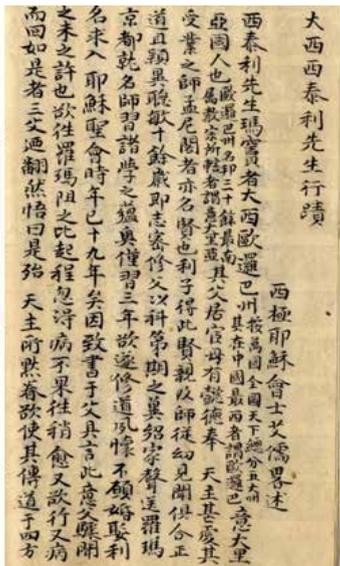
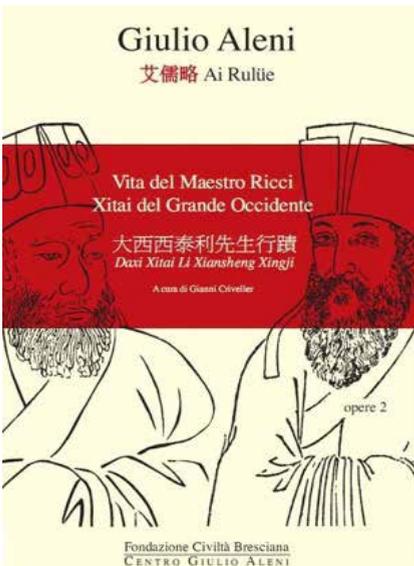
Zhang Shi era il terzo figlio di Zhang Geng, leader della comunità cattolica del Fujian; quando aveva sedici anni, mentre era gravemente ammalato, ebbe in visione degli aforismi, scritti come

Michele morì il 5 agosto 1622, all'età di 18 anni, esattamente due anni dopo aver ricevuto la visione. In uno stato pre-comatoso, nel giorno della sua morte ebbe una seconda visione che raccontò agli astanti in un suo breve risveglio: aveva visto San Matteo apostolo e Matteo Ricci intercedere per lui presso Dio. Giulio Aleni ha inserito una breve descrizione della vita di Michele Zhang anche in uno dei suoi dialoghi del *Kouduo Richao*. (Fig. 10)



7

8



9

10

nel 1610 quando Aleni tenta per la prima volta di entrare in Cina. Come scrive Gianni Criveller nella sua introduzione alla versione italiana di questa biografia, pubblicata dal Centro Giulio Aleni nel 2010: “Forse nessuno, come Aleni, si avvicina a Matteo Ricci per personalità, formazione, spiritualità, genialità, ecletticità, erudizione, zelo, numero di opere scritte, stile e metodo

caratteri d'oro sulle cortine del suo letto, che egli interpretò come una premonizione della sua morte. Un anno dopo, nell'agosto 1621, Giulio Aleni era in visita a Quanzhou e Zhang Shi gli raccontò di questa visione, esprimendo i suoi dubbi: era stato un sogno, un'illusione, un segno dell'amore di Dio per lui? Il 29 settembre Aleni lo battezzò con il nome di Michele.

Fig. 5 - Principi di geometria, BNF chinois 4869
Fig. 6 - Vera origine di tutte le cose, National Library Australia
Fig. 7 - Domande e risposte sull'occidente - BNF Chinois 1816
Fig. 8 - Biografia di Yang Tingyun- BNF chinois 1097
Fig. 9 - Vita di Matteo Ricci. ARSI, Jap-Sin III.23
Fig. 10 - Biografia di Michele Zhang. BNF chinois 1016

Eredità e innovazione nello studio della grammatica cinese da parte dei primi gesuiti in Cina

di Li Zhen (traduttore Armando Alessandro Tutrici)

66

1. La tradizione dello studio del cinese da parte dei gesuiti in Cina

Nell'era della comprensione reciproca tra Cina ed Europa durante le dinastie Ming e Qing, anche la lingua cinese e le lingue occidentali entrarono in contatto influenzandosi vicendevolmente. Alla fine della dinastia Ming, i missionari, rappresentati dai gesuiti, attraversarono l'oceano verso l'Asia orientale, inaugurando così la storia degli occidentali che formalmente studiavano il cinese e facevano ricerche su di esso. Al fine di completare la missione di proselitismo, i missionari cercavano prioritariamente di imparare la lingua cinese e di comprendere la cultura cinese. Per comodità di studio, i missionari, inizialmente, provarono a usare le lettere della propria lingua per la fonetica, l'ortografia e la traslitterazione dei caratteri cinesi e allo stesso tempo utilizzarono i concetti, le categorie e le regole della grammatica latina per descrivere e sintetizzare le regole grammaticali del cinese, redigendo così un *framework* grammaticale per il cinese: questo rappresentò un incontro positivo tra le lingue europee e la lingua cinese, lingue che si influenzarono reciprocamente.

I gesuiti ebbero un ruolo centrale nelle ricerche sul cinese. Di fronte alla pronuncia, al lessico e alla sintassi sconosciute, i gesuiti misero in pratica la loro saggezza, non solo inventando e migliorando uno schema d'uso delle lettere romane per la fonetica cinese, ma contribuendo anche a redigere una serie di dizionari cinese-inglese, di grammatiche cinesi, manuali sul lessico, materiali di apprendimento del cinese, e via dicendo. In questi primi documenti sullo studio del cinese, i dizionari e i manuali sul lessico sono al primo posto, seguiti dalle grammatiche e dai materiali di apprendimento.

L'operato pionieristico della prima generazione di gesuiti in Cina, come Ruggieri (1543-1607), Matteo Ricci (1552-1610), Lazare Cattaneo (1560-1640) e Diego de Pantoja (1571-1618), e altri ancora, è indimenticabile: il loro contributo principale è stato quello di compilare il primo dizionario di comparazione della lingua cinese con le lingue europee, e di creare il primo sistema di trascrizione fonetica della lingua cinese. Ruggieri, Matteo Ricci e altri hanno notato sin da subito che il cinese era diverso da qualsiasi altro tipo di lingua conosciuta in passato dagli occidentali dell'epoca. Nei diari, nelle relazioni e nei documenti che ci hanno lasciato, hanno riscontrato parecchie peculiarità del cinese, come la struttura della sillaba, il sistema tonale, gli omofoni, le differenze tra la lingua letteraria e quella volgare, le differenze tra la lingua comune e i dialetti, e via dicendo. Notarono, inoltre, che la maggior parte delle grammatiche partivano dall'uso della lingua e dallo stile linguistico: grammatiche abbastanza approssimative, molto distanti rispetto alla formazione completa che può offrire una descrizione grammaticale specializzata.

Sulla base dei predecessori, i gesuiti Nicolas Trigault (1577-1628) e Martino Martini (1614-1661) continuarono a promuovere lo studio del cinese, con un' enfasi eccezionale sia sulla pronuncia che sulla grammatica. Trigault inaugurò lo studio della fonologia da parte dei gesuiti, migliorando il sistema fonetico di Ruggieri e di Ricci; usò sistematicamente l'alfabeto latino per i caratteri cinesi e fu coautore del "*Xiru Ermuzi*" con lo studioso cinese Wang Zheng; analizzò i suoni naturali della lingua cinese partendo dalla linguistica ordinaria e dalla fonetica comparata, gettando le basi per la creazione di sistemi di trascrizione della lingua cinese

negli ultimi trecento anni.

Martino Martini, di ritorno in Europa, dal 1652 al 1654, compilò un manuale di grammatica cinese che, per la prima volta, utilizzava le strutture del latino per spiegare e analizzare la lingua cinese: la "*Grammatica Cinese*". Seppur ancora rudimentale, questo manuale si rivelò una prima finestra grammaticale e logica per gli studi della lingua cinese.

Tra gli esponenti della terza e della quarta generazione dei gesuiti in Cina, furono quelli di nazionalità francese a soffermarsi maggiormente sullo studio della lingua cinese: Joseph Dé Prémare (1666-1736), Claude de Visdelou (1673-1737), Antoine Gaubil (1689-1759), Pierre-Martial Cibot (1727-1780), Joseph-Marie Amiot (1718-1793), e altri gesuiti, tutti in possesso di una profonda conoscenza della lingua cinese.

Dal punto di vista della specializzazione nella lingua cinese, Joseph Dé Prémare è stato sicuramente il migliore tra loro. Il suo capolavoro rappresentativo sulle ricerche sulla lingua cinese, il *Notitia Linguae Sinicae*, è stato il primo libro di grammatica al mondo a distinguere chiaramente la lingua volgare e la lingua classica. Oltre alle conoscenze grammaticali, il libro parla anche di scrittura, di fonologia, dello stile, dei proverbi, delle etichette, dei classici in cinese, e di altro ancora. Nel libro, per la prima volta, vengono utilizzati esempi in cinese usando proprio i caratteri cinesi (più di dodicimila caratteri); questo libro può essere considerato un capolavoro degli studi sul cinese a opera dei primi gesuiti in Cina.

Gli studi sulla storia degli studi umanistici, la scoperta di testi, i chiarimenti e le comparazioni sono estremamente importanti. Dalla *Grammatica Cinese* di Martino Martini al *Notitia Linguae Sinicae* di Dé Prémare, dalla struttura di base all'inizio del sistema, le due gram-



matiche cinesi presentate al mondo dai gesuiti nella loro fase iniziale in Cina hanno svolto un ruolo fondamentale nell'inizio dello studio sistematico della grammatica cinese da parte degli occidentali. Tra i due testi, esiste una certa connessione, degna di analisi e studio.

2. Sinossi dei due libri

2.1 Martino Martini “Grammatica Cinese”

Martino Martini è stato un famoso sinologo, geografo, storico e teologo italiano, uno dei primi. Scrisse quattro libri in latino: “Antica storia della Cina”, “Nuovo atlante della Cina”, “Guerra dei Tartari” e “Grammatica Cinese”. Oltre al capolavoro di Matteo Ricci, “Storia delle spedizioni in Cina della Cristianità”, pubblicato nel 1615, e oltre a un buon numero di pubblicazioni riguardanti la Cina, pubblicate sul finire del diciassettesimo secolo, le anzidette opere costituivano i reports e gli studi più completi e aggiornati sulla Cina a disposizione dei lettori europei. Questo fatto rese Martino Martini uno dei padri fondatori della sinologia in Europa.

“Grammatica Cinese” di Martino Martini fu pubblicato tra il 1651 e il 1652. In quel tempo, lui si trovava in viaggio per l'Europa, dalla Cina. Fermatosi qualche giorno in Batavia, Indonesia, completò il suo scritto, ne fece una copia e la donò a un medico olandese.

Dopo aver raggiunto l'Europa, nel 1653, Martino Martini donò il suo libro di grammatica, nuovamente revisionato e trascritto personalmente, ad alcuni studiosi e religiosi dell'epoca, come lo studioso di orientalistica olandese Jacob Gohl (1596-1667), l'italiano Vigevano e il vescovo locale, Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682). Numerosi manoscritti riguardo questo libro sono stati di recente trovati in Europa; tra questi, il sinologo italiano, Bertuccioli, identificò il manoscritto “Grammatica Sinicam”¹, ritrovato nella biblioteca dell'università di Glasgow, nel Regno Unito, come il più vicino alla prima bozza scritta da Martino Martini nel 1652. La dottoranda dell'Università di Roma, Luisa Paternicò, nella sua tesi di dottorato, dimostrò che il libro “Grammatica Linguae Sinensis”, nascosto nella biblioteca vescovile di Vigevano, fosse il manoscritto della grammatica di Mar-

tino Martini post revisione, nel 1653.

I circoli accademici sono concordi nell'affermare che la “Grammatica Cinese” di Martino Martini sia il primo libro di grammatica del cinese mandarino scritto al mondo, nonché il primo a essere ufficialmente pubblicato². La traduzione in cinese del libro è stata pubblicata nel 2011.

Poiché la copia “Grammatica Linguae Sinensis” revisionata personalmente da Martino Martini in Cina è difficile da visionare interamente, le tesi su questo libro sono state messe in ordine dal Prof Bertuccioli; inoltre, esisteva già una versione in cinese della *Grammaticam Sinicam*. Questo manoscritto era in latino, per un totale di 26 pagine divise su tre capitoli, più due appendici³. Il primo capitolo riguarda la pronuncia del cinese, il cui corpo principale è costituito da un sillabario della pronuncia dei caratteri cinesi, più la loro spiegazione, per un totale di 318 sillabe la presentazione di cinque toni. Il secondo e il terzo capitolo riguardano argomenti grammaticali che introducono i nomi, i pronomi, i verbi, le preposizioni, gli avverbi, le esclamazioni, congiunzioni rare, i gradi dei sostantivi (comparativi e superlativi) e i classificatori. Alla fine, c'è una tabella con 330 radicali. Riepilogando, la “Grammatica Cinese” di Martino Martini ha costituito un *framework* della grammatica cinese basandosi sul latino: pochi esempi, lingua semplice, molti punti grammaticali importanti ma senza fornire analisi o spiegazioni dettagliate.

La “Grammatica Cinese”, in quanto prima opera che analizza la lingua parlata del cinese mandarino, dalla seconda metà del diciassettesimo secolo, è stata particolarmente apprezzata da quegli studiosi europei interessati alla lingua cinese: è stato un libro che ciascun sinologo doveva necessariamente leggere. Per esempio, molti personaggi pionieri dello studio della sinologia in Europa, come Christian Menzel (1622-1701)⁴, T.S. Bayer (1694-1738)⁵, Joseph Hager (1757-1819), e altri ancora, hanno tratto grandi benefici dalla “Grammatica Cinese” per i loro studi e le loro ricerche sulla lingua cinese.

2.2 Il *Notitia Linguae Sinicae* di Joseph De Prémare

Joseph De Prémare era un gesuita francese che venne in Cina durante il

periodo dell'imperatore Kangxi. Estremamente abile con la lingua cinese, dedicò la sua intera vita allo studio e alle ricerche sulla lingua cinese e sui caratteri cinesi; è stato anche uno scrittore molto prolifico: insieme ad Antoine Gaubil e Joseph-Marie Amiot divenne uno dei “i tre primi grandi sinologi francesi”. Joseph De Prémare divenne un membro principale della scuola “sveliamo i segreti cinesi” e fu autore dei seguenti libri: “il vero significato del Confucianesimo”, “il vero significato dei Sei Libri”, “la spiegazione del Classico dei Mutamenti”, e via dicendo.

Grazie alla sua traduzione dell'opera del teatro di epoca Yuan “l'orfano della famiglia Zhao” venne chiamato “l'antesignano della diffusione in occidente delle opere teatrali classiche cinesi”. Il sinologo francese Jean Pierre Abel Rémusat (1788-1832) elogiava tantissimo il livello di cinese di Joseph De Prémare, lodandolo così: “tra i missionari in Cina, gli studiosi che se ne intendevano maggiormente di letteratura cinese erano sicuramente padre De Prémare e Antoine Gaubil; la loro conoscenza sulla letteratura cinese superava quella di chiunque altro della stessa generazione.”⁶

Il “*Notitia Linguae Sinicae*” (tradotto in cinese come “note sul cinese”)⁷, dopo “Grammatica Cinese” (1652) di Martino Martini e “Grammatica del cinese standard” (1703) di Francisco Varo (1627-1687), è la terza opera sulla grammatica cinese compilata dai missionari in Cina⁸; il “*Notitia Linguae Sinicae*” fu, altresì, il capolavoro rappresentativo di Joseph De Prémare relativo ai suoi studi e alle sue ricerche sulla lingua cinese. De Prémare, tuttavia, non applicò pedissequamente il tradizionale metodo dell'adottare il *framework* della grammatica latina per spiegare la lingua cinese; invece, si concentrò maggiormente sulle peculiarità del cinese, iniziando consapevolmente a rompere il *framework* del latino, provando a descrivere il cinese avvicinandosi di più alla grammatica cinese reale. Fu il primo esperimento del genere.

Il libro fu completato nel 1728, scritto in latino ma con gli esempi in lingua cinese. Nel 1831, il *college Anglo-Cinese* lo pubblicò in Malacca; nel 1847, la casa editrice *Chinese Repository* a Guangzhou pubblicò la versione inglese; nel 1893, la casa editrice *Société des Missions Étrangères de Paris* lo ristam-



pò in latino a Hong Kong⁹. Secondo Jean Pierre Abel Rémusat, questo fu il primo manuale al mondo ad analizzare distintamente il cinese scritto da quello parlato. Nel libro ci sono più di dodicimila esempi in cinese, più di cinquantamila caratteri cinesi stampati; per la sua dimensione, questo libro può essere considerato come il primo lavoro monumentale sulla grammatica cinese a opera degli Occidentali. Oltre alle conoscenze grammaticali, analizza contemporaneamente i caratteri cinesi, la fonetica, lo stile, i proverbi, l'etichetta cinese, i classici cinesi e tanto altro; dal punto di vista della varietà e della completezza, merita di essere considerato come il migliore dei libri scritti dagli Occidentali dell'epoca sulla grammatica e la letteratura cinese. Questo libro ha influenzato non soltanto le ricerche di sinologi francesi come Freret Nicolas e Etienne Fourmont, ma anche gli studi e il modo di insegnare di sinologi professionisti del diciannovesimo secolo come Rémusat e Julien.

3 “Grammatica Cinese” e “Notitia Linguae Sinicae” a confronto

Caratteri cinesi e pronuncia

Nel primo capitolo di “Grammatica Cinese”, Martino Martini presenta un sillabario di 330 caratteri cinesi, sottolineando che si tratta di caratteri monosillabici, senza inflessioni; come si può vedere, Martini considera il carattere cinese come l'unità linguistica più semplice e autonoma della lingua cinese: un carattere = una parola monosillabica. I missionari in Cina sono arrivati all'aspetto monosillabico dei caratteri cinesi partendo dalle osservazioni dirette fatte da Matteo Ricci, il quale è perfino arrivato ad affermare che tutte le parole del cinese fossero monosillabiche. In effetti, non c'era una completa equivalenza tra caratteri e parole cinesi, tra parole e suoni del cinese come pensavano i primi missionari in Cina; tuttavia, rispetto alle lingue flessive indo-europee e alle lingue agglutinanti come il giapponese, il dizionario cinese presenta un numero molto alto di monosillabi. Pertanto, i missionari in Cina hanno creduto che la “monosillabicità” sia una caratteristica peculiare della lingua cinese.

De Prémare diede grande importanza ai caratteri cinesi: egli riteneva che

la peculiarità della lingua cinese fosse dovuta in gran parte proprio ai caratteri. De Prémare proseguì sul percorso avviato da Matteo Ricci e da Martino Martini, ritendo che il cinese fosse una lingua difficile dal punto di vista della scrittura, facile da quello della fonetica. Sebbene i caratteri fossero decine di migliaia, lui descrisse tre o quattrocento parole o sillabe. Secondo De Prémare, in cinese “parole” e “sillabe” erano la stessa cosa. Lui ebbe ben presto consapevolezza che, in cinese, “carattere” aveva una duplice natura: distingueva chiaramente “carattere” come unità della scrittura e “carattere” come unità del parlato¹⁰. De Prémare sintetizzò due peculiarità dei caratteri cinesi rispetto alle altre lingue: per prima cosa, ogni carattere ha un proprio significato ben definito, quindi a un tot di caratteri corrisponde un tot di parole; in secondo luogo, il carattere cinese non indica la pronuncia o il tono dello stesso carattere, ma rappresenta soltanto l'immagine o il simbolo linguistico, riflette soltanto l'immagine che si trova nella nostra mente, non interessa il nostro udito. Il prof Yao Xiaoping riteneva che il punto di vista di De Prémare fosse una replica del pensiero di Leibniz circa i caratteri cinesi “Parla agli occhi” (*sprechen zu den Augen*); tuttavia, c'è una chiara mancanza dicendo che i caratteri non esprimono suoni, perché per trascrivere i caratteri si usano le sillabe, non i fonemi¹¹. La differenza tra i caratteri cinesi e quelli occidentali non sta nella possibilità o impossibilità nell'esprimere i suoni delle “lettere”, ma nel fatto che si possano trascrivere o meno i suoni. Lui paragona i suoni dei caratteri cinesi al corpo umano e i toni all'anima umana: l'uno non può vivere senza l'altro. Una pronuncia corretta dovrebbe tenere conto di tre cose: il suono, il tono e se è un suono aspirato o meno.

Martino Martini, nel primo capitolo della sua “Grammatica Cinese” ha inserito un sillabario dei caratteri cinesi, iniziando dal carattere 雜 “ça”, per finire con il carattere 順 “xun”. Ogni carattere ha una trascrizione fonetica in latino e sono tutti ordinati per fonetica. Martino Martini introduce tutte quelle parole (*Vox*) come monosillabiche: non hanno inflessioni varie, il loro numero non supera le 318 unità, si possono combinare con 5 toni diversi raggiungendo così un numero di 1179

parole. Per Martino Martini, “parola” non è quello che noi identifichiamo nel cinese moderno, bensì si tratta di una “sillaba”. Lui prosegue sul percorso di Matteo Ricci, ritenendo che, in cinese, “parola”, “carattere” e “sillaba” fossero la stessa cosa, un “tre in uno”. Nelle lingue europee, una singola sillaba, solitamente, non possiede significato, non può, da sola, costituire una parola; usando la parola “sillaba” si può facilmente confondere un lettore europeo, confusione aggravata dal fatto che nelle lingue europee non esistono i caratteri. È per questo motivo che Martino Martini poté utilizzare soltanto il termine “parola” per le sue spiegazioni. Queste 318 sillabe sono le unità basilari della lingua cinese, nonché le conoscenze di base indispensabili degli occidentali per avviarsi allo studio della lingua cinese. Martino Martini, nell'introduzione della sua “Grammatica Cinese”, lo presentò sotto forma di elenco completo, spiegando che, secondo lui, lo step iniziale per le ricerche sulla lingua cinese consisteva nel mostrare agli occidentali la sua peculiarità della “monosillabicità”. Una tabella del genere non si poteva trovare in alcuna grammatica europea di lingue occidentali. Martino Martini aveva creato uno stile che sarebbe poi stato adottato e utilizzato da molti missionari.

Per esempio, anche De Prémare aveva adoperato il metodo di Martino Martini: nel terzo capitolo dell'introduzione al “Notitia Linguae Sinicae” aveva incluso una sua “tabella riassuntiva delle sillabe della lingua cinese”¹² ma con un numero maggiore di sillabe, elencati secondo la parte finale della sillaba, in base al seguente ordine a, e, i, o, oŭ, ou, u, n, ng, per un totale di nove suoni e 487 sillabe. De Prémare aveva capito che la struttura delle sillabe cinesi aveva una sua regola e, dopo averle translitterate in latino, ne riuscì a individuare la parte iniziale e la parte finale. Nelle annotazioni finali della tabella, spiegava che se si aggiungevano i toni alle 487 sillabe, si potevano ottenere 1445 pronunce diverse¹³. Recentemente, studiosi hanno portato avanti ricerche comparative tra i sistemi fonetici del “Notitia Linguae Sinicae” e il “Caratteri omofoni (1677)”¹⁴, appurando che il primo si fosse basato in gran parte sul secondo per quanto concerne la divisione tra parte iniziale e finale¹⁵.



Le classi delle parole

La classe della parola sta alla base di tutte le regole grammaticali; se si vuole analizzare un sistema grammaticale, è proprio dalle classi delle parole che bisogna iniziare. Dal momento che la lingua cinese di allora non possedeva neanche i termini tecnici grammaticali per identificare le classi delle parole, per far comprendere agli occidentali il cinese di base attraverso un sistema grammaticale a loro familiare, i missionari gesuiti in Cina poterono soltanto far riferimento alle categorie grammaticali della lingua latina, che loro conoscevano molto bene. Martino Martini e De Prémare suddivisero così le classi grammaticali nelle seguenti macrocategorie: sostantivi, pronomi, verbi, aggettivi, avverbi e preposizioni. Al contempo, sottolinearono le differenze di pensiero con quello degli occidentali; per esempio: i sostantivi non avevano delle inflessioni specifiche per identificare il numero o il genere; i pronomi non avevano una forma semplice; i verbi non si differenziavano per funzione attiva, neutra o passiva, così come non avevano inflessioni che indicassero il tempo, il modo e la persona, il singolare o il plurale.

I due missionari avevano evidentemente capito chiaramente la differenza sostanziale delle classi di parole tra la lingua cinese e le lingue europee: la lingua cinese non possiede marcatori aggiuntivi e/o inflessioni che esplicitano la classe grammaticale di appartenenza della parola, necessitando di particelle (le c.d. “parole vuote”) che vanno a integrare la funzione grammaticale. Al contrario di Martino Martini che fece maggior affidamento alla grammatica latina, il contributo di De Prémare sta nel fatto che egli utilizzò la grammatica delle lingue occidentali soltanto per particolari questioni concrete, per poter soddisfare il bisogno di analisi della lingua cinese, ma nel suo manuale le lingue occidentali non occupano una posizione predominante; De Prémare si soffermò maggiormente sui punti in cui il cinese differiva dalle lingue europee e sulle peculiarità della lingua cinese stessa, senza utilizzare meccanicamente il modello della lingua latina per definire la struttura della lingua cinese. La sinologa giapponese Ishida Kensuke diede la seguente valutazione: “questo è il primo libro a diffondere agli europei la

struttura e la natura della lingua cinese.”¹⁶

Ad esempio, nella divisione delle classi delle parole, De Prémare ha adottato due parametri piuttosto flessibili: ha fatto un confronto con il sistema linguistico del latino per consentire al lettore europeo di capire meglio e più velocemente possibile le categorie di base della lingua cinese; inoltre, è partito dalla lingua cinese reale, senza eliminare le peculiarità della lingua cinese. De Prémare basandosi sui risultati delle ricerche sulla grammatica fatte nelle scuole elementari cinesi, divise le classi grammaticali del cinese in “parole piene” e “parole vuote”. Quella fu un’importante teoria che distingueva le parole cinesi in base alla funzione grammaticale.

De Prémare spiegò che gli studiosi cinesi di grammatica dividevano le parole in due tipi: le “parole piene” e le “parole vuote”. Per lui, le “parole piene” (*plenas seu solidas*) erano i componenti fondamentali della frase, portatrici di significati reali; le “parole vuote” (*litteras vacuas*) non erano componenti fondamentali della frase, dipendevano dalle “parole piene” all’interno della frase e non erano indispensabili per il significato della frase. Le “parole piene” potevano essere suddivise ulteriormente in due categorie: le “parole vive” (*vivas*), cioè i verbi, e le “parole morte” (*mortuas*), i sostantivi. Le “parole vuote” comprendevano le preposizioni, gli avverbi, e così via. De Prémare sottolineò anche che ogni parola avesse in sé del significato e che non esistevano parole completamente “vuote”. Per questo motivo, quando un carattere cinese veniva utilizzato come “parola vuota”, voleva dire che il suo significato originario era stato modificato. Un carattere del genere poteva tranquillamente essere definito come “prestito”. De Prémare pensava che le “parole vuote” del cinese provenissero da “parole piene” successivamente diventate “vuote”; questo modo di vedere le cose era molto simile a quello della gran parte degli studiosi di grammatica cinese venuti dopo De Prémare. Molti linguisti contemporanei hanno riconosciuto il grande contributo apportato da De Prémare agli studi sulla grammatica cinese, in particolare questa sua suddivisione in “parole piene” e “parole vuote” che, attraverso il suo *Notitia Linguae Sinicae*, entrò nella

terminologia ufficiale della linguistica generale occidentale¹⁷.

Inoltre, De Prémare ha spiegato con precisione che non esistono inflessioni nelle parole del cinese causate dal genere o dal numero:

“nella lingua cinese non ci sono regole sull’inflessione delle parole ma, come sostengo di seguito, non penso che questo sia una grave mancanza.”¹⁸

Si può dire che De Prémare aveva ben compreso che il cinese non fosse dotato della peculiarità dell’inflessione delle parole, cosa che non costituiva un punto debole della lingua. Questa sua visione, all’epoca fu molto innovativa. Alcuni studiosi occidentali successivi, tuttavia, hanno utilizzato la “monosillabicità” e l’assenza di inflessioni della lingua cinese come prova per sostenere che il cinese fosse una lingua rimasta allo stadio primario dello sviluppo del linguaggio umano. Tuttavia, già nel diciottesimo secolo, De Prémare nel suo libro dichiarò chiaramente che il cinese fosse come le altre lingue e che rappresentava le lingue isolate e inflessive, con le sue regole e peculiarità. A detta sua, si trattava di una lingua non inferiore alle altre che non poteva assolutamente essere criticata per l’assenza dei cambiamenti morfologici propri delle lingue europee.

Sia Martino Martini che De Prémare individuarono nel cinese una classe unica di parole, i “classificatori”, ma li classificarono in modo diverso. De Prémare non li considerò come una classe grammaticale a sé, ma li classificò all’interno dei sostantivi. Parlò dei classificatori nella sezione dei “sostantivi”, fornendo sei esempi:

“quando si compiono le enumerazioni, ogni nome od ogni cosa ha un proprio marcatore. Per esempio: tre + classificatore onorifico + signore (tre signori); uno + classificatore per gli oggetti impugnabili + palanchino (un palanchino); uno + classificatore per gli oggetti con superficie liscia + tavolo (un tavolo); uno + classificatore per i pesci + pesce (un pesce); uno + classificatori per gli animali + maiale (un maiale); due + classificatore per le coppie + bue (due buoi).”

Martino Martini fu più preciso e dettagliato nello spiegare i classificatori, inserendoli nella sezione “numeratori e parole correlate”: in questa sezione inserì circa 40 classificatori e li analizzò come una categoria specifica. Il metodo



consiste innanzitutto nello spiegare a cosa serve il classificatore, quale oggetto designa e quindi viene elencata la forma più comune di collocazione; per finire, spiega che il classificatore certe volte può essere inserito dopo il sostantivo.

3. Il sistema grammaticale

Durante il primo contatto tra le lingue occidentali e la lingua cinese, nonostante Martino Martini avesse già riscontrato parecchie peculiarità che rendevano il cinese molto distante dalle lingue occidentali, rispetto allo scopo dell'insegnamento linguistico di quel tempo, era quasi impensabile non utilizzare il sistema grammaticale e le categorie della lingua latina, molto familiari, per analizzare e spiegare i fenomeni grammaticali della lingua cinese. Sebbene nel suo libro ci fossero descrizioni sulle peculiarità del cinese, in generale era stato preferito il metodo del "accorciare i piedi della grammatica cinese per adattarli alle scarpe del latino", impedendo così l'uscita dagli schemi della grammatica latina. La "Grammatica Cinese" di Martino Martini ha sviluppato un importante schema grammaticale sul cinese basato sulla grammatica del latino; molti punti fondamentali non erano stati sviluppati appieno ed era stato solo delineato il profilo di un sistema ma gli esempi erano pochi, le spiegazioni semplici e succinte. Inoltre, gli esempi erano scritti con la trascrizione fonetica ma senza caratteri cinesi e le peculiarità del-

la lingua cinese non erano state spiegate dettagliatamente.

La "Grammatica Cinese" ha 28 pagine in totale; di seguito ne riporto l'indice¹⁹ (vedi tabella).

De Prémare fu al contempo conservatore e innovativo rispetto al lascito dei suoi predecessori. Il suo "Notitia Linguae Sinicae" non si trovava più nello stadio del compendio descrittivo, ma era ricco di contenuti e pieno di esempi accurati. Alcune delle categorie grammaticali di base descritte nel libro sono: i caratteri cinesi, la pronuncia del cinese, i toni del cinese; le "parole vuote" e le "parole piene"; i sostantivi (nomi, avverbi e classificatori); il genitivo, il dativo, l'accusativo, il vocativo, l'ablativo; il singolare e il plurale; i pronomi (prima persona, seconda persona, terza persona e riflessivo); i pronomi relativi; i tempi verbali; il verbo attivo e passivo; l'intonazione dei verbi; gli infinitivi; gli avverbi; descrizioni sui comparativi; i superlativi; la sintassi; le parole vuote; gli stili della lingua parlata e scritta; la forma letteraria.

È evidente che il "Notitia Linguae Sinicae" copre gran parte degli elementi grammaticali di un sistema grammaticale: la fonetica, le classi di parole, la sintassi, lo stile e la forma letteraria. Ci sono, tuttavia, dei difetti: gran parte dei contenuti sono sparpagliati per capitoli diversi, non accuratamente organizzati e schematizzati. Dal momento che all'epoca non esisteva una terminologia fatta *ad hoc* per la lingua cinese, De Prémare non poté che proseguire sulla strada dei suoi predecessori, utilizzando

dunque molti concetti noti della grammatica latina per descrivere il cinese; al contempo, conoscendo perfettamente le differenze strutturali tra il cinese e le lingue europee, il focus del libro non stava nell'infilare a forza il cinese nel guscio del latino, ma risiedeva nel costruire un'alternativa abbastanza valide per quelle categorie, regole e fenomeni linguistici così peculiari che non potevano trovare una comparazione forzata con il latino, cercando di partire dai casi reali del sistema linguistico cinese. Si può sostenere che questo sia stato il contributo più importante di De Prémare nei confronti della lingua cinese.

Nel capitolo di apertura riguardo lo studio delle parole vuote nel cinese classico, De Prémare scrisse una famosa annotazione: *Le parole vuote vengono spesso divise dai grammatici in alcune categorie particolari, come le congiunzioni, le avversative, i rafforzativi, piccoli affissi, e via dicendo. Non ha senso utilizzarle ancora in questo modo per analizzare la lingua cinese. Non ho alcuna intenzione di far combaciare perfettamente il metodo per analizzare il cinese con quello delle altre lingue; al contrario, se possibile, spero sinceramente che i gesuiti liberino il loro pensiero nel minor tempo possibile, liberandosi dalle catene della propria lingua madre ed esprimendosi con un cinese autentico. Quindi, diciamo addio a Despauter²⁰ e Alvarus²¹! Basta con la grammatica latina! Adesso, nei diciotto piccoli capitoli che seguono, diamo uno sguardo dettagliato alle parole vuote della lingua cinese.*²²

Di fronte alla profonda contraddizione nel decidere se seguire il metodo tradizionale dell'utilizzare la grammatica latina per analizzare la lingua cinese o se rispettare i fatti reali della lingua cinese, da ciò che possiamo leggere sopra, possiamo avere contezza piena dell'atteggiamento di De Prémare a riguardo: evitare, cioè, di utilizzare totalmente la grammatica delle lingue occidentali e portare alla luce, al contrario, le peculiarità delle regole del cinese, costruendo un sistema grammaticale del cinese che abbia valore universale e che possieda, al contempo, caratteristiche nazionali. Il linguista contemporaneo Christoph Harbsmeier ha così valutato il punto di vista di De Prémare: "è un'idea impressionante, le cui connotazioni così perfette sono state capite solo adesso dopo secoli. Ancora oggi, quando si legge il

Primo capitolo	Sillabario dei suoni del cinese
	Nome di trascrizione fonetica in latino dei caratteri cinesi
	Come pronunciare i cinque toni del cinese
Secondo capitolo	I sostantivi e le loro classificazioni
	I pronomi
	La coniugazione dei verbi
Terzo capitolo	Preposizioni
	Avverbi
	Interiezioni
	Congiunzioni non comuni
	Grado neutro, comparativo e superlativo dei sostantivi
	Appendice dei pronomi
	Numerali e classificatori



“*Notitia Linguae Sinicae*” di De Prémare, i sinologi contemporanei rimangono intossicati.²³ L’aspirazione di De Prémare era incredibile ma in quel momento non era realistica, perché non si era ancora reso conto fino a che punto le idee e la forma mentis delle persone fossero soggette alle abitudini linguistiche intrinseche. Tuttavia, esortò gli studiosi a lavorare sodo per sbarazzarsi dei vincoli della propria madrelingua: parole di grande saggezza nello studiare una lingua con differenze così profonde con la propria lingua natia.

Conclusion

Durante le dinastie Ming e Qing, in particolare sotto il regno di Qian Jia, i filologi raggiunsero risultati senza precedenti nello studio della fonologia, dei caratteri e dell’esegesi della lingua cinese; tuttavia, a causa di vari motivi, mancava una riflessione accurata e approfondita sulle questioni grammaticali, quindi fu impossibile produrre un vero lavoro di ricerca sulla grammatica del cinese. Martino Martini e De Prémare sono stati tra i primi a inserire nella lingua cinese le classi di parola, i termini grammaticali e le regole logiche delle lingue occidentali. Questo esperimento ha rafforzato e dato nuova linfa all’anello debole della linguistica tradizionale cinese. Sebbene questi primi discorsi e teorie sulle regole e le peculiarità della lingua cinese a opera degli occidentali non raggiungessero l’apice della perfezione (si potrebbe dire che siano anche un po’ imprecisi), si tratta del primo uso registrato del metodo comparativo con le lingue occidentali nelle ricerche sulla lingua cinese, metodo che cercava di riassumere e circoscrivere le peculiarità del cinese e che apriva la strada alle ricerche sulla logica e la grammatica di questa lingua. Che si tratti della “*Grammatica Cinese*” di Martino Martini o del “*Notitia Linguae Sinicae*” di De Prémare, questi due lavori pionieristici da parte dei primi gesuiti in Cina rappresentano un’analisi sistematica molto proficua sulle peculiarità della lingua cinese a opera degli occidentali. Le due opere motivarono gli studiosi occidentali e cinesi successivi a studiare e a completare le ricerche sulle peculiarità della lingua cinese, inaugurando inconsapevolmente un nuovo campo di ricerca sulla lingua cinese.

NOTE

¹ The Collected Works of Martino Martini will be published by University of Trento. There will be five volumes, and the second one includes *Grammatica Sinica*. It was edited by Prof. Giuliano Bertuccioli. He chose one of the three copies collected in Glasgow Library. The Chinese version of *Grammatica Sinica* has already published by East China Normal University Press in 2011. Dr. Luisa Paternicò from University of Roma made quite a lot progress in her PhD thesis which focusing on the circulation of different versions of *Grammatica Sinica* in Europe.

² Francisco Varo published his *Arte de la Lengua Mandarina* in Canton in 1703. This grammar book used to be recognized as the first Chinese grammar book being published in the world. The latest research shows Martino Martini’s *Grammatica linguae sinensis* was published in 1696 in Melchisédech Thévenot’s travel book in Paris, seven years earlier than *Arte de la Lengua Mandarina*. This evidence strongly proves that the Martino Martini’s grammar is the earliest published Chinese grammar book in the world.

³ Some words used Greek, Dutch, Portuguese, German, Spanish and French. See also Giuliano Bertuccioli, “Martino Martini’s *Grammatica Sinica*”, *International Sinology*, No.15, April, 2007.

⁴ S.J. Philippe Couplet (1624-1692) used to edit Martino Martini’s *Grammatica linguae*, and guided Christian Mentzel how to learn Chinese. Shen Fuwei, *Zhongxi Wenhua Jiaoliushi*, Shanghai People’s Publishing House, 1985, p.441.

⁵ On the title page of *Grammatica Sinica*’s transcript, there is the sentence of Bayer: May God bless you. Mathurin Veysièere de la Croze allowed me, Gottlieb Siegfried Bayer to transcript Martino Martini’s *Grammatica Sinica*. See also the Chinese Version of *Grammatica Sinica*, East China Normal University Press, 2011, Introduction, p.51.

⁶ Abel Rémusat, “Le P.J. Prémare, Missionnaire a la Chine, Études Biographiques”, *Nouv. Mél. As.*, II, Paris : Schubart Heideloff, 1829, pp.272-273.

⁷ *Notitia Linguae Sinicae* only has Latin title, without Chinese one. The Chinese scholars translated many different names, such as *Hanyu Zhaji*, *Zhongguo Yuyan Zhilue*, *Zhongguo Wenfan*, *Zhongwen Gaishuo*, *Zhongguoyu Zhaji*, etc. Now the academic circle names the Chinese translation of this book into *Hanyu Zhaji*.

⁸ *Arte de la Lengua Mandarina* was written in Spanish. It had 16 chapters, and 99 pages.

⁹ In 1893, Missions étrangères de Paris reprinted Latin version of *Notitia Linguae Sinicae*. The Chinese characters were arranged left to right this time.

¹⁰ Yao Xiaoping, “Monosyllabism of Chi-

nese: A Proposition in the History of Early Chinese Cognition in the West”, *The 6th Sinology International Symposium of Fu Jen University: Proceedings of “Chinese Learning and Research in the Early Western (1552-1814)”*, Taiwan: Fu Jen University, 2011, p.500.

¹¹ See the above note.

¹² Joseph de Prémare mentioned that there were 1445 syllables in *Omnium Vocum Linguae Sinicae Index Generalis*. But the total number of syllables counted by one Chinese scholar is 1335. (See Dong Haiying, *16 Shiji Zhi 19 Shijichu Xiren Hanyu Yanjiu*, The Commercial Press, 2011, p.203.) Actually, these two numbers both were not correct. After repeated verification, the number of syllables recorded in the table is 1334, even if there are 17 other ones marked with another pronunciation, there are still only 1351.

¹³ J.H. Prémare: *Notitia Linguae Sinicae*, Malacca, 1831, p.36.

¹⁴ (Qing dynasty) Yu Xianxi, Yu Desheng, *Xieyin Pinzajian*, 1677.

¹⁵ For the research on the comparison between *Notitia Linguae Sinicae* and *Xieyin Pinzajian*, see also Dingfeng, “Ma Ruose Hanyu Zhaji de Luomazi Jiyyin jiqi yu Xieyin Pinzajian Yinxi de Guanxi”, *Minsu Dianji Wenzhi Yanjiu*, Vol.5, The Commercial Press, 2008, pp.226-246.

¹⁶ Mikinosuke Ishida, *Zhongxi Wenhua zhi Jiaoliu*, The Commercial Press, 1941, p.109.

¹⁷ R.H. Robins, *A Short History of Linguistics*, translated by Xu Debao, etc., China Social Sciences Press, 1997, p.120. Yao Xiaoping, “Xifangren Yanzhong de Zhongguo Yuyanxueshi”, *Guowai Yuyanxue*, 1996, vol.3.

¹⁸ Prémare, *Notitia Linguae Sinicae*, Malacca, 1831, p.44; Canton:1847, p.34.

¹⁹ This table of contents refers to Martino Martini, *Grammatica Linguae Sinensis*, in Thevenot. *Relation des livres voyages curieux*, v. 2, 1696. Thanks for Dr. Luisa Paternicò from the University of Roma to give me the electronic version of the book. See the Chinese Version of *Grammatica Sinica*, East China Normal University Press, 2011. Yao Xiaoping, *Luoma Dushuji*, Foreign Language Teaching and Researching Press, 2009.

²⁰ Jannes Despauterius is a famous Latin grammarian of the 16th century. His famous work is *Commentarii grammatici* (1563).

²¹ Emanuel Alvarus (1526-1583) is a famous Latin grammarian. His *Grammatica, sive, Institutionum linguae Latinae liber secundus* became a professional textbook for Latin teaching. All Jesuits used his work as a must-read Latin grammar book in church schools.

²² Prémare, *Notitia Linguae Sinicae*, 1831, p.153; 1847, p.178.

²³ Christoph Harbsmeier, *Language and Logic*, Joseph Needham, *Science and civilization in China*, Vol.7, p.16.



Segnalazioni bibliografiche

a cura di Antonino Lo Nardo

ALESSANDRO BELANO, *Padre Giovanni Messina. L'uomo, il fondatore, il santo*, Rubbettino 2019, 289, € 19,00.

«Questo volume intende presentare lo straordinario ritratto umano, spirituale e letterario di padre Messina a favore di questi piccoli orfani, bisognosi di pane, di affetto e di speranza. Animato e quasi divorato dallo zelo per le anime, fin dalla sua ordinazione sacerdotale si impegna in un apostolato spirituale e sociale nel quartiere Kalsa, uno dei rioni più poveri, che egli chiama l'*Africa di Palermo*. Un sacerdote che porta il fuoco della carità, risolve nella dignità peccatori piegati dal vizio. Ridà energie a tanta gente desolata, bisognosa di aiuto materiale e di fede. Ma sono i fanciulli a inquietarlo. Vuole fare qualcosa per i suoi *pulcini*, i *picciriddi*, per i suoi *dolci figli*: dare loro una casa, mantenerli, istruirli, educarli». (Dalla 'quarta di copertina').

MICHELE CAMEROTA – FRANCO GIUDICE – SALVATORE RICCIARDO, *Galileo ritrovato. La lettera a Castelli del 21 dicembre 1613*, Morcelliana 2019, 81, € 10,00.

«L'avvincente racconto della scoperta, alla Royal Society di Londra, della lettera originale di Galileo all'allievo Benedetto Castelli su cui si basa la condanna del copernicanesimo da parte della Chiesa. La lettera, che si credeva perduta, rappresenta uno snodo nella nascita della cultura moderna: per la prima volta Galileo, nel difendere la teoria eliocentrica, rivendica la necessità di distinguere l'ambito della scienza da quello della Sacra Scrittura. Con la trascrizione del manoscritto, dove si possono vedere le correzioni apportate da Galileo alla lettera quando fu avvertito di essere stato denunciato alle autorità ecclesiastiche». (Dall'alletta anteriore).

CARMELO CAPIZZI S.I. – ANTONIO SPADARO S.I., *Dalla Sicilia alla Cina, L'avventura di Prospero Intorcetta (1625-1696)*, Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta 2019, 59, € 10,00.

Il testo, arricchito da adeguata documentazione fotografica, riproduce integralmente l'articolo, dal medesimo titolo, pubblicato sull'illustre rivista "La Civiltà Cattolica", quaderno n. 4018 del nov./dic. 2017. Il volumetto, come novità editoriale, presenta - alla fine - una versione in cinese del testo stesso. (Nota del curatore).

CESARE CATANANTI – *Il Vaticano nella tormenta. Dall'Archivio della Gendarmeria Pontificia*, San Paolo, 2020, 367, € 25,00.

«Questo libro, fondato sull'archivio della Gendarmeria Pontificia (ma non solamente, esamina con attenzione e in modo documentato quale fosse lo "spazio" del papa durante la Seconda guerra mondiale e nei nove mesi di occupazione nazista di Roma. È un saggio di storia "materiale", importante anche perché il dibattito storiografico si è troppo allontanato dalla realtà». (Dalla 'Prefazione' di Andrea Riccardi).

MICHELE FERRERO (a cura di), *Il primo Confucio latino. Il Grande Studio. La Dottrina del Giusto Mezzo. I Dialoghi. Trascrizione, traduzione e commento di un manoscritto inedito di Michele Ruggieri SJ (1543-1607)*, Libreria Ateneo Salesiano 2019, 282, € 22,00.

«Il manoscritto qui trascritto e tradotto è rimasto per quattro secoli in una biblioteca. Ora è accessibile, non solo a studiosi ma anche a studenti e in generale a un pubblico più vasto che ama il latino e allo stesso tempo vuole avvicinarsi alla cultura cinese. Cultura classica

occidentale e millenaria tradizione orientale si incontrano in queste deliziose pagine di saggezza». (Dalla 'quarta di copertina').

ANTONIO GOLINI (con Marco Valerio Lo Prete), *Italiani poca gente. Il Paese ai tempi del malessere demografico*, LUISS University Press 2019, 221, € 14,00.

«L'Italia, tra record negativo di nascite e rapido invecchiamento, è ormai un caso studiato ovunque nel mondo. La crisi demografica costringe a ripensare tutto: sviluppo economico, lavoro, welfare e politica estera. Questo libro racconta come siamo arrivati fin qui e come si può invertire la rotta». (Dalla 'quarta di copertina').

ISAIA IANACCONE, *Il quaderno di Verbiest*, Orientalia 2019, 246, € 16,00.

«Dopo *L'amico di Galileo* e *Il sipario di giada*, *Il quaderno di Verbiest* chiude la trilogia dedicata dal prof. Isaia Iannaccone (chimico e sinologo) che, unendo fiction e realtà, offre un affresco affascinante ricco di aneddoti dei rapporti intercorsi tra Europa e Cina dal XVI al XVIII secolo». (Dalla 'quarta di copertina').

GIANNI LA BELLA, *I Gesuiti. Dal Vaticano II a Papa Francesco*, Guerini e Associati 2019, 367, € 34,00.

«Questo libro nasce dall'idea di ricostruire le principali vicende che determinano, a partire dal Concilio Vaticano II, la genesi e lo sviluppo di quel lungo e complesso processo di "aggiornamentorifondazione" dell'ordine, che ne trasforma le finalità e in parte l'identità [...]. Con l'avvento al pontificato di Francesco, primo papa figlio di Sant'Ignazio, i Gesuiti hanno ritrovato un nuovo protagonismo nella vita della Chiesa, ricevendo dal pontefice uno specifico mandato, circa *missiones*, quello di divulgare ed educare alla pratica del "discernimento spirituale", il "carisma dei carismi", come lo definisce Paolo VI, lo strumento per realizzare quella "conversione pastorale" cuore della riforma della Chiesa di cui parla nell'enciclica programmatica del suo pontificato, l'*Evangelii gaudium*». (Dalla 'quarta di copertina').

ROSARIO LA DUCA, *Gli spettacoli a Palermo. Giostre, teatri, musica*, a cura di F. Armetta e presentazione di F. Giambrone, Salvatore Sciascia Editore 2019, 153, € 16,00.

«La cosa più interessante però è che leggendo questi scritti si conferma l'idea che uno dei modi possibili per raccontare una città, bellissimo e affascinante, può essere quello di rileggere e reinterpretare la città attraverso la chiave dei suoi edifici teatrali e di quegli eventi e riti collettivi di strada nati proprio per essere vissuti nel loro dialogare con il tessuto urbano e sociale. Un modo diverso dalla fredda, seppur scientifica e necessaria, analisi urbanistica o architettonica alla quale siamo abituati [...].» (F. Giambrone, Presentazione).

Si tratta del vol. n. 19 della CATTEDRA PER L'ARTE CRISTIANA DI SICILIA - ROSARIO LA DUCA dalla Facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista" a Palermo. I volumi della CATTEDRA sono editi in collaborazione con il «Centro per lo studio della storia e della cultura di Sicilia "Mons. Travia"» e con l'«Arciconfraternita S. Maria Odigitria dei Siciliani in Roma». (Nota del curatore).

RENATA VINCI, *La Sicilia in Cina. Una raccolta di testi cinesi sull'isola (1225-1911)*, Palermo University Press 2019, 225, € 10,00.

«Le ragioni che hanno fatto sì che una regione del meridione italiano comparisse in maniera piuttosto costante all'interno del filone geografico e odepórico della produzione letteraria cinese saranno oggetto di indagine nelle pagine che seguono. Queste risiedono di fatto in una combinazione di fattori storici, sociali e culturali che hanno mantenuto in vita nel corso dei secoli una peculiare curiosità nei confronti dell'isola del Mediterraneo». (Da 'Introduzione', p. 13).

