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

Fondazione
Prospero Intorcetta
Cultura Aperta

ISSN 2612-713X
Anno III- N.5 gennaio-giugno 2021
Codice Fiscale: 01131970863 - P.IVA: 01271020867

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

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

Telefono/Fax
0935681840
Indirizzo e-mail
portogallo@fondazioneintorcetta.info
http://www.fondazioneintorcetta.info

Sede legale
Via Walther Leopold, 6- 94015 Piazza Armerina

Direttore Responsabile
Giuseppe Accascina

Direttori Editoriali
Giuseppe Portogallo
Paolo Centonze

Segreteria di Redazione
Antonino Lo Nardo

Comitato Scientifico
Giuseppe Barone, Giorgio Casacchia,
Michele Fatica, Tiziana Lippiello, Thierry Meynard,
Adolfo Tamburello, Li Tiangang

Comitato di Redazione
Giuseppe Portogallo, Giuseppe Accascina, Paolo Centonze,
Antonino Lo Nardo, Armando Alessandro Turturici,

Grafica e impaginazione
Antonella Granata

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

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

© Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta
Piazza Armerina

Tutti i diritti sono riservati e non è permessa la riproduzione

Costo a numero
€10,00
Abbonamento annuale
€20,00

In copertina
Cerimonia di commemorazione un piazzese in Cina
tra Fede,Cultura e Tradizione Prospero Intorcetta S.J.
Piazza Armerina 23 marzo 2016

Sommario

2 **Editoriale**
di Giuseppe Portogallo

4 **Le abbazie basiliane di Santa Maria della Grotta a Marsala e Palermo e la Compagnia di Gesù**
di Giuseppe Scuderi

12 **Hanno contribuito a questo numero**

14 **La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento**
di P. Carmelo Capizzi S.J. (1929-2002)

24 **«Anche la Cina ha il suo Aristotele»: lo Zhongyong 中庸**
di Tiziana Lippiello (traduttore Antonino Lo Nardo)

34 **Un drago nel cielo di Pechino**
di Michela Catto

38 **Medium Constanter Tenendum: la traduzione latina del Zhongyong a cura di Intorcetta**
di Alessandro Tosco

48 **Intorcetta. L'eroe degli scambi culturali tra Cina e Occidente**
di Guo Mutian (traduttore Armando Alessandro Turturici)

50 **Genova, la Cina ed Intorcetta**
di Arianna Magnani

56 **Gesuiti europei in Cina (17-18 sec.) fra identità occidentale e adattamento alla Cina**
di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)

62 **Gli insegnanti di matematica al Collegio della Compagnia di Gesù a Palermo (1609-1767)**
di Antonino Lo Nardo

82 **Missionari Occidentali e Cultura Antica Cinese**
di Zhuo Xinping (traduttore Silvia Toro)

88 **P. Girolamo Gravina S. J. Missionario in Cina**
di Michele Mendolia Calella

94 **Il museo marittimo di Quanzhou**
di Xiu Feng Huang

102 **La carta di riso in Cina**
di Carlo Pastena

104 **Missionari gesuiti siciliani**
di Antonino Lo Nardo

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

Editoriale

di Giuseppe Portogallo

**Quando la tempesta sarà finita,
probabilmente non saprai
neanche tu come hai fatto
ad attraversarla e a uscirne vivo.
Anzi, non sarai neanche sicuro
se sia finita davvero.
Ma su un punto non c'è dubbio.
Ed è che tu, uscito da quel vento,
non sarai lo stesso
che vi è entrato.**

Haruki Murakami

1

2

Cari Amici Intorcettiani,

Speravamo che il 2021 portasse via la "pandemia da Covid-19" ed invece…

ci è stato chiesto di continuare a vivere ad "intermittenza"!

Dal 25 gennaio 2020 ad oggi maggio 2021 la "pandemia da Covid-19 imperversa nel mondo intero limitando la circolazione delle persone senza alcuna visione, nonostante le massicce vaccinazioni, di quando cesserà e/o si conviverà con questo virus. Di colpo abbiamo dovuto fare i conti con l'incertezza, con la perdita della routine, immersi in uno stato di continua tensione emotiva dove tutto è condizionato dalle regole che hanno radicalmente cambiato la nostra idea della sicurezza. Le privazioni hanno trasformato le nostre emozioni, abbiamo spesso, visto la paura trasformarsi in disperazione e la prudenza in ansia.

Mai si era visto un apparato di disposizioni così invasivo e confuso, violento e inefficiente insieme. Il controllo dei comportamenti, la compressione dei diritti, i confini invalicabili saltati di slancio(il limite del corpo, i trattamenti sanitari, l 'umana libertà, e quelle di movimento, e di impresa) sotto ricatti metafisici spacciati con la sicumera della «Scienza». E tutto senza che, per il momento, a tante militareggianti disposizioni corrisponda purtroppo un esito risolutivo nella guerra combattuta a tentoni contro il Covid. In Italia, in Europa, nel mondo.

Ci troviamo di fronte al dilagare incontrollabile della "pandemia", oggi di fatto divenuta una "sindemia"- (L'enciclopedia Treccani la definisce come «insieme di problemi di salute, ambientali, sociali ed economici prodotti dall'interazione sinergica di due o più malattie trasmissibili e non trasmissibili, caratterizzata da pesanti ripercussioni, in particolare sulle fasce di popolazione svantaggiata».)- un insieme cioè di patologie pandemiche non solo sanitarie, ma anche sociali, economiche, psicologiche, dei modelli di vita, di fruizione della cultura e delle relazioni umane. Qui, la sinergia è il virus stesso a crearla, dal momento che ha avuto conseguenze su più piani: dalle abitudini quotidiane alla perdita del posto di lavoro; dagli strascichi che ha lasciato sui contagiati a chi, invece, non ha vissuto il virus sulla sua pelle ma ha perso i suoi cari. Il mondo va curato, oltre che dall'epidemia, dalle pestilenze che l'hanno preceduta e fatta deflagrare: il capitalismo rapace, l'imperialismo neocolonialista, i fondamentalismi religiosi, l'incuria delle risorse naturali, la negligenza verso le generazioni future. Gaël Giraud, economista, gesuita, scrive: «se noi crediamo che l'Homo sapiens europeo vale più dell'Homo oeconomicus dei mercai finanziari, vale la pena di impegnarsi nel cammino della transizione ecologica».

Grazie all'ottimismo ed alla speranza che continua a caratterizzare la nostra vita quotidiana ed al supporto di quanti condividono questo nostro cammino siamo riusciti a comporre questo N. 5 di INTORCETTIANA.

§§§

Il nostro primario intento è quello di valorizzare la figura storica di Prospero Intorcetta (1625-1696) e le sue opere. Gesuita piazzese, missionario in Cina, apportò un significativo contributo alla traduzione in latino delle opere di Confucio e si impegnò per promuoverne la divulgazione in Europa. Rivalutare l'eredità culturale di Prospero Intorcetta, mediatore e interprete tra il mondo cinese e quello europeo, grazie ad una serie di relazioni e rapporti di cooperazione culturale con persone e istituzioni, europei ed asiatici, che perseguano scopi simili è tra gli obiettivi prioritari della Fondazione che, sin dalla sua costituzione, ha voluto essere un punto di riferimento nello sviluppo delle relazioni culturali tra Italia e Cina, attraverso un'attività di studio e di ricerca a carattere storico, economico, sociologico, linguistico, tecnologico e scientifico delle attività dei gesuiti che furono missionari in Cina.

L'Arch. Giuseppe Scuderi ci informa che la Compagnia di Gesù usava fondare nei propri centri principali cinque case, ognuna con specifica funzione tra le quali: "Le abbazie basiliane di Santa Maria della Grotta a Marsala e Palermo".

Ripubblichiamo una ricerca fatta da P. Carmelo Capizzi S.J. prodotta nel 1989 dal titolo: «La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.» al fine di far conoscere ai nostri lettori alcuni aspetti delle attività del ns. P.Prospero Intorcetta S.J. ad Hangzhou.

L'articolo della Prof.ssa Tiziana Lippiello fornisce un excursus della traduzione dei Gesuiti dei Quattro Libri, da Matteo Ricci a Prospero Intorcetta, con particolare enfasi sul Sinarum Scientia Politico-Moralis. La lettura dei Quattro Libri è stata fondamentale per catturare il pensiero cinese e per affrontare le caratteristiche comuni e i concetti interculturali tra due distanti ambienti geografici, culturali e sociali.

Un drago nel cielo di Pechino. La Compendiosa Narratione di Prospero Intorcetta e la persecuzione dei cristiani della Prof. ssa Michela Catto, pensato dall'autrice come un piccolo divertissement, ci mostra, invece, un'interessante pagina del lungo resoconto della missione cinese presentato da Intorcetta alla Congregazione di Propaganda fide. Lo scritto è in buona parte costituito da una serrata narrazione del clima persecutorio che aveva accompagnato la vita della Compagnia di Gesù e dei religiosi in generale negli ultimi decenni inserito entro una lunga sequela di eventi naturali catastrofici che fanno da sfondo e sono il simbolo delle lotte avvenute tra il 1658 e il 1668.

Il Prof. Alessandro Tosco analizza in chiave filologica alcuni punti sensibili delle traduzioni latine di Prospero Intorcetta nell'articolo "Medium Constanter Tenendum:

la traduzione latina del Zhongyong a cura di Intorcetta". Il presente contributo si pone l'obiettivo di analizzare, in ottica contrastiva, il Zhongyong prima all'interno del sistema linguistico, culturale e morale in cui è stata prodotta e si è sviluppata tale opera, mentre in seguito di studiarla all'interno del sistema di valori in cui è stata presentata, accolta e fruita tramite l'operoso lavoro di traduzione di Intorcetta.

Il Prof. Guo Mutian ha pubblicato nel 1994 nella rivista ZONGJIAO YU WENHUA LUNCONG（宗教与文化论丛, pp.219-223 un articolo, in cinese, su Prospero Intorcetta dal titolo: 中西文化交流的功臣殷铎泽 Yin Duoze, l'eroe degli scambi culturali cinesi e occidentali. Il dr. Armando Alessandro Tutrici ha tradotto in italiano l'articolo che spiega il grande ruolo e l'apporto significativo dei missionari cattolici giunti in Cina negli scambi culturali tra Cina e Occidente.

La dott.ssa Arianna Magnani nel suo contributo Genova, la Cina ed Intorcetta ci fa scoprire Genova all'epoca di Intorcetta,

3

città portuale popolata di mercanti e banchieri fu molto presto attratta dalle grandi fortune che si potevano ottenere dai traffici delle mercanzie orientali, comprese quelle provenienti dalla Cina. Del passaggio costante di missionari gesuiti nella città, nonché testimonianza della presenza di Prospero Intorcetta, rimane tutt'oggi traccia nella Biblioteca Universitaria di Genova ed in altre biblioteche private.

Il Prof. Noël Golvers nell'articolo: "Gesuiti europei in Cina (17-18 sec.) fra identità occidentale e adattamento alla Cina di Noël Golvers (traduttore Antonino Lo Nardo)" evidenzia come i gesuiti nella città della Corte di Pechino furono scelti deliberatamente tra le scuole gesuite più istruite in Europa: come tali, erano profondamente intrisi della cultura gesuita tardo-umanistica, basata sulle discipline umanistiche, in astronomia, etc. Studiosi umanistici europei rimasero per tutta la loro vita, anche grazie alla loro ininterrotta (anche se complicata) comunicazione con la scena intellettuale e accademica europea attraverso lettere, libri, periodici e stampe, anche quando questa lunga 'assenza' causò una certa erosione sulla loro conoscenza delle lingue europee.

Il dr. Antonino Lo Nardo, instancabile studioso, ci fa scoprire nel suo contributo intitolato: "Gli insegnanti di matematica al Collegio della Compagnia di Gesù a Palermo (1609-1767)" come Ignazio scelse per i suoi collegi un metodo pedagogico fondamentalmente nuovo, per quel tempo in Italia: si trattava di quel famoso modus parisiensis che aveva avuto occasione di apprezzare in quella città durante i suoi studi al collegio di Montaigu.

Il Prof. Zhuo Xinping, direttore dell'Istituto delle religioni mondiali dell'Accademia cinese delle scienze sociali, ricercatore, presidente della Società religiosa cinese, ci racconta che a cavallo tra le dinastie Ming e Qing, gesuiti cattolici europei venuti in Cina ad evangelizzare diedero inizio, nella storia dei rapporti tra Cina ed Occidente, alla diffusione dei famosi detti "diffusione in oriente della cultura occidentale" e "diffusione in occidente della cultura orientale" nell'articolo Missionari Occidentali e Cultura Antica Cinese.

Il Prof. Michele Mendolia Calella, in qualità di componente del comitato direttivo della Società Nissena di Storia Patria di Caltanissetta, racconta dei Gesuiti Nisseni nell'articolo intitolato: P. Girolamo Gravina S. J (1602-1662) Missionario in Cina.

Il Centro Studi Giulio Aleni di Brescia continua la collaborazione per ricordare P. Giulio Aleni S.J. con un contributo della dott.ssa Xiu Feng Huang dal titolo Il museo marittimo di Quanzhou: dalla Zaitum di Marco Polo alle lapidi nestoriane di Giulio Aleni.

Esiste un tipo di carta cinese ottenuta dalla macerazione della paglia di riso, ma la sua qualità è nettamente inferiore alla carta giapponese. Grazie al suo utilizzo come carta per la divinità (huo chi) è ancora utilizzata in alcuni rituali buddhisti e taoisti. Questa carta, un poco ruvida e dalla superficie gialla, è adatta all'uso calligrafico con il pennello o per la scrittura con la penna di bambù. Il dr. Carlo Pastena, nel suo contributo intitolato "La carta di riso in Cina", ci fa scoprire metodi antichi ed attuali.

Il dr. Antonino Lo Nardo, nel suo articolo intitolato "Missionari gesuiti siciliani" integra un contributo del compianto Mons. Gaetano Zito (1954-2019) dal titolo «La presenza di religiosi siciliani nelle missioni del Cinque e Seicento » introducendo una leggera variante; invece di adottare come data ultima di riferimento "gli inizi del '700", ha preferito l'annus horibilis della Compagnia di Gesù "isolana", quel 1767 in cui subì l'onta dell'espulsione dal Regno delle Due Sicilie, preludio alla soppressione del 1773 decretata da Papa Clemente XIV che segnò, a detta degli storici, la fine della prima Compagnia.

Concludiamo il nostro N. 5 con le segnalazioni bibliografiche curate dal nostro dr. Antonino Lo Nardo.

Fig. 1-2-3 - Piazza Armerina (EN) 6 aprile 2019 - Convegno per raccontare di Prospero Intorcetta S.J e... Confucio

Le abbazie basiliane di Santa Maria della Grotta a Marsala e Palermo e la Compagnia di Gesù

di Giuseppe Scuderi

Una premessa: la Compagnia di Gesù usava fondare nei propri centri principali cinque *case*, ognuna con specifica funzione: 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, e anzi possedere proprie rendite"; 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 excercitiorum spiritualium* generalmente detta *Santa Maria*, dove ogni gesuita, per almeno otto giorni all'anno doveva ritirarsi per meditare sugli *exercitia spiritualia* del fondatore. A Palermo, sede della Provincia di Sicilia della Compagnia, lo studio degli insediamenti è, come in altri casi, di particolare interesse storico, urbanistico, architettonico e artistico. Limitiamo qui la nostra attenzione alle vicende del *titolo*, più che degli edifici che lo hanno portato, di "Santa Maria della Grotta".

Pochi anni dopo l'arrivo a Palermo della Compagnia di Gesù (1548), l'imperatore Carlo V concede ai Padri l'antichissima Abbazia di Santa Maria della Grotta, "avendo questa una chiesa ed una casa a Palermo" nel luogo dell'odierna Casa Professa, con "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... probabilmente meno di 12 canne".[1] Antefatto per l'assegnazione erano le richieste del Viceré e del Senato palermitano perché si concedesse al Collegio la prima abbazia

1

2

di patronato regio[2] resasi vacante *trovandosi la detta Città di Palermo senza patrimonio, et il Regno exhausto*; circostanza che si verificò appunto con Santa Maria della Grotta, per la morte del curatore e Abbate Commendatario Giovanni Platamone[3] e del Cappellano Sacerdote Domenico Mustaya.[4] La determinazione del sovrano fu comunicata da Innsbruck il 30 gennaio 1552, e due anni dopo (2 maggio del '54), con atto rogato nella stessa abbazia, questa venne consegnata ai Padri Girolamo Domenech *Provinciale dei Collegi della Compagnia* e Paolo Achille *Rettore del Collegio della medesima in Palermo*.

La storia delle abbazie va, seppur brevemente, ricordata, iniziando da quella lilibetana, probabilmente la più antica tra le due.

A Marsala l'area di Santa Maria della Grotta ha una storia che si avvia già agli inizi del IV sec. a.C., essendo destinata a necropoli, per divenire cava per pietra da costruzione tra la fine del II e il III sec. d.C. e quindi, in epoca paleocristiana, tornare ad area cimiteriale (come anche oggi), e nelle latomie si insediarono i monaci di rito greco della regola di San Basilio[5]. Nel 1097 il conte Ruggero emanò un diploma con cui istituiva a Marsala la prima fondazione cristiana dopo il periodo di dominazione islamica, denominata appunto "Santa Maria della Grotta" in quanto ipogea. Per segnalare la presenza dell'abbazia e sorvegliarne l'accesso fu costruita una torre[6], poi trasformata in campanile con la costruzione della chiesa. I monaci sfruttarono il luogo realizzando solo semplici opere di adattamento ai fini cultuali: gli altari vennero decorati con affreschi che testimoniano la restaurazione del monachesimo greco, promossa dai re normanni, e i saldissimi legami con la cultura greco-bizantina. Tra gli affreschi si segnala la "Teoria di Santi", ancora parzialmente visibile su una delle pareti dell'ambiente ingrottato.[7] Questo affresco, che costituisce una testimonianza

di alto livello della cultura pittorica del XII-XIII secolo, per la sua stringente analogia con pitture rupestri dell'Italia meridionale e della Sicilia orientale documenta le strette relazioni che intercorrevano tra le comunità religiose di rito greco.

A Palermo quando dai Normanni fu "restituito alla città il libero esercizio della religione cattolica, il Duca Roberto Guiscardo conquistatore fondò la Badia di Santa Maria della Grotta nel 1072 dell'ordine di San Basilio... con annesso un convento... e la dotò con fondi posti vicino a Marsala... e nel 1128 dotollo pure l'ammiraglio Cristodulo Boezio, antiocheno". E ancora sono note le donazioni di *Eugenius Cali* nel 1183 di "un possedimento fuori Porta Termini", di Guglielmo Ofanino Prefetto del Castello a Mare nel 1186 di *un viridario presso la fonte del Gabriele*, nel 1191 "di vigne e poderi, insieme alla torre, alla casa e a due grotte poste sotto Monte Pellegrino", e poi nel 1213 "l'abate di S. Maria la Cripta riceve un agro aderente al monastero per piantarlo a vigna e ad alberi domestici…"; o le vendite, come nel 1261 quando Guglielmo Maczellin riceveva dal rettore di Santa Maria della Grotta un campo con vigna *in suburbiis Civitatis Panormi in loco vocato vessiti, in quo lapis S. Agathae in via quae ducit ad S. Spiritum*. Infine "nelle decime degli anni 1308-10 è ricordata *S. Maria de Gricta ordinis s. Basilii* e si conoscono i nomi degli abati fino al 1466".

Ai nostri fini meritano attenzione il "rescritto" dato a Palermo il 13 aprile 1196 dall'imperatrice Costanza, che "venuto meno il numero dei monaci" congiunge l'Abbazia di Marsala all'omonima palermitana, e l'altro documento del 24 aprile 1197 che trasferisce "a questo [di Palermo] tutti i diritti e i possedimenti di quello". Tra le proprietà dell'abbazia lilibetana figura la Chiesa di San Pantaleone nella prospiciente omonima isoletta, la fenicia *Mothya*: "Nell'undicesimo secolo… se ne sente parlare questa volta con il nome greco di *Pantaleimon* [tutto campo]… L'atto di Re Ruggero che decretava la donazione [dell'isola] al monastero basiliano di Marsala, emesso nel 1130, menziona non soltanto l'isola di San Pantaleo, ma anche il suo *methocum*[8] o *grangia*[9] e la sua salina". Altre indicazioni sono nel testo di Barberi[10]: "Assieme a Santa Maria della Grotta di Marsala, l'abbazia di Palermo annetteva i territori che essa possedeva e la Chiesa di San Giovanni Battista sul promontorio di Lilibeo… di San Michele nel feudo di Rinazzo a nove miglia da Marsala, verso levante" e infine, appunto, "quella di San Pantaleone eretta nell'isola omonima dove erano altri possedimenti".

Se fosse possibile rintracciare una connessione, seppur solamente cultuale, tra le chiese dedicate al Santo medico, forse si troverebbe anche un ulteriore collegamento tra la Santa Maria palermitana e la chiesa di San Pantaleone del Cassaro, che sarà sostituita con la nuova Santa Maria della Grotta: negli atti fondativi del Collegio, come vedremo, è chiaramente detto che i Padri chiesero all'arcivescovo di "poter demolire" la chiesa, ma non v'è indicazione di come l'avessero acquisita.

Il 14 giugno 1554 il "Vescovo di Patti, inquisitore generale, a seguito della Bolla di Papa Giulio III del 25 maggio, visti i reclami del Rettore e degli scolari del Collegio… minaccia la scomunica a quanti nel termine di giorni quindici non restituiscano quanto posseggono di beni mobili ed altro di proprietà di Santa Maria della Grotta".[11]

Ma non va tralasciato di ricordare, per una più complessiva e "politica" valutazione storica, che con i titoli dell'Abbazia ai Gesuiti veniva riconosciuto anche il diritto a sedere (al ventiduesimo posto) nel braccio ecclesiastico del Parlamento del Regno, anche se *gli antichi rettori si astennero dal partecipare in persona ai comizi del regno, costumarono di mandarvi un procuratore*. "A costituire [il Parlamento] concorrono tre classi di persone, chiamate i tre bracci del regno. Ed esattamente: tutti i prelati, di grande e di piccola entrata, la cui assemblea prende il nome di braccio ecclesiastico; tutti i baroni, che danno luogo al braccio militare; tutte le città regie, ciascuna delle quali manda un procuratore, che compongono il braccio demaniale Questo braccio [ecclesiastico] è potente di per sé: per la consistenza numerica, per la ricchezza, per la reputazione di bontà e per il rispetto dovuto ai prelati".[12]

Nel 1564 si avviò la costruzione della nuova chiesa "del Gesù" negli spazi già dell'abbazia, i lavori durarono sino al 1577, inglobando anche un'altra chiesetta ipogea, dedicata ai Santi Filippo e Giacomo. Intendimento iniziale dei Padri era trasferire la Casa, lasciando nell'abbazia il Collegio, ma per le grandi dimensioni della chiesa

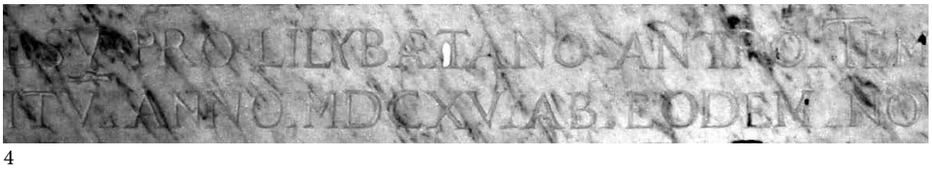
Fig. 1 - Tavola di Santa Maria della Grotta

Fig. 2 - Statua di Maria SS. della Grotta, prospetto della Chiesa del Gesù, Palermo

Fig. 3 - Lapide di consacrazione della Chiesa di Santa Maria della Grotta

Fig. 4 - idem, particolare

3



4

non necessaria al Collegio e per la *scomodità* del sito per le scuole, si cambiò idea; avviene in questa circostanza il primo trasferimento dell'antica immagine di Santa Maria della Grotta, che conosciamo per l'incisione nell'opera *Raguagli delli ritratti della Santissima Vergine... di Sicilia* del gesuita Ottavio Gaetani: "Ella è opera antichissima, e la dipintura è alla greca. Sta collocata nell'altar maggiore della Chiesa di detto Colleggio cò ricchi guarnimenti di varietà di pietre mischie, e di marmi assai leggiadramente ornata. Ogni sabato le cantano con isquisita musica le litanie, che cantar si sogliono nella Santa Casa di Loreto, alle quali concorrono i giovani, che in molta frequenza attendono alle lettere in quel Colleggio. La Santa Immagine è da tutti con divotione riverita, massimamente nella sua festa, che si celebra a gli otto di settembre".[13]

Il 27 novembre 1586 fu posta la prima pietra del Collegio, alla presenza del Viceré, Diego Enriquez de Guzman, e la benedizione fu impartita da Don Luigi Amato Vicario Generale; nella pietra fu inciso *Collegium Societatis Iesu cum priorem habitationem Domui Professae ejusdem Societatis Iesu concessisset novo domicilio gymnasioque extruendo primum in fondamenta lapidem rite posuit V kalendas Decembris, ut quo mense olim hinc annos septem et triginta veteris Collegii facta sunt fondamenta, eodem novi initia felici omine repetentur*.[14]

Si ha notizia della presenza di una piccola chiesa dedicata a San Pantaleone *templum celebre quidem ac nobile*, "in quel sito accanto la Chiesa attuale, dalla parte destra"[15], addossata "al fianco dell'erigendo Collegio. Così scrive l'Amato: "*Pan. Soc. J. Collegio 14 Oct. 1586 ut novum templum erigeret, neglectam S. Pantaleonis aediculam evertendam indulsi, postuma aurei 4000 in atti Jacobi Gallassi, 13 Aug.1586, empito Antonimi Montalti, Annaeq; Vigintimilliae palato, cui addensa realtà aderse, beneficiamo tarenorum 24 & bus presentanti, utrumq; Mar.llo rinunciano, proibiste, augusta in ecclesia, S. Martiri sacellum dicare*".[16]

Nella chiesa si trovava[17] il "Quadro di San Pantaleone oggi al Monastero del SS. Salvatore… il quadro però antico del Santo si vedeva nella sagrestia di detto Collegio oggi però è nel primo corridore cui i Padri aggiunsero questa iscrizione *S. Pantaleonis M. imago, sanctitate et antiquitate venerabilis, in aede ipsi sacrat, postea ad aedificationem hujus Collegii Soc. Jesu diruta, per multos annos pie culta ad pietatis memoriam recolendam, reformata pictoris manu hic posita est: 6 feria 12 Nov. 1588*". Con il quadro fu trasportata al SS. Salvatore anche "la reliquia del braccio del Santo".[18]

Le fonti indicano San Pantaleone come una delle chiese di rito greco presenti nella zona,[19] insieme a *San Giorgio lo Xhueri*,[20] poi detta dei *Tre Re* (in Via di Montevergine), e *San Cristoforo* (due secoli dopo anch'essa inglobata nelle proprietà della Compagnia, nella omonima via, poi del Giusino). La più antica notizia rintracciata sulla chiesa di San Pantaleone risale al 7 aprile 1351, quando "Benedetto de Theodoro maestro muratore comprò una casa terrana al Cassaro, nel darbo[21] San Pantaleono per 32 onze"[22] e poi al 30 aprile 1399, tratta dal *Ruolo de' tonni cavato dall'officio del Maestro Notaio della Corte Arcivescovile di Palermo*, quando al

5

6

"*Reverendissimo Domino Archiepiscopo Panormitano pro sui eccellessi veniva concesso, tra gli altri, un tonno pro ecclesia Sanctii Pantaleoni*".[23] E un'altra citazione di questo beneficio arcivescovile sarà fatta dal Mongitore: "1.6 annuali e un tonno… del beneficio si ha menzione quando fu conferito a D. Simone di Mastrogiorgio Canonico a 14 aprile 1503".[24] Nessuna indicazione si ha per l'esatto posizionamento della chiesa; Di Giovanni[25] alla fine del XIX secolo scriverà soltanto che "sull'antica ruga che dalla Porta di Sant'Agata conduceva alla Platea Marmorea era pur la Chiesa di San Pantaleone, greca", facendo ritenere che l'ingresso fosse sulla *ruga* e non sul Cassaro, e che dovesse essere di modeste dimensioni (come il termine *aediculam* lascia supporre) se compresa tra la strada e il fianco dell'erigendo Collegio.

Sorse così di lì a breve una seconda Santa Maria della Grotta, che essendo il titolo di Abbate appannaggio del Rettore del Collegio a questa vennero trasferiti titoli, rendite e arredi della prima, demolita per la edificazione della Casa Professa; prestigio e ricchezza consentirono alla Compagnia, nel giro di due decenni, di mettere mano ad ulteriori lavori, "talché detta Chiesa si rifece nel 1615 in più magnifica forma, e solennemente si consacrò da Monsignor D. Antonino Marullo… a 12 marzo 1646"[26], probabilmente una *riconsacrazione*, poiché già da quasi sessant'anni il Collegio era in piena attività.

Questo il testo della lapide di consacrazione fortunosamente da pochi anni ritrovata[27]:

D.O.M. / HOC. TIBI. MAGNA. MATER. A. PANORM. COLL°. / SOC. IESU. PRO. LILYBAETANO. TEMPLUM. A. SOLO. / REPOSITU. ANNO. MDCXV. AB. EODEM. NOVO. AUCTUM. / CULTU. ILLUSTRISSAC. REVER.D.D.ANTONIUS.MARULLUS. / MARCHIO. CONDAVGUSTAE. ARCHIEP. SIPONTINUS. ET. GAR=GANICUS. ABBAS. MONTIS. SACRI. AC. BARO. FARANI. PRO. SUO. / IN. TE. OBSEQUIO. IN. SOCIETATE. BENEVOLENTIA. IN.AMA=TRIS. CINERES. PIETATE. TIBI. NATALIQ. TUO. SOLENNI. RITU. / INVNCTV. SACRATVMQ. ADSIGNAT. DIE. XII. MARTII. ANNO / MDCXLVI / TV. AEDEM. LOCUM. GENTEMQ. TVA. IN. FIDE. SER=VATO. DONAQ. OPE. AETERNVM. SOSPITATO.

Quanto alla Santa Maria marsalese, citata nella lapide come "PRO. LILYBAETANO. TEMPLUM", non si hanno notizie certe sino ai primi del Settecento: è certo che la chiesa doveva trovarsi in stato di abbandono quando i Gesuiti affidarono il progetto di rifacimento al promettente *don Joanni Amico architetto civitatis Drepani:* "ventiquattro, ventisei anni, alle spalle un umile, forse prolungato, tirocinio di sagrista e un probabile intenso corso di studi presso il Collegio gesuitico: è così che

Fig. 5 - Santa Maria della Grotta a Marsala, fotografie del 1968, archivio Vincenzo Scuderi

Fig. 6 - idem, archivio Vincenzo Scuderi

Fig. 7 - La rampa di discesa alla Chiesa, archivio Vincenzo Scuderi

Fig. 8 - idem, archivio Vincenzo Scuderi

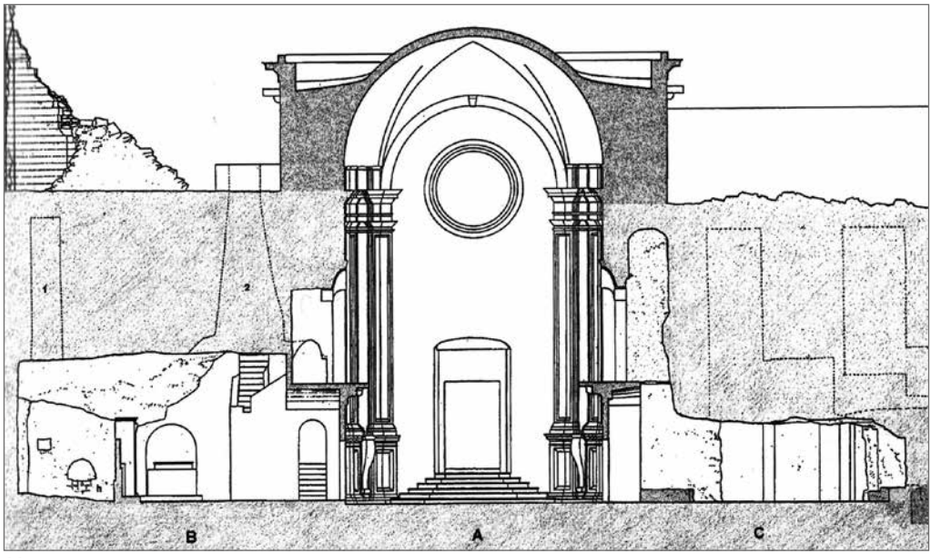
Fig. 9 - Prospetto, archivio Vincenzo Scuderi

7

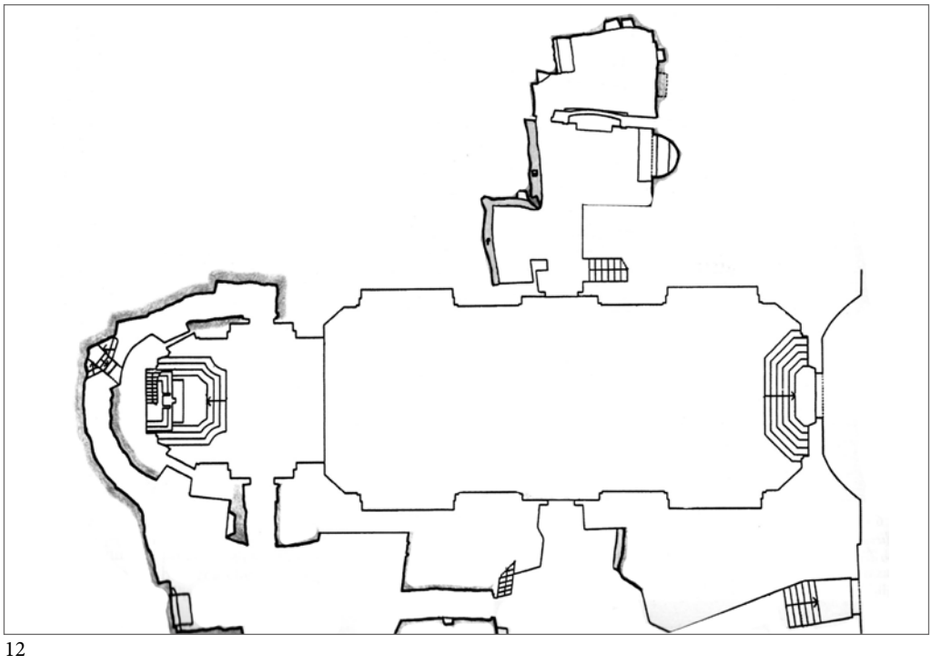
8

9

10



11



12

nel 1712-14 si presenta pubblicamente Giovan Biagio Amico"[28]. Un documento del 1714 attesta l'inizio dei lavori, consistenti nello scavo del grande banco di tufo in cui era inserita la chiesa medievale, per realizzare un'unica alta navata, interamente rivestita di stucco e scandita da quattro archi/cappelle laterali, due per lato, a cui si accede da un prospetto di "quasi razionale e pur sensitiva semplicità costituito da un piano frontale, da due alette convergenti ai lati che lo fanno arretrare e da una balaustra di coronamento... La copertura fu coronata da una cupola rivestita da mattonelle verdi e scandita da costoloni in tufo. Non meno viva e pittoresca, per l'andamento delle tre comode rampe tufacee è la scalinata che dal piano di campagna immette al fondo della latomia" da cui si accede alla chiesa.

Grazie alla fotografia, inedita[29] e risalente al 1968, possiamo rivedere il profilo della torre, della muratura e della cupola, svettanti dalla quota di campagna.

E quanto ai molti possedimenti, il 22 ottobre 1736 "l'inquisitore del Tribunale del Santo Uffizio della Santa Inquisizione del regno di Sicilia, dietro supplica del Rettore del Palazzo Nuovo della Compagnia di Gesù nel Cassaro di Palermo, ordina agli ufficiali spirituali e temporali di Sicilia che il detto Rettore continui a possedere il territorio chiamato S. Angelo o Rinazzo[30] sito a Marsala, facente parte dei membri e delle pertinenze dell'Abbazia di Santa Maria della Grotta, esente da ogni servitù di passaggio".[31]

La soppressione della Compagnia di Gesù della fine del XVIII secolo avviò l'alienazione delle proprietà, ed è utile riportare un breve elenco tratto dalla *Nota delli Beni Urbani e Rusticani appartenenti all'infrascritti Aboliti Colleggi di questa Capitale, e Val di Mazara*, del 2 ottobre 1778.[32] Per quanto di interesse qui, dalla trasversalità delle proprietà tra le varie case della Compagnia si osserva l'incrociarsi delle rendite, per cui il Noviziato di Palermo, riceveva due "terze parti" delle rendite della tonnara di Scopello, o ancora al Collegio Massimo afferivano i guadagni delle saline trapanesi di *Isola* e *Arena*.[33] Ricordiamo anche i "diritti di pascolo ed erbaggio" come nella contrada *Strasatti* di Marsala, di fosse di neve e di mandrie varie, estese da Monte Cuccio al *Bosco*

d'Inici, dallo *Scanzano* alla *Chiusa di San Leonardo*.

Nel 1805 la Compagnia fu ristabilita, e riprendono le attività anche nella Chiesa del Collegio; la prima notizia è purtroppo negativa perché, in quello stesso anno, l'antichissima tavola con l'immagine di Santa Maria della Grotta "per somma sciagura fu distrutta da fortuito incendio, insieme a tanti nobili arredi che l'adornavano, ed all'altare maggiore ricco di preziosi marmi e metalli. Si fe' tosto una copia fedele all'originale perduto, e restò sul medesimo luogo sino al 1860. Dopo alcuni anni, chiuso il tempio, il quadro fu trasportato nella Cappella del Convitto Nazionale, stabilito nel Collegio, dove sin oggi si ritrova".[34]

Nel 1813 il Collegio tornò in possesso di "due ampli poderi, quali son per l'appunto l'Abbadia della Grotta e lo stato di Montalbano, quest'ultimo pari a circa 4.000 salme di terra"; l'abbazia lilibetana e le sue pertinenze durante l'espulsione erano state concesse in enfiteusi a D. Giuseppe Beccadelli di Bologna Marchese della Sambuca: al sovrano ordine di restituire questi beni alla Compagnia il Vicario di Marsala diede seguito il 5 novembre, consegnando il feudo di Rinazzo, la chiesa e le stanze dell'abbazia.[35]

Passata al Demanio dello Stato nel 1866, la chiesa rimase aperta al culto fino al 1968, quando venne chiusa per i crolli provocati dal terremoto. La proprietà è transitata all'amministrazione regionale dei beni culturali, ente gestore oggi ne è il Parco Archeologico di Lilibeo - Marsala. Nonostante qualche episodico intervento più di consolidamento che di restauro, le condizioni attuali, purtroppo, sono quasi da "agonia".

BIBLIOGRAFIA

Scuderi, Vincenzo, *Arte Medievale Nel Trapanese*, Kiwanis Club di Trapani, 1978.

Id., *Architettura e architetti barocchi del Trapanese*, prima edizione, Lions Club di Trapani, 1973; seconda edizione, Murex, Marsala, 1994.

Caruso, Enrico, *Santa Maria della Grotta, Un'abbazia basiliana della Sicilia occidentale*, sta *Marsala,* Murex edizioni, Marsala, 1993.

Id., *L'abbazia basiliana di Santa Maria della Grotta*, sta *In Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona*. Ediprint, 1995.

NOTE

[1] Salvo, F. *Il quarto centenario della Casa Professa di Palermo*. in *Ai nostri amici*. Palermo, 1983.

[2] "Economicamente le abbazie poterono considerarsi dei veri feudi, i cui signori, gli abbati, ebbero pieni poteri sui sudditi, mentre il re si riservò soltanto i rei di alto tradimento e di omicidio. Questi feudi, per donazioni, vendite, lasciti, si ingrandirono sempre di più", Mancuso, G. *Chiesa di Santa Maria della Grotta: dal tabulario della Abbazia esistente presso l'Archivio di Stato di Palermo*. Tesi

Fig.10 - Affresco dei Tre Santi, archivio Vincenzo Scuderi

Fig. 11 - Rilievo, sezione verso il retroprospetto (da Enrico Caruso, 1993)

Fig. 12 - Rilievo, planimetria (da Enrico Caruso, 1993)

Fig. 13 - Immagini attuali (da internet)

Fig. 14 - idem

13

14

di laurea, Università degli studi di Palermo, Facoltà di Lettere, relatore Mons. F. Pottino, a. a. 1948/49.

[3] La vacanza dell'abbazia era attestata già nel 1515: *cum in presentiarum vacet abbatia sancte Marie de cripta vulgo dicta de la grutta felicis urbis nostre Panormi morte eius ultimi possessoris*. Il titolo di *Commendatario* (che indica l'abate non eletto dalla Comunità dei monaci ma nominato dal Pontefice o dal Sovrano) era stato concesso nel 1444 da papa Eugenio ad Ambrogio, monaco benedettino abate di San Martino delle Scale, perché "il monastero era ridotto a mal partito per la negligenza di chi l'avesse retto" (Mancuso, cit., p. 37). L'ultimo abbate era del casato dei Platamone, famiglia che aveva dato ospitalità ai primi padri giunti in città, e che sarà ancora benefattore della Compagnia (Inveges, A. *Annales siculos praeliminaris apparatus*. Palermo, 1709, III p. 109, e Salvo, *Il quarto*, cit. p. 26).

[4] Mongitore, A. *Palermo divoto di Maria Vergine e Maria Vergine protettrice di Palermo*. Palermo, 1719, p. 262. Si narra che il sacerdote avesse sognato la trasformazione dell'abbazia in una nuova chiesa; all'arrivo dei Padri si fece gesuita per non abbandonare la sua chiesa e finì santamente i suoi giorni.

[5] L'espressione *ordo sancti Basilii* indica convenzionalmente le comunità monastiche italo-greche dell'Italia meridionale e della Sicilia e pare derivi da un inciso della Regola di s. Benedetto relativo alla *Regula sancti Patris nostri Basilii*. È peraltro a partire dall'età di Innocenzo III (1198-1216) che essa compare con frequenza nei documenti, tanto da far ipotizzare che si tratti di una denominazione creata dalla curia romana per i monasteri di rito greco dell'Italia meridionale e della Sicilia. Come il monachesimo bizantino, anche quello italo-greco conobbe ogni tipo di esperienza monastica... Una significativa analogia con il mondo orientale in relazione alle grotte "esicastiche" dell'Italia meridionale si coglie nell'ideologia appunto della *grotta*. Ad vocem BASILIANI di G. Ciotta, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Treccani, 1992.

[6] La torre è stata fortunatamente fotografata da Vincenzo Scuderi prima del crollo del 1978.

[7] Vincenzo Scuderi nota, per queste figure, il "virile impianto fisico e quasi austeri panneggi completati nella ricerca di realismo e intensità espressiva"

[8] Secondo Joseph Isaac Spadafora Whitaker (in Mozia, *Una Colonia fenicia in Sicilia*, prima edizione Londra, 1921) "la parola methocum viene resa correttamente con villaggio".

[9] Con il termine *gràngia* (dal fr. grange, «granaio», latino popolare granĭca, derivato di granum «grano») si indica una "organizzazione benedettina di persone e beni, costituita inizialmente da edifici rurali sui terreni di un'abbazia per la custodia dei prodotti agricoli", e poi evolutasi per il lavoro manuale dei monaci in una piccola comunità, governata da un rappresentante dell'abate, e in una unità economica amministrata dal monaco «granciere», e ampliata dalla popolazione laica dei salariati, contadini, pastori, artigiani.

[10] Barberi, G. L. *Vescovadi e Abbazie.* Palermo, 1962, p. 129 e seguenti.

[11] Mancuso, cit., p. 108, trascrizione della pergamena n. 24 del Tabulario di Santa Maria della Grotta.

[12] Scipio Di Castro, *Avvertimenti a Marcantonio Colonna quando andò viceré di Sicilia*, 1577. Il parlamento era diviso in tre bracci: baronale, composto dai feudatari; ecclesiastico, composto dai vescovi, abati e priori titolari di benefici ecclesiastici concessi dai sovrani; demaniale, formato dai rappresentanti delle 42 città demaniali dipendenti direttamente dal Re.

[13] Caietano, O. *Raguagli delli ritratti della Santissima Vergine Nostra Signora piu celebri, che si riueriscono in varie chiese nell'isola di Sicilia. Opera posthuma del R.P. Ottauio Caietano della Compagnia di Giesu*. Palermo, Colicchia, 1664.

[14] Di Marzo Ferro, G. *Guida istruttiva per Palermo e i suoi dintorni riprodotta su quella del cavalier Gaspare Palermo*. Palermo, 1859, p. 605.

[15] Di Marzo Ferro, cit., p. 605

[16] Amato, G. M. *De principe templo panormitano, Lib. X*. Palermo, 1728, p. 323. La venerazione di San Pantaleone fu ampia sino al medioevo, sia in oriente che in occidente; raffigurazioni del santo si hanno nei mosaici della Cappella Palatina, in quelli del presbiterio del Duomo di Monreale e della Chiesa della Martorana. La leggenda narra che durante il martirio del Santo "una voce dall'alto cambia il nome del giovane: "non ti chiamerai più Pantoleon ma il tuo nome sarà Pantaleémon, perché avrai compassione di molti; tu infatti sarai porto per quelli sballottolati dalla tempesta, rifugio degli afflitti, protettore degli oppressi, medico dei malati e persecutore dei demoni" (da *Santi medici e taumaturghi. Testimonianze d'arte e di devozione in Sicilia*, a cura di Giampaolo Chillè, Stefania Lanuzza, Grazia Musolino, 2011, in particolare il saggio *Medici e Santi. Luca, Cosma e Damiano e Pantaleone nell'arte siciliana*). Nel piccolo centro nebroideo di Alcara Li Fusi si trova ancora... la chiesa parrocchiale intitolata a San Pantaleone Martire, una delle poche in Sicilia in cui il culto del santo medico di Nicomedia è ancora esistente... a Giardini Naxos vi è una chiesa a lui dedicata... a Palermo nell'ala nord del transetto della Cappella Palatina vi è un mosaico con il Santo (da *La Chiesa di San Pantaleone Martire di Alcara Li Fusi*, di Salvatore Serio, in *Arredare il sacro. Artisti, opere e committenti in Sicilia dal Medioevo al Contemporaneo*, Skira, 2015).

[17] Mongitore, *Le chiese destrutte* Manoscritto, sec. XVIII, Biblioteca Comunale di Palermo, Qq.E.11. Pagina 220 nuova numerazione.

[18] Di Marzo Ferro, cit., p. 605. Il Monastero del SS. Salvatore è stato distrutto dai bombardamenti del 1943, e il dipinto è oggi introvabile.

[19] A Palermo le chiese di rito greco "si svilupparono in quella zona della città dove il gruppo etnico era numeroso: la Galca, la zona compresa tra Sant'Andrea e San Nicolò in Kemonia fino a Santa Maria della Grotta e i SS. Quaranta Martiri e basiliano era il Monastero di San Cristoforo". Mancuso, cit., p. 13

[20] Per la Chiesa di San Giorgio ed altri riferimenti alle chiese di rito greco si veda Re, M. *Il copista Matteo Sacerdote e la Chiesa di San Giorgio de Balatis (Palermo, 1260/1261), con una nota sulla presenza greca nella Palermo del Duecento*. In *Rivista di studi bizantini e neollenici*, n.s. 42 (2005), Roma 2006.

[21] Con il termine darbo si indica un'unità di misura dell'acqua pari a 1/4 di zappa, cioè circa 3 litri di acqua al secondo. Per estensione indica un giardino con appunto una sorgente

[22] Sardina, P. *Il ruolo della Cattedrale di Palermo e la gestione della Maramma dal Vespro alla morte di Alfonso V (1282-1485)*. In Travagliato, G. *Storia & Arte nella scrittura. L'Archivio Storico Diocesano di Palermo a 10 anni della riapertura al pubblico*, Palermo, 2009, p. 196 nota 163

[23] Villabianca (E. e G., F. M., marchese di). *Le feste reali in Sicilia nel secolo XVIII. Letterati regi, storiografi e padri della patria. Processioni di Palermo sacre e profane. Le tonnare della Sicilia*. Ristampa, Palermo, p. 58. Beneficio mantenuto anche per la successiva Santa Maria della Grotta: la stessa fonte riporta anche "dei pesci dati dalla Tonnara di San Giorgio nel 1633 a Santa Maria della Grotta pesci 2".

[24] Mongitore, A. *Storia sacra di tutte le chiese, conventi, monasteri, ospedali ed altri luoghi pii della Città di Palermo*. Ms. sec. XVIII (trascrizione a cura di F. Lo Piccolo, Palermo, 2009.

[25] Di Giovanni, V., *La Topografia antica di Palermo dal sec. X al sec. XV,* Palermo, 1889, vol. I, p. 453

[26] Auria, V. *Diario delle cose occorse nella Città di Palermo e nel regno di Sicilia dal 19 agosto dell'anno 1631 al 16 dicembre 1652 e Diario delle cose occorse nella Città di Palermo e nel regno di Sicilia dal di' 8 gennaio dell'anno 1653 al 1674*. In Biblioteca Storica e Letteraria di Sicilia. Prima serie, Palermo, 1869, v. III-V.

[27] Com'è noto, Santa Maria della Grotta viene "sacrificata" a metà del XX secolo per divenire ingresso e grande magazzino librario della allora Biblioteca Nazionale. La lapide (marmo, base cm. 136, altezza cm. 70,5) è stata ritrovata nel 2001 in un magazzino della Biblioteca, dove era stata quasi sicuramente portata durante la demolizione della chiesa. E' stata ricollocata a poca distanza dal suo posto originario (il retroprospetto "sopra la detta porta nel di dietro", scriveva Manganante), in occasione del convegno *Il trionfo della Fede.*

15

Fig. 15 - Immagini attuali (da internet)

Le promozioni artistiche della Compagnia di Gesù in Sicilia (gennaio 2006), promosso dal Centro Educativo Ignaziano di Palermo.

[28] Scuderi, V. *Architettura e Architetti barocchi del trapanese*, Lions Club di Trapani, 1973. Per ogni approfondimento rimandiamo ai testi di Enrico Caruso, citati in bibliografia.

[29] Archivio Vincenzo Scuderi, Palermo

[30] Questa proprietà, una delle più antiche dell'abbazia marsalese, era anche considerata "il granaio del Collegio. La conduzione diretta assorbiva notevoli risorse e venne il momento in cui la comunità credette più vantaggiosa la cessione in gabella per 390 onze l'anno del feudo di S. Angelo a due fratelli di Marsala bene affetti alla Compagnia e alle sue terre" (A. Lo Nardo)

[31] Arcadipane, p. 213.

[32] La si può consultare in Biblioteca centrale, alla segnatura Stampe D.73

[33] La Biblioteca Fardelliana di Trapani conserva una cartella di disegni "delle masserie e terre possedute in territori di Trapani" dal Collegio Massimo: è un quaderno di piccole dimensioni, 257x195 mm., con l'elenco e le rappresentazioni, bellissime, a penna ed acquerellate, di ventiquattro masserie, con indicazione dei confini e della suddivisione delle colture e delle funzioni dei terreni (olivi, frumento, vigne, fosse di neve, palumbaro, porcaria, pascolo...). Le masserie sono elencate (ma non impaginate) in ordine alfabetico: Besi, Chiosi, Chiuse di San Giovanni, Conca di Lauro, Ficazzana, Guastella, Isola di San Pantaleo (dove sono segnate Casa, Beveratura, Pozzo, Pozzo Vecchio, Passaggio e Salina e le limitrofe isole di Santa Maria e della Scuola), Piano dei Giumenti, Piano della Scala, Pozzillo, Ragalia e Ragaliotta, Ranchibile, Rinazzo, Rubbina, Scanzano, Scorciavacche, Sparacia (confinante con il Castello di Calatrasi e il Sego del Macellaro). L'opera è a prima vista frutto di un'unica mano, e priva di testo o indicazioni che possano far risalire alla paternità; dovrebbe datarsi tra il 1740 (anno di una misurazione indicata nella carta 38b) e l'espulsione (Compagnia e Collegio non sono indicati con i termini "ex" o "aboliti"); è pervenuta alla biblioteca con il lascito di Vincenzo Fardella di Torre Arsa.

[34] Filiti, G. *La Chiesa della Casa Professa. Palermo*, 1906, p. 45. Ormai "si trovava", essendo scomparsa da decenni.

[35] Narbone, A. *Annali siculi della Compagnia di Gesù*. Palermo, 1906, I, p. 165.

Hanno contribuito a questo numero

P. Carmelo Capizzi S.J. (1929-2002)

Nacque a Piazza Armerina il 14 luglio1929.
Entrato nell'ordine dei Gesuiti nel '44, studiò in Italia,Francia e Germania per specializzarsi in storia bizantina,frequentando in particolare le università di Heidelberg e Colonia. Membro della comunità dei gesuiti della «Civiltà Cattolica». Era stato professore di Storia della Chiesa Bizantina al Pontificio Istituto Orientale e professore ordinario di Storia Bizantina alla III Università di Roma.
Morto a Roma il 5 dicembre 2002.

Michela Catto

Ha conseguito il dottorato presso la Scuola Normale di Pisa ed è stata Marie Curie fellow presso l'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. Studiosa di storia politico-religiosa dell'età moderna e della Compagnia di Gesù. E' autrice di Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna (Roma 2003, Premio Desiderio Pirovano 2004); Cristiani senza pace. La chiesa, gli eretici e la guerra nella Roma del Cinquecento (Roma 2012); La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600 (Brescia 2009; Città del Messico 2016) e Joachim Bouvet. L'imperatore della Cina (Milano 2015). Ha curato numerosi volumi tra cui, con Adriano Prosperi, Trent and Beyond. The Council, other Powers, other Cultures (Turnhout 2017); con A. Barzazi e D. Pociūtė, Eretici e dissidenti tra Europa occidentale e orientale (secoli XVI-XVIII) (Padova 2018). Ha diretto la collana «La Compagnia di Gesù», in 12 volumi, uscita in edicola nel 2014 con «Il Sole-24Ore».

Noël Golvers

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

Tiziana Lippiello

Professore ordinario di "Lingua cinese classica" e di "Storia della filosofia e delle religioni della Cina" presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea dell'Università Ca' Foscari di Venezia presso la quale si è laureata nel 1986. Di Ca' Foscari è attualmente rettrice. La sua formazione nell'ambito della sinologia si è perfezionata con corsi e seminari di cinese classico e di storia e filosofia presso l'Institute of Foreign Languages di Pechino (1984), la Fudan University di Shanghai, PRC (1985-1987), il Sinologisch Instituut dell'Università di Leida (1989-1994). Tra i suoi numerosi scritti si segnalano i volumi Shen Yue, Trattato sui prodigi, Editrice Cafoscarina, Venezia 1997; Auspicious Omens and Miracles in Ancient China. Han, Three Kingdoms and Six Dynasties (Monumenta Serica, Monograph Series, 39), Sankt Augustin 2001; Le droghe dell'immortalità nella cultura cinese e il Taishang lingbao zhicao pin, Editrice Cafoscarina, Venezia 2007; Il confucianesimo, Il Mulino, Bologna 2009; La costante pratica del giusto mezzo, Marsilio, Venezia 2010. Di speciale rilievo e impegno è l'importante edizione dei Dialoghi di Confucio, con testo cinese a fronte, Einaudi, Torino 2003 (ristampa 2006). Si ricorda la raccolta di saggi del 2016 Linking Ancient and Contemporary. Continuities and Discontinuities in Chinese Literature, curata con Chen Yuehong e Maddalena Barenghi in collaborazione con l'Università di Pechino, tesa alla comparazione tra i differenti approcci alla letteratura cinese in relazione alle tradizioni intellettuali e ai mutevoli valori letterari.
È impegnata nella direzione della collana La fenice, Classici cinesi (Marsilio Editore), e della serie Sinica venetiana (Edizioni Ca' Foscari). È poi membro del Comitato Editoriale del "Journal of International Sinology" e dell'Editorial Board del "Journal of Chinese Writing System", in collegamento con la East China Normal University (journals.sagepub.com). Tra gli impegni relativamente marginali ma certamente significativi dal punto di vista culturale va ricordata almeno la parte avuta per la mostra Jewel of the Silk Road Buddhist Art from Dunhuang, organizzata nella sede centrale dell'ateneo veneziano, in Ca' Foscari, sul complesso rupestre di Dunhuang nel Gansu, dal febbraio all'aprile del 2018.

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.

Arianna Magnani

Formatasi in studi sinologici presso l'Università degli Studi di Torino, durante la laurea triennale e magistrale ha effettuato anche lo studio della lingua giapponese. Ha conseguito il dottorato in Studi sull'Asia e sull'Africa all'Università Ca'Foscari di Venezia, con un anno di ricerche e approfondimento linguistico finanziato da borsa di studio Hanban presso la East China Normal University di Shanghai. Nel 2015 ha ottenuto il TFA, l'abilitazione nazionale all'insegnamento della lingua cinese nelle scuole secondarie di II grado, presso l'Università per Stranieri di Siena. Attualmente è ricercatrice RtdA di Lingue e Letterature della Cina e dell'Asia sud-orientale presso l'Università degli studi di Enna "Kore", dove insegna Storia dell'Asia e Lingua cinese nel corso di laurea triennale di Lingue e culture moderne. I suoi interessi di ricerca si concentrano sugli scambi culturali tra la Cina e l'Europa in epoca tardo Ming e primo Qing, in particolare tra il XVII e il XVIII secolo, rintracciando e analizzando i documenti e le collezioni di libri cinesi frutto di questo contatto tutt'oggi conservati nelle biblioteche europee. Si è specializzata nello studio dei riyong leishu e della storia del fondo cinese della Biblioteca Universitaria di Genova, collegata alla missione dei Gesuiti in Cina. Ha recentemente pubblicato un libro intitolato "Enciclopedismo cinese in Europa: percorsi transculturali del sapere tra Seicento e Settecento". È membro del RSA (Renaissance Society of America) e dell'AISC (Associazione Italiana Studi Cinesi).

Michele Mendolia Calella

Il prof. Cav. Michele Mendolia Calella è nato a Caltanissetta nel 1977, è docente di materie letterarie nelle scuole secondarie di secondo grado e storico dell'arte. È autore di un saggio dal titolo Mentilumifer, devozione popolare e tradizione francescana in un'antica cronaca nissena, edito da Centro Studi Cammarata – Ed. Lussografica 2012. In qualità di membro del comitato direttivo della Società Nissena di Storia Patria di Caltanissetta è autore di numerosi contributi di storia locale per la rivista culturale "Archivio Nisseno". È inoltre membro dell'equipe del direttivo del Museo Diocesano di Caltanissetta come curatore scientifico dei beni mobili e artistici del museo e dei beni culturali ecclesiastici della Diocesi nissena.

Guo Mutian

Prof. Guo Mutian, di Jinhua金華, Provincia di Zhejiang 浙江. Era un lazarista. Ha studiato medicina presso la Fu Jen Catholic University di Pechino. Guo Mutian scrisse una serie di articoli di ricerca sulla storia della chiesa alla fine degli anni '40, che furono pubblicati nel "Journal of Shangzhi Compiler and Compiler".; "La storia del cattolicesimo cinese" (una pubblicazione interna dell'Associazione patriottica cattolica cinese nel 1984) e "Storia del cattolicesimo di Zhejiang". "Ha insegnato al Seminario Cattolico Cinese ed è stato anche direttore del Seminario Sheshan della Diocesi di Shanghai.

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 protosumero ai giorni nostri). Insieme ad A. M. Guccia ha inoltre pubblicato una Introduzione al mondo e alla cultura ebraica, e una Introduzione alla storia e cultura dell'antico Egitto.

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.

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.

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'Orientale 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.

Zhuo Xinping

Direttore dell'Istituto delle religioni mondiali dell'Accademia cinese delle scienze sociali, ricercatore, presidente della Società religiosa cinese. Ha conseguito il Master in Filosofia presso la scuola di specializzazione dell'Accademia Cinese delle Scienze Sociali nel 1981 e il Dottorato presso l'Università di Monaco di Germania nel 1987. Nel 1988 è stato eletto membro a vita dell'Associazione Germania (Europa) per la storia della religione . Dal 1998 è direttore dell'Istituto delle religioni mondiali dell'Accademia cinese delle scienze sociali. Dal 2000 al 2004 è stato vice presidente del consiglio internazionale per la ricerca in filosofia e scienze umane dell'UNESCO. I singoli lavori accademici pubblicati sono circa 30 opere, co-autori e modificati su dozzine di lavori, più di 200 lavori di tesi pubblicate e altri articoli per più di 100 pezzi.

Huang Xiu Feng

Medico in Cina, appassionata studiosa e traduttrice dei testi confuciani, è stata docente a contratto di lingua e cultura cinese presso l'Università Cattolica e l'Università degli Studi di Brescia. Ha coordinato gli incontri di Medicina Tradizionale Cinese tra l'Università di Shanghai e l'UMAB Unione dei Medici Agopuntori Bresciani.
Oggi in pensione, collabora con il Centro Giulio Aleni per la pubblicazione dell'Opera Omnia.

La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento
Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.

di Carmelo Capizzi

Solo ora certi settori del mondo colto italiano van scoprendo la parte avuta da un gruppo di gesuiti siciliani nell'«epopea» della penetrazione missionaria cattolica nella Cina del tardo sec. xvi e lungo tutto il sec. xvii, seguendo l'esempio del loro confratello maceratese, P. Matteo Ricci (1552-1610)[1].

Solo da qualche decennio si comincia - almeno da parte di qualche specialista - a indovinare l'importanza storico-religiosa e storico-culturale rivestita da gesuiti come Nicolò Longobardo (Caltagirone 1565 - Pechino 1655)[2], Girolamo Gravina (Caltanissetta 1603 - Cangzhou 1662)[3], Ludovico Buglio (Mineo 1606 - Pechino 1682)[4]; Francesco Brancati (Palermo 1607 - Canton 1671)[5].

A questi e ad altri bisogna affiancare il P. Prospero Intorcetta, nato nel 1625 a Piazza Armerina (oggi largamente nota per la sua Villa romana del Casale) e morto missionario ad Hangzhou nel 1696[6].

Non dimenticando molti missionari di altri Ordini, specialmente francescani e domenicani – questi gesuiti appartengono a quella legione di missionari, che non a torto un loro confratello nord-americano odierno, tutt'latro che in vena di trionfalismo, ha definito «generazione di giganti»[7].

Tutti, nei limiti di circostanze concrete e talora umanamente insuperabili, accolsero l'eredità del P. Ricci cercando di conservarla e svilupparla in mezzo a difficoltà di ogni genere, comprese le gelosie nazionalistiche e le incomprensioni che si espressero soprattutto nella notissima questione dei «riti cinesi». Questo fu in particolare il caso del P. Longobardo, scelto dal Ricci stesso a succedergli come Superiore della Missione dei gesuiti in Cina. E, se tutti lasciarono scritti in cinese su argomenti scientifici, teologici, catechetici, linguistici, ecc., alcuni di tali gesuiti siciliani seppero mantenersi sullo stesso piano dei loro confratelli più famosi, quali il tedesco Adam Schall von Bell, il fiammingo Ferdinand Verbiest, il trentino Martino Martini, il portoghese Thomas Pereira, ecc.[8].

Così, ad esempio, il Buglio lascia tuttora stupefatti specialmente per la sua immane opera di traduttore dal latino in cinese classico. Nella speranza che tale lingua sarebbe stata adottata dalla Chiesa come lingua liturgica e di formazione del clero cinese al posto della lingua latina, egli tradusse, fra l'altro, la *Summa Theologica* di S. Tommaso d'Aquino (Pechino 1654-1679), traduzione incompleta, benché in 30 volumi + 4 di indici; ristampata ivi nel 1930), il Messale Romano (1670), il Breviario (1674), il Rituale (1675) e un *Cursus Theologiæ moralis* (1675)[9]. L'Intorcetta desta invece ammirazione per l'entusiasmo scientifico, la tenacia e l'acume dimostrati, in mezzo ad occupazioni pastorali e persecuzioni, nel tradurre dal cinese in latino e nello stampare o far stampare per la prima volta i *Quattro libri* classici del confucianesimo - attribuiti a Confucio e a due suoi discepoli - nell'intento di schiudere le ricchezze del pensiero cinese non solo ai giovani missionari destinati alla Cina, ma anche all'Occidente cristiano, che ancora ne aveva una conoscenza indiretta e molto vaga. Si pensi che questo Siciliano dei Seicento nutrì l'ambizione modernissima (e in parte la soddisfece) di presentare i suddetti *Quattro libri* nell'originale cinese con traduzione interlineare dei singoli ideogrammi e traduzione critica a fronte. Il proposito fu attuato solo in gran parte, nel senso che il quarto libro, cioè *I discorsi di Mengzi*, (alias Mencio), non fu tradotto o almeno pubblicato, e il testo cinese in Europa venne trovato difficile da stampare e superfluo, dato il numero sparutissimo di coloro che avrebbero potuto decifrarlo[10].

È poi noto che i gesuiti, per presentare il cristianesimo ai Cinesi, fecero ricorso non solo alla matematica, all'astronomia, alla geografia, alla medicina e ad altre scienze, ma anche alle belle arti, soprattutto all'architettura e alla pittura. Tra i pittori attivi alla corte imperiale di Pechino hanno mantenuto una notevole rinomanza anche i due Fratelli coadiutori, il milanese Giuseppe Castiglione e il fiorentino Ferdinando Bonaventura Moggi, ambedue contemporanei del P. Intorcetta[11]. Lo stesso P. Buglio, oltre alla sua grandiosa attività di scrittore e traduttore, svolse anche una certa attività di pittore; ovviamente più da dilettante che da professionista, anche se i suoi pochi quadri suscitassero ammirazione nei visitatori cinesi[12]. Del P. Intorcetta non sappiamo nulla di simile, benché, anche a giudicare dalla scrittura conservataci in alcuni suoi autografi, possiamo dire che avesse un notevole senso della forma, che amava nitida, elegante e robusta[13]. Ma, anche se non coltivava la pittura in modo diretto, egli la promosse, come pittura sacra a soggetto cristiano e per motivi più apostolico-missionari che estetico-culturali, come lasciano intendere i documenti.

Nel 1691, il Viceré dello Zhejiang (Chekiam, Che'kiang), dove operava il P. Intorcetta. In un editto contro la religione cristiana gli rimproverava non solo d'aver stampato e diffuso certi libri di dottrina cristiana come la *Spiegazione della legge di Dio* (del P. Giulio Aleni) e *Le sette vittorie* (del P. Diego Pantoja), ma di far dipingere «le Immagini di Dio» e di obbligare «le persone a venirle adorare a certi giorni fissi»[14].

Era un'accusa significativa. Ma di che si trattava esattamente? Per rispondere a questo interrogativo e comprendere la lettera inedita che sta al centro del nostro studio bisogna rifarsi ai dati principali della biografia del P. Intorcetta.

Fattosi gesuita lasciando a 16 anni la famiglia a Piazza Armerina ed entrando nel 1642 nel noviziato di Messina; partito per la Cina nel 1656 dopo aver completato gli studi letterari, filosofici e teologici sia a Messina che a Palermo, soggiornò per oltre un anno nella colonia portoghese di Macao ed entrò nella Cina nel 1660. Dopo aver svolto con successo opera missionaria nella città di Jiachang (moderna Nachang) nel Jangxi, nel 1665 fu travolto da una persecuzione generale e nel 1666 venne incarcerato con 24 suoi Confratelli a Canton. Nella prigione fu scelto dai Confratelli come «Procuratore della Missione» e, sostituito da un giovane gesuita francese, poté sottrarsi alla vigilanza dei carcerieri e fuggire di nascosto per avviarsi verso Roma, dove, dopo un viaggio avventuroso, giunse nei primi mesi del 1671.

Compiuta la sua «procura» a favore della Missione dei gesuiti in Cina, verso la fine del 1672, ripartì per il Portogallo, donde salpò per la Cina nel marzo del 1673. Sbarcò a Macao nel novembre di quell'anno, stremato da un contagio scoppiato a bordo e che aveva ucciso 8 su 9 dei suoi giovani Confratelli in viaggio per la Missione. Non è facile - almeno allo stato attuale delle ricerche – dire quando e dove egli sia andato a stabilirsi nel territorio del Celeste Impero. Fatto sta che nel 1676 lo troviamo ad Hangzhou (Hanchow), capitale dello Zhejiang (Chekiang), dove un anno dopo compare come Superiore della vecchia residenza gesuitica locale. Occupando altre cariche più o meno importanti, il P. Intorcetta rimarrà a Hangzhou fino alla morte, avvenuta il 3 ottobre 1696[15].

Dalle fonti finora consultate risulta che egli nel suo ventennio di soggiorno ad Hangzhou svolse la sua attività missionaria in tre settori principali: governo della Vice-Provincia gesuitica di Cina o di una parte di essa come Superiore locale; formazione spirituale dei novizi cinesi e di giovani Padri europei (per lo più francesi) venuti in Cina ed affidati alla sua direzione ed ospitalità; evangelizzazione diretta dei Cinesi.

La lettera di cui stiamo per occuparci si inquadra in questo terzo settore.

Quando egli fu assegnato dai Superiori ad Hangzhou (che in quei decenni già contava circa 300.000 abitanti), vi trovò una notevole comunità, la quale si raccoglieva soprattutto nella grande chiesa che vi aveva costruito il suaccennato P. Martini, morto in quella città nel 1661. La notizia che la chiesa fosse stata edificata dal P. Martini ci è fornita anche dal P. Intorcetta nella sua lettera (vedi f.223v). Il P. Martini ebbe come residenza principale la città di Hangzhou a due riprese, nel 1643-1652 e nel 1659-1661. Si sa che egli fece costruire la chiesa (trasferendola dal quartiere tartaro a quello chiamato T'ien-choei) a partire dal 15 giugno 1659. La chiesa era dedicata al nome di Gesù, e i Cinesi la chiamavano *Chao sim*[16].

Fig. 1 - Cathedral of Our Lady of the Immaculate Conception – Hangzhou

Fig. 2 - Interno della cattedrale

1

2

La Chiesa, costruita di mattoni, era a tre navate. Benché non fosse molto grandiosa, il P. Intorcetta, a partire dal 1678, ne fece affrescare l'interno da un pittore cristiano cinese contemperando il senso tipicamente cinese del colore, del disegno, dello sfumato e dell'ornato con le esigenze della pittura sacra cattolica del periodo post-tridentino, tributaria, com'è risaputo, di tutte le esperienze paleocristiane, medievali e rinascimentali. Il risultato fu strepitoso. I Cinesi accorrevano in folla ad ammirare quella decorazione finendo col porsi interrogativi sul significato religioso delle immagini vedute: il che era lo scopo principale a ci il Missionario siciliano aveva mirato.

La sua lettera, datata del 18 agosto 1683, è il frutto indiretto della fama che la chiesa di Hangzhou già godeva in certi ambienti gesuitici europei. Proprio tale fama aveva stimolato un fratello del P. Prospero a chiedergli notizie particolareggiate intorno ad essa e, soprattutto, alla sua decorazione. La lettera, tutta di pugno del P. Intorcetta, scritta in tre fogli di carta con mano ferma, elegante e senza ombra di correzioni (segno che sia la «bella copia» definitiva), fu spedita a Roma, con una lettera di accompagnamento del 20 agosto 1683 diretta all'Assistente di Germania, P. Carlo de Noyelle, affinché la facesse proseguire per Palermo.

Il P. Intorcetta, come ignorava la morte di suo fratello Francesco, così ancora non sapeva che il P. de Noyelle, fin dal 5 luglio 1682, non era più Assistente delle provincie gesuitiche di Germania, ma Preposito generale di tutta la Compagnia[17].

Quando il plico del P. Prospero giunse a Roma, dove si sapeva della morte del P. Francesco Intorcetta a Palermo, la lettera vi venne trattenuta e depositata in archivio. Oggi infatti essa si trova inserita nel clxiii volume della serie che riguarda le Missioni del Giappone e della Cina (*Japan. Sin.* 163, ff. 223-224) e costituisce uno dei fondi più preziosi dell'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).

Finora essa è rimasta inedita. Per quanto ci consta, solo il P. Dehergne mostra di averla letta, verso il 1960, insieme con altri documenti intorno alla chiesa rimasta tanto celebre[18].

Ma prima di analizzare la lettera del P. Intorcetta, ci sembra utile riferire alcune pagine del P. Charles Le Gobien, che, 14 anni dopo, descriverà la chiesa di Hangzhou servendosi di una lettera analoga o di una relazione inviata in Francia dal suo confratello missionario, P. Claude Visdélou[19].

Si averta che la descrizione è fatta nel conteso della storia delle persecuzioni subite dal P. Intorcetta e dalla sua comunità da parte del suaccennato Viceré dello Zhejiang negli anni 1687-92, prima che l'imperatore Kangxi emanasse un editto a favore delle Missioni cristiane mettendo fine a tali persecuzioni[20].

«Era la Chiesa - scrive il P. Le Gobien - senza contraddizione la più bella, e la meglio intesa di tutta la Cina. E benché la sua fabbrica fosse assai men sontuosa, e men grande della principale Moschéa de' Maomettani, era però impareggiabilmente più adorna, e più gentile. Tutto l'edificio era fatto a mattoni, presone il disegno dalle Chiese d'Europa. Quattro colonnati di legno, ad imitazione della nostra architettura, che per man Cinese non potea farsi grossolana, formavano la nave di mezzo, e due laterali. Due ordini di queste colonne, conforme all'uso del Paese, erano incastrati nel muro [perimetrale]. Sopra ogni capitello delle colonne di mezzo posavano quattro archi che venivano ad incontrarsi ad angoli retti, due de' quali traversavano ambo le navi, e due altri separavano quella di mezzo da quella di fianco. Il Cielo poi della Chiesa, ch'era vaghissimo, era tutto lumeggiato d'oro e d'azzurro, tramischiati acconciamente de' colori più vivi, e con tanto artificio disposti sulla bella vernice Cinese, che spiccavano a meraviglia.

V'havea tre Altari, e il maggior d'essi dedicato al Salvatore. Il Tabernacolo di scultura Europea con ornamenti alla Cinese facea vista assai bella. Il primo degli altri due era consegrato all'Apostolo S. Pietro, che d'una mano teneva due chiavi, e accennava le porte del Cielo coll'altra: il secondo all'Apostolo S. Paolo, rappresentato in atto di predicare; havea un Crocefisso nella sinistra, e colla destra additava uno scritto, ov'erano queste parole: *Noi predichiamo Gesù Crocefisso*.

Ma il più bello di quella Chiesa, e quel, che traeva un Mondo di gente a vederla, era il gran numero delle Pitture, ond'era adorna. Un Dipintore Cinese Cristiano l'havea copiate da gli Originali d'Europa, e benché assai contraffatte, à Cinesi però gradivano molto, e le havean per cose rare, e d'ottima mano. Di queste Tavole, alcune rappresentavano la vita di Cristo dal Nascimento sino all'Ascensione; altre la Vita di N. Signora, i quattro Novissimi, i dodici Apostoli, i quattro Vangelisti, i Fondatori delle Religioni ognun nel suo Abito, e certe Istorie più scelte, e più segnalate del Vecchio, e Nuovo Testamento, come la Conversione di S. Paolo, e quella del Gran Costantino. Leggevasi a piè d'ogni Quadro la spiegazion del Mistero, ch'eravi figurato, composta in dettatura sublime, e scritta a caratteri Cinesi sopra vernice bianca. E ciò partoriva un'ottimo effetto; perché ogni Pittura era come un Predicatore, che annunziava, a chiunque la vedesse, la verità del Vangelo, in maniera acconcia alla capacità di tutti, e alla forza del loro intendimento. Ognuno ne traeva qualche insegnamento; il popolo rozzo dalle stesse figure, che vi vedea, e i Letterati dalla spiegazione, che v'era appesa. Quindi un gentile, che volesse dar qualche tempo alla considerazione de' Quadri l'un dopo l'altro, usciva di Chiesa mezzanamente instrutto; e se non riportavane un desiderio di Conversione sincera, partivasi almeno pien d'alta stima della Religione Cristiana»[21]. Di fronte a tale efficacia catechetica non reca meraviglia che il Viceré dello Zhejiang volesse far abbattere quella chiesa considerandola «come il centro del Cristianesimo, e il Bastion della Fede», anzi come «il sostegno della Fede nella sua Provincia»[22].

Questa descrizione del P. Le Gobien, pur non sempre ben tradotta in italiano, confrontata con quella che si legge nella lettera del P. Intorcetta, colpisce per due motivi: da un lato, in complesso, le corrisponde fedelmente e la conferma, dall'altro la completa in tanti particolari, compreso quella della fama goduta dalla chiesa tra i Cinesi grazie alla sua decorazione pittorica: particolare che il P. Intorcetta, pur scrivendo a suo fratello, ha evitato di rilevare, evidentemente per non peccare di vanità o di trionfalismo, come si direbbe oggi.

Abbiamo osservato che la descrizione del P. Intorcetta fu occasionata da una richiesta di un suo «fratello germano», come egli lo definisce nella lettera mandata contemporaneamente al P. de Noyelle.

Il «fratello germano» in questione era il P. Francesco Intorcetta, di due anni maggiore del P. Prospero. Anch'egli gesuita fin dal 1639, s'era reso noto per alcune pubblicazioni e per l'insegnamen-

to della filosofia nel Collego di Trapani e della teologia in quello di Palermo. Ma mentre il P. Prospero gli scriveva (18 agosto 1683), rispondendo all'ultima sua lettera datata del 20 settembre 1680, e forse a Palermo, il P. Francesco era già morto il 28 aprile 1682[23]. Evidentemente, la triste notizia, dopo quasi sedici mesi, non era ancora arrivata in Cina; o, in ogni caso, il P. Prospero la ignorava.

E questo fatto, molto spiegabile data la lentezza delle comunicazioni di quei tempi, ci fa tuttora un certo effetto: restiamo particolarmente pensosi e come amareggiati nel veder un uomo quasi sessantenne e di quel merito descrivere con gioia contenuta ma profonda un'opera d'arte e di Fede nella convinzione di rivolgersi a un fratello vivo, ma in realtà defunto da oltre un anno. Saremmo tentati di considerarlo vittima i una beffa atroce della vita. Ma questo significherebbe collocarci in una «Weltanschauung», che il P. Intorcetta avrebbe respinto sdegnosamente. Del resto, basti ricordare che egli, già «visitatore» delle Missioni gesuitiche di Cina negli anni 1676-1684, il 10 gennaio 1698 venne da Roma nominato di nuovo a coprire tale ufficio, mentre era già morto, come abbiamo detto, il 3 ottobre 1696![24].

Il testo della lettera consta di quattro parti facilmente distinguibili: i convenevoli con notizie personali e private; accenni alla persona dell'imperatore Kanghxi e al suo viaggio alla frontiera cino-tartara; accenni generici alle comunità cristiane e alle loro chiese in Cina (f. 223r); descrizione della chiesa di Hangzhou e della sua decorazione pittorica (ff. 223v-224v).

Le notizie contenute nelle prime parti sono relativamente poche, ma preziose per la ricostruzione della biografia del P. Prospero Intorcetta vista nel contesto della sua famiglia e della sua vita di gesuita siciliano e di missionario. Per comprendere tali notizie, bisogna tener presente, ad esempio, che egli durante il suo soggiorno in Europa come Procuratore della Missione di Cina, vistando la Sicilia (1672) non mancò di fare una scappata nella città natìa di Piazza, dove, oltre a dei parenti, aveva conoscenti ed amici, soprattutto nel Collegio dei gesuiti, in cui aveva compiuto i primi studi[25].

La descrizione della chiesa, dedicata, forse dal P. Martini, al nome di Gesù, - mentre il P: Intorcetta sembrerebbe indicare come titolari i Santi Apostoli Pietro e Paolo (f. 223v) - non solo costituisce la parte più lunga della lettera ma anche la più interessante, sia sotto l'aspetto storico-religioso che sotto quello storico-artistico[26]. Facendo l'analisi di

3

Fig. 3 - Dipinto sopra l'altare

tale descrizione, se ne possono raggruppare gli elementi come segue.

1. Come struttura architettonica, la chiesa si presenta a tre navate e con lunghezza e larghezza un po' maggiori di quelle della chiesa del Collegio Massimo di Palermo[27]. Le navate sono delimitate da fughe di colonne su cui poggiano gli archi, che sostengono direttamente le pareti della navata centrale e il tetto delle navate laterali. In corrispondenza alle tre navate ci sono tre porte da parte della facciata e tre altari da parte dell'abside (se è lecito usare questo termine). Nella facciata interna, sulle porte, c'è il coro, vale a dire la cantoria (f. 223v).

2. Tutto l'interno della chiesa si presenta abbellito con motivi ornamentali policromi (rosoni, fiori, ecc.) su uno sfondo dorato (f. 223v).

3. Ma ciò che attrae maggiormente i Cinesi è la decorazione figurativa, eseguita da un «Pittore christiano cinese», che ha saputo ricavarla «dalle migliori immagini europee che corrono per il Mondo» ritrattandole «al vivo con sue ombre, scorci, et altre vivezze della pittura europea». Si tratta di immagini a grandezza più che naturale. Qualche composizione occupa una superficie di 24 palmi per 20, cioè di circa 6 metri x 5, vale a dire di 30 metri quadri. Se la figura del Salvatore che campeggia sull'altar maggiore è, a quanto sembra, di 14 palmi per 14, bisogna dedurre che essa occupa almeno gran parte di una superficie di m. 3,50 x 3,50; analogamente le due figure di S. Pietro e S. Paolo che sovrastano rispettivamente i due altari «collaterali» occupano una superficie di m. 3 x 3 (f. 223v).

4. Complessivamente l'interno della chiesa è rivestito di 72 quadri e di 12 «Serafini grandi», cioè da ben 84 composizioni (f. 223v); la loro distribuzione, certamente ideata dal P. Intorcetta ed eseguita sotto la sua vigilanza, meriterebbe uno studio a parte, nel quale converrebbe confrontarla con la distribuzione iconografica dei mosaici ed affreschi di ben note chiese di Messina, Cefalù, Palermo e Monreale - tanto per fermarci a qualche esempio - che certamente egli avrà spesso contemplato da studente e che, almeno in parte, esistono tuttora. Qui ci limitiamo ad osservare che la distribuzione dei vai quadri e delle varie figure risponde a un criterio gerarchico-teologico, che già s'indovina nel trovare la figura di Cristo «Salvatore» all'altare centrale, gli Apostoli Pietro e Paolo negli altari delle cappelle (absidi?) laterali (f. 224v), i 4 «novissimi» nella facciata interna, ecc.

5. La tematica iconografica è molto ricca, anche se variamente sviluppata. Il Vecchio Testamento sembra rappresentato soltanto dal predetto quadro della «Genealogia di Cristo», mentre vi abbondano le scene del Nuovo Testamento ricavate per lo più dai quattro Vangeli e dagli Atti degli Apostoli; sono numerose anche le scene ideali di tante feste

Fig. 4 - Navata di sinistra

Fig. 5 - Navata di destra

4

5

del Calendario cristiano e dei «misteri» del Rosario (Natività della Vergine, Presentazione della Vergine al Tempio, Assunzione della Vergine, ecc.). A parte la schiera dei 12 Serafini e di altri Angeli, è impressionante la processione di figure di Santi: oltre agli Apostoli e ai personaggi ricollegati dalla tradizione canonica o da quella apocrifa alla persona di Cristo (ad. Es. S. Gioacchino, S. Giuseppe, S. Maria Maddalena), s'incontrano Martiri dei primi secoli (S. Stefano, S. Lorenzo); Dottori della Chiesa (S. Gregorio Nazianzeno [?], S. Ambrogio, S. Agostino, S. Girolamo); Fondatori di Ordini religiosi (S. Francesco, S. Domenico, S. Ignazio di Loyola); Martiri moderni (come i tre giapponesi Paolo Miki, Giacomo Kisai e Giovanni Soan di Gotò); Confessori recenti, per lo più gesuiti (S. Francesco Saverio, S. Francesco Borgia, S. Luigi Gonzaga e S. Stanislao Kostka); Sante vere o presunte, ma comunque popolari nella Chiesa (S. Elena, madre di Costantino, S. Caterina d'Alessandria, S. Teresa d'Avila, S. Rosalia). Colpisce infine la presenza di una scena non a caso messa a parallelo con la scena del Battesimo di Cristo: il papa S. Silvestro che amministra il battesimo all'imperatore Costantino. Nonostante il suo carattere leggendario, tale scena destinata a ricordare il fatto storico - verificatosi in circostanze diverse a Costantinopoli nel 337 - del battesimo amministrato al primo imperatore romano, rivela un'intenzione missionaria evidente (ff. 223v-224v).

6. Fra le tante osservazioni possibili intorno a questo programma iconografico fatto eseguire dal P. Intorcetta, ne accenniamo brevemente tre. Primo: egli chiama la figura del Cristo sovrastante l'altar maggiore «il Salvatore»; il termine è evidentemente generico; dato poi che il P. Intorcetta non ci dice se il Cristo sia in busto o a figura intera, stante in piedi o assiso in trono, solo o in «deisis» (cioè affiancato da Santi o da Angeli), ci riesce impossibile immaginarlo e denominarlo con maggior esattezza; ma si cede troppo alla nostra immaginazione, se pensiamo che quel «Salvatore» equivale al «Pantokràtor», le cui splendide raffigurazioni l'Intorcetta aveva ammirato nelle cattedrali di Messina, Cefalù e Monreale e nella Cappella Palatina di Palermo[28]? Secondo: sorprende il fato che tra i Fondatori di Ordini religiosi non compaiano S. Basilio di Cesarea e S. Benedetto di Norcia; si tratta di un'assenza reale delle loro immagini o di una lacuna descrittiva del P. Intorcetta, come noi propenderemmo a credere? Terzo: si osserva subito che egli si rivela francamente siciliano nell'aver fatto raffigurare accanto a Sant'Elena Santa Rosalia, patrona di Palermo; questo particolare fa correre il pensiero alle discussioni agiografiche, di cui la Santa era stata oggetto a cominciare dal 1624 e a cui i gesuiti di Sicilia avevano preso largamente parte difendendone la storicità e il culto[29]. Ora, intuendo facilmente la posizione del P. Intorcetta su questo punto, ci si domanda se, oltre a S. Rosalia, egli non abbia fatto raffigurare altra Santa siciliana, come le Martiri S. Lucia e Sant'Agata, che egli, del resto, incontrava quotidianamente nel «canone» della Messa.

A interrogativi del genere sarà forse possibile rispondere sulla base di documenti ancora da scoprire. Sulle pitture medesime non si può più contare. Esse furono distrutte da un incendio mentre il P. Intorcetta era ancora vivo, provocandogli un dolore profondo. Il P. Le Gobien, dopo aver tracciato la descrizione riferita più sopra, concludeva malinconicamente: «Non mi sarei fermato in una descrizione si stesa di quel santo luogo, se quella preziosa memoria della pietà de' Cristiani ancor durasse. Ma Dio, che l'havea difesa dal furor de' Persecutori, non volle preservarla dal furor delle fiamme, che la ridussero in cenere con buona parte della Città d'Hamtsceò a i due d'Agosto dell'anno 1692»[30].

Questa fine deplorevole del «Gesù» di Hangzhou rende più preziosa ancora la descrizione minuziosa fattane dal P. Intorcetta nella sua lettera. Nel prepararne l'edizione abbiamo mirato soprattutto alla sua sostanza storica. Per conseguenza, abbiamo rispettato al massimo la sua fisionomia diplomatica, anche nei casi in cui l'ortografia, non sempre costante, differisce da quella odierna. Ci siamo limitati, in pochi casi, ad ammodernare la punteggiatura e a sciogliere qualche sigla e qualche abbreviazione per facilitare la lettura del testo. Oltre a ciò, abbiamo fornito la lettera di alcune note per agevolarne l'intelligenza tanto sul piano linguistico che su quello geografico, prosopografico, religioso, ecc.

Sarà bene osservare in precedenza che l'italiano del P. Intorcetta, oggi necessariamente antiquato, risente del raro uso che egli ormai ne faceva fin dal 1656, quando lasciò l'Italia per recarsi in Cina.

Non solo. Esso risente pure del fatto che egli, da allora in poi, dovette parlare continuamente e speso scrivere il cinese, il latino, il portoghese, lo spagnolo e, forse, il francese, come si deduce dai suoi scritti editi ed inediti. Nessuna meraviglia, dunque, se sotto l'aspetto ortografico, lessicale e grammaticale spesseggino certe forme ce oscillano tra l'idiotismo dialettale e il calco spagnuolo (es. «tengo fresca memoria», f. 223r; «tiene tre Altari», f. 223v; «resuscitando a Lazaro», f. 224v; «corniggioni» nel senso di cornici, riquadri, f. 223v), altre sono francamente dei dialettismi (es. «per io dirci le Messe», f. 223v; «poco più maggiore», f. 223v); altre infine ricalcano lo spagnuolo e/o il portoghese (es. «miglior de salute», «salì fuora della Corte», f. 223r; uso di «gue» invece di «ghe» in «longuezza» e «larguezza», ff. 223v-224r; «dieci palmi in quadro», f. 224r). Infine sorprende vedere come rispunti sotto la sua penna qualche forma del dialetto gallo-romano, che si parla tuttora nella sua città natìa di Piazza Armerina. È il caso, se non andiamo errati, di «corniggioni» nel senso di «cornici» o, nella fattispecie, «riquadri», che ha tutta l'aria d'essere un adattamento del piazzese «curn'giongh» = cornicione, da «curnìsg», cornice[31], piuttosto che dello spagnuolo «conijòn» equivalente a cantonata.

Carmelo Capizzi

Lettera del P. Prospero Intorcetta S.I. a suo fratello P. Francesco S.I. (Hangzhou, 18 agosto 1683)

ARSI, *Jap. Sin.* 163, ff. 223r-224v (autografo)

// (f. 223r) 2. da Via
M(ol)to R(everendo) in X.to Padre

P(ax) C(hristi).

Tutte le lettere di V(ostra) R(everenza) degli anni passati, tutte a suoi tempi proporzionati, mi capitarono; e l'ultima delli 20. di 7bro di 1680, nella quale mi dava aviso[32] della morte di nostro fratello P. Agostino e nostro cugino S(igno)r Gio(vanni) Giacomo Caruso per io dirci le Messe[33]. Di più mi dava aviso della salute di nostra sorella e cognato, del P. Erasmo Boccadifuoco, P. Michele Bassano, P. Polizzi[34], P. Carlo Trigona[35], P. Chiarandà[36], e di Mons.r Vigil Giudice della Monarchia[37], di tutti i quali tengo fresca memoria, e continuamente li rac-

comando al Sig(no)re per prosperarli a sua maggior gloria, e li saluto caramente ex corde.

La podagra o oppilatione che V8ostra) R(everenza) con santa pazienza soffre, benché ai parenti et amici dij pena con affetto compassionevole, a V(ostra) R(everenza) però gli augmenta i meriti e la corona. Io per gratia del Sig(no)re quest'anno sto migliore di salute.

Questo Imperio Cinese al presente sta in pace tutto soggetto al Imperatore Tartaro Cam-hi[38] il quale alli 6 di Giulio in tempi canicolari salì fora della corte[39] a visitare e spiare di presenza le terre ella parte occidentale fuori del Grande Muro che divide la Cina dal Tartaro occidentale, e tra gl'altri grandi del Regno volse che l'accompagnassero doi Padri de Nostri, cioè il P. Ferdinando Verbiest flamengo[40], et il P. Filippo Grimaldi genovese[41], che dimorano nella Corte; tarderanno tre mesi a ritornare a Pekino.

Le Christianità di questa Cina sono fervorose, e numerose, et ogn'anno si vano aprendo nuove e nuove. Le nostre Chiese qui sono pubbliche, come in qualsivoglia terra di Prencipi christiani, et alcune magnifiche e di grande concorso cossì di gente popolare come di Mandarini o Regij Ministri. E perché li calori del tempo e le poche forze di vecchio non mi aggiutano a longhe et minute relationi dell'altre Chiese di questo vastissimo imperio, dirò a V(ostra) R(everenza) compendiosamente alcuna cosa di questa mia Chiesa, e Collegio di Hâmchéu[42].

Sono già cinque anni che cominciai l'ornato interiore di questa Chiesa[43], // (f. 223v) il di cui modello è europeo, olim fabricata dal P. Martino de Martinis[44]. È la chiesa distinta in tre navi; la longuezza, altura e larguezza[45] viene ad essere quanto quella del Collegio di Palermo o un poco più maggiore[46], con colonne et archi; quelle del mezzo, intiere rotonde, quelle che appoggiano alle mura laterali appariscono solamente mezzo circolo. Tiene tre altari, e tre Porte, e dalla parte di dentro sopra le porte il Choro[47].

In quanto all'ornato, tutta quanta è, dalle porte fino agli Altari tutta la Chiesa apparisce oro tramezzato con proportione in vernice e colori cinesi finissimi, con rosoni, fior, et altri ornamenti varij, tutti dorati con vaguezza. Però né l'oro, né l'ornato di proportionati colori, né il modello, nuovo in questa Cina, tanto attrae e chiama la infinita moltitudine di gente d'ogni conditione e sexo a vedere et ammirare, quanto l'ornato delle sacre Immagini, molte di numero, e di ottimo pennello, e tali che non si distinguono dalle buone pitture europee impresse, che corrono per il Mondo; e questo mio Pittore christiano Cinese ha ottenuto per favor del cielo l'arte perfetta di ritrattarle al vivo con sue ombre scorci et altre vivezze della pittura europea.

Già m'accorgo che V(ostra) R(everenza) desidera sapere: quante, e quali sono le Sacre Imagini di che sta ripiena questa Chiesa di Ham-cheu, e di qual statura? Dico, in quanto alla statura, la maggior parte grandi, di otto, di dieci e più palmi[48] sono li quadri con suoi corniggioni dorati; il maggiore di tutti, che contiene la Genealogia di Christo N.o Sig.re,ab Abramo usque ad Christum, viene ad essere 24 palmi di longuezza, e 20.palmi di larguezza; quello del Salvatore nel Altare maggiore viene ad essere di 14.palmi; quelli delli doi Altari collaterali di S. Pietro e di S. Paolo (che à il titolo et invocatione di questa Chiesa e Collegio di Ham-cheu)[49] sono di 12.palmi. In quanto al numero, vengono ad essere 72. e di più altri 12. Serafini grandi. In quanto alla qualità, descriverò qui abasso tutti li binarij correspondenti de quadri con le sue Sacre Imagini, e resterà V(osta) R(everenza) satisfatto del suo desiderio. // (f. 224r) Alla Sacra Imagine del Salvatore, come sta collocata nel Altare magiore nel mezzo, gli corrisponde dalla parte del Choro nel mezzo della Genealogia di Cristo N.o S.re. Tutti gl'altri sono correspondenti collaterali; cioè, S. Ignatio, e S. Fran.co Xav(eri)o; il B. Luigi et il B. Stanislao[50]; S. Fra.co Borgia e li 3 SS.ti Martiri del Giappone[51]; S. Gio(vanni) Evangelista e S. Mattheo; S. Luca e S. Marco; La Annunciatione di N.a Signora e l'Immaculata Concettione di M.a V.e; la Natività di Christo N.o S.e e la natività di M.a V.e; S. Gregorio e S. Ambrosio; S. Augustino e S. Geronimo. Tutti i sopradetti stanno collocati nella Cappella del Altare maggiore (eccettuati S. Francesco Borgia e i SS.ti 3 Martiri del Giappone, che stanno dalla parte dei doi Altari collaterali). In uno degl'Altari collaterali S. Pietro, nel altro S. Paolo; dipoi S. Michele Arcang.o e l'Angelo Custode; S. Giosepe e S. Gioakino; S. Gio: Battista che dà il batesimo a Christo, e S. Silvestro che dà il batesimo al'Imperatore Costantino; la Presentazione di M.a V.e al Tempio: S. Helena e S. Rosalia; S. Caterina V.e e M., e S. Theresia. Tutti i quali stanno collocati dalla parte dei doi Altari collaterali dentro delle grade o cancellate.

Dalla parte del Choro nel frontispizio stanno collocati: l'Entrata di Christo in Gierusalem con le Palme, e la Sacra Cena; la Ressurrettione di Christo, e la Venuta del Spirito Santo; l'Ascensione di Christo al cielo, e l'Assunzione di M.a V.e al cielo; la Circuncisione di Christo, e l'Adorazione de te Re Magi. Nell'entrata delle porte della Chiesa stanno collocati in quatro quadri distinti li 4 Novissimi.

Nel Corpo della Chiesa, cominciando dalle cancellate fino al frontespizio del Choro, nelle mura collaterali dalla parte superiore stanno collocati S. Andrea Ap: e S. Giacomo il maggiore; S. Filippo Ap: e S. Giacomo il minore; S. Tomaso Ap: e S. Bartolomeo; S. Simone e S. Taddeo; S. Mathia e S. Barnaba; S. Stefano e S. laurenzo; S. Domenico e S. Francesco il serafico; di più la Visitazione di M.a V.e a S.ta Elisabetta, e Giesù di 12 anni ritrovato nel Tempio fra Dottori.

Nella parte inferiore del medesimo Corpo della Chiesa stanno collocati dieci altri quadri di dieci palmi in quadro[52], tutti con suoi cancelli dorati avanti // (f. 224v), che li difendono dal tocco delle mani del popolo, e contengono le seguenti imagini, cioè, la festa de SS. Innocenti Martiri, et il miracolo di Christo sanando al Paralitico; S. Maria Maddalena che con sue lagrime lava i piedi a Ch(rist)o, e Ch(rist)o che libera dalla morte la donna adultera e gli perdona i peccati; il miracolo del cieco nato che riceve da Ch(rist)o la vista e il miracolo della multiplicazione del pane con che Ch(rist)o satiò le turbe fameliche; il miracolo di Ch(rist)o che scacciò i demonij dal indemoniato et il miracolo di Ch(rist)o che diede l'udito e favella al sordo e muto; finalm(en)te il miracolo di Ch(rist)o ressuscitando a Lazaro, et il miracolo del med(esim)o ressuscitando al figliuolo della Vedova.

Le sopradette 72. Sacre imagini quasi tutte stanno accompagnate con proprij elogij e breve explicatione con lettere cinesi. Hor se si fa riflessione, si vederà che tutte le Feste del Calendario stanno esposte in questa Chiesa con tutti i Misterij principali di Nostra S.ta Fede; poiché la festa di tutti i Santi sta in uno de quatro Novissimi, cioè, nella Imagine del paradiso, dove sta pure depitta la SS.ma Trinità. La festa del S.mo Sacramento sta

nell'Imagine di S. Fra,co Borgia; la festa di S. Anna sta nell'Imagine della Natività di M.a V.e; il trionfo d(ell)a S. Croce sta nell'Imagine di S.ta Helena[53].

Le Sete Feste di Maria V.e tutte simil(men)te si ritrovano in questa Chiesa, perché la Coronatione gloriosa di M.a V.e sta pure posta nell'imagine del Paradiso. Ultimamente, per formare un ripieno della devotione e fede christiana, i quindeci misterij del Rosario tutti stanno esposti e publici in questa Chiesa: perché l'Imagine del S.mo Crucifisso sono già passati tre anni che sta depitta nell'Altare collaterale, dove S. Paolo Apostolo con la mano additta il Crocifisso sopra il Monte Calvario, con questa scrittura in basso della mano: Nos Autem praedicamus Christum Crucifixum[54]. Gl'altri quatro misterij della Sacra Passione di Ch(rist)o, replicando pure il quinto misterio della Crocifissione, stanno espressi nell'imagine del Serafico S. Fra.co.

Delli 12 Serafini quatro stanno sopra il sopracelo55 del Altare maggiore, et otto ripartiti nelli archi collaterali del Corpo della Chiesa. Con che alli S.ti Sacr(ifici) di V(ostra) R(everenza) m(ol)to mi raccomando. Dalla Metropoli Hamcheu in Cina 18. di Ag.o 1683.

Di V(ostra) R(everenza) Ind(egnissi)mo Servo in X.to e f(rate)llo.

Prospero Intorcetta

NOTE

[1] Cfr. ad es. G. Melis, *L'eredità di Matteo Ricci. Problematica politica e culturale*, in A. Luini (cur.), *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII. Atti del Convegno Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo, 26-29 ottobre 1983*, Roma - Milano - Torino 1985, pp. 7-23; F. Salvo, *Formazione e fervore missionario nei Collegi dei Gesuiti in Sicilia*, ivi pp. 159-170.

[2] Cfr. C. Oliva, S.I., *Un precursore della liturgia in lingua nazionale: P. Niccolò Longobardo S.I.*, in «Civiltà Cattolica», 119 (1968), vol. III, pp. 480-494; P. Corradini, *La figura e l'opera di Nicolò Longobardo*, in Lini, *Scienziati siciliani*, cit. 73-81; F. Sinatra, *Formazione culturale di P. Nicolò Longobardo scienziato e sinologo*, ivi, pp. 103-116. Restano sempre utili, se non indispensabili, le notizie bio-bigliografiche raccolte in C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesu*s, 9 voll. 2e éd., Bruxelles-Paris 1890-1900, iv (1893) coll. 1931-1933; L. Pfister S.J., *Notices biographiques et bibliographiques de l'ancienne mission des Jésuites en Chine*, 2e éd., 2 voll., Shanghai 1932, I, pp. 58-67 ; J. Dehergne S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome-Paris 1963, p. 153-154.

[3] Vedi F. Sinatra, *P. Girolamo Gravina S.J., missionario in Cina*, in Luini, *Scienziati siciliani*, cit. pp. 117-118; ma cfr. Pfister, *Notices*, cit., I, pp. 243-245; Dehergne, *Répertoire*, cit., p. 119.

[4] Vedi G. Bertuccioli, *Ludovico Buglio*, in *Dizionario biografico degli italiani,* XV (Roma 1972), pp. 20-25; id., Ludovico Buglio, in Luini, *Scienziati siciliani*, cit., pp. 121-146; ma vedi pure Pfister, *op. cit.*, pp. 230-243; Dehergne, *Répertoire*, cit., p. 39.

[5] Cfr. G. Bertuccioli, *Brancati Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIII (Roma 1971), pp. 822-824; E. Bottazzi, *Francesco Brancati e la questione dei riti cinesi*, in Luini, *Scienziati siciliani*, cit., pp. 59-70; ma vedi pure Pfister, *op. cit.*, I, pp. 223-230; Dehergne, *Répertoire*, cit. p. 35.

[6] Vedi P. Beonio-Brocchiero, *Prospero Intorcetta,* in Luini, *Scienziati siciliani*, cit., pp. 171-182; C. Capizzi, *Per una biografia scientifica di Prospero Intorcetta*, ivi, pp. 197-217, dove si tiene conto anche di Sommervogel, IV (1893), coll. 640-643 e IX (1900), col. 508; Pfister, *op. cit.*, I, pp. 321-328; Dehergne, *Répertoire*, cit., pp. 129-130.

[7] G. Dunne, S.J., *Generation of Giants*, Notre Dame, Indiana, 1962. Dell'immensa letteratura esistente in molte lingue intorno alle missioni cattoliche in Cina dal P. Matteo Ricci in poi, ricorderemo soltanto P. Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, 2 voll., Macerata 1911-1913; O. Maas, *Die Wiederoffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit*, Münster in Westfalen 1926; B. Biermann, O.P., *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Münster in Westfalen 1927; P. D'Elia, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, scritta da Matteo Ricci S.J.*, Roma 1942-1949; H. Bernard-Maitre, S.J., *Chine*, in *Diction. d'histoire et de géographie écclesiastiques*, XII (Paris 1953), coll. 693-730.

[8] Cfr. P. D'Elia, *Il contributo culturale dei missionari italiani. Lezione tenuta al Secondo Corso di Missiologia indetto … dall'Università del Sacro Cuore*, Milano 1935. Per notizie bio-bibliografiche sui singoli gesuiti che andiamo ricordando, si veda specialmente J. Dehergne, S.J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome-Paris 1973.

[9] Cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, cit., II (1891), voll. 363-365; M. Barbera, *Il P. Ludovico Buglio S.J. missionario in Cina nel secolo XVII*, in «Civiltà Cattolica», 78 (1927), vol. I, pp. 301-310, 504-513; Id., *Onoranze della Corte Imperiale di Pekino in morte di un missionario nel sec. XVII, IVI*, vol. II, pp. 322-330; E. Lamalle, *Buglio, Ludovico*, in *Enciclopedia cattolic*a, III (Città del Vaticano), coll. 189-200. È stato osservato che, a causa soprattutto della situazione di crisi endemica creatasi in Cina e in Europa per la questione dei riti cinesi - risolta soltanto nel 1939 - e per i contrasti fra i missionari e fra le gerarchie ecclesiastiche sui criteri da adottare nella formazione del clero autoctono, l'opera grandiosa del Buglio non ebbe il successo che avrebbe meritato: incontrò scarsa accoglienza, anzi subì in parte un giudizio ufficiale negativo e fu quasi dimenticata (Bertuccioli, *Ludovico Buglio*, cit., pp. 130s).

[10] La traduzione latina dei libri confuciani eseguita e in parte stampata dall'Intorcetta a Jianchan (1662), a Canton - Goa (1667-1669) e a Parigi (1685) ebbe una vasta fortuna in Europa: cfr. soprattutto P. D'Elia, *Confucianesimo e Confucio*, I Enciclopedia cattolica, IV (Città del Vaticano 1950), coll. 264-273; P. Beonio-Brocchiero, *Prospero Intorcetta*, cit., (fine analisi delle tre pubblicazioni). Pare tuttavia che il primo ad occuparsi sistematicamente e con criteri moderni della traduzione intorcettiana sia stato il professore palermitano Vincenzo Di Giovanni, *Into-cé Kio-ssé ovvero il primo traduttore europeo di Confucio*, in «Archivio storico siciliano, I (1873), pp. 35-51; apparso pure in estratto indipendentemente col titolo Prospero Intorcetta ovvero il primo traduttore europeo di Confucio, Palermo 1874, pp. 16 in-8.

[11] Cfr. W.C. Allan, *The Jesuits at the Court of Peking*, Shanghai 1936; Ch. R. Boxer, *Jesuits at the Court of Peking, 1601-1775*, in «History Today», 7 (1957), pp. 580-589; F. Bortone, *I Gesuiti alla corte di Pechino (1552-1813)*, Roma 1969, p. 188. Sul conto del Fratel Giuseppe Castiglione, esiste una letteratura specifica, cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., II (1891), col. 845; P. D'Elia, *Castiglione, Giuseppe*, in *Enciclopedia cattolica*, III (Città del Vaticano 1950), coll. 1038-1040; G. Schoerghofer, S.J., *Giuseppe Castiglione gesuita pittore alla corte imperiale di Pechino*, in «Civiltà Cattolica», 139 (1988), vol. IV, pp. 168-175. Per il Fr. Moggi, vedi lo studio di G.R. Loehr, *Un artista fiorentino a Pechino nel Settecento*, in «Antichità viva» n. 3, Firenze 1963.

[12] Vedi G. Bertuccioli, *Ludovico Buglio*, cit., pp. 131-132.

[13] Fondiamo questa affermazione su ciò che abbiamo osservato sia in molte sue lettere conservate nell'Archivum Romanum S.J. che, ad esempio, nell'*Informatione de China data alli Emi. Cardinali della S.C. di Propaganda Fide … Roma, 24 marzo 1672*, conservata nell'Archivio Storico della Sacra Congregazione di Propaganda, *Indie Orientali e Cina. Dal 1623 al 1674. Scritture riferite nei Congressi*, I, ff. 574-583.

[14] C. Le Gobien, *Istoria dell'Editto dell'imperatore della Cina, in favore della Religione Cristiana*, trad. dal franc., Torino 1699, pp. 40-41.

[15] La documentazione di questi e di vari altri dati si ha in C. Capizzi, *Per una biografia scientifica*, cit., pp. 202-209, a cui tuttavia andrebbero apportate alcune aggiunte e correzioni, frutto di ricerche più recenti.

[16] Fonti in J. Dehergne, *La Chine centrale vers 1700. II. Les Vicariats Apostoliques de la côte. Etude de géographie missionnaire*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 30 (1961), p. 313. Sulla spiccata personalità del Martini, nato a Trento nel 1614, vedi ad es. B. Bolognani, *L'Europa scopre il volto della Cina. P. Martino Martini, S.J., Mandarino di prima classe*, Trento 1978 (non si capisce perché mai questo autore scriva sempre Adam Schaal invece di Schall); Id., *Incontro dell'Europa con la Cina nel secolo XVII: Martino Martini*, in «Mondo Cinese», fasc. 22 (aprile - giugno 1978), pp. 121-139; G. Melis (cur.), *Martino Martini geografo, cartografo, storico, teologo. Atti del Convegno Internazionale (Trento 9-11 ottobre 1981)*, Trento 1983.

[17] Sul P. de Noyelle, chiamato a governare (fino al 1687) l'Ordine in uno dei momenti più delicati della sua storia, vedi ad esempio J.M.S. Daurignac, *Istoria della Compagnia di Gesù dalla sua fondazione a nostri giorni*, trad. dal franc., voll. 2, Genova 1876-79, II, pp. 42-46; Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., V (1894), col. 1834; A. Astrain S.J., *Historia de la Compañia de Jesùs en la Assistencia de España,* voll. 7, Madrid 1902-1905, VI (1920), pp. 15-19, 105-200, 223-226, 664-671; B. Duhr S.J., *Geschichte der Jesuiten ind den Ländern der deutschen Zunge*, voll. 4, Freiburg im Brsg. 1905-1928, III (1921), *ad Indicem*, p. 918; L. Koch, *Jesuiten-Lexícon*, Paderbon 1934, coll. 1315-1316.

[18] *La Chine centrale vers 1700*, cit., p. 313.

[19] Sul P. Le Gobien, Procuratore della Missione di Cina in Francia, e sul P. de Visdélou, continuatore della mediazione culturale nel senso perseguito dal P. Intorcetta, vedi, come punto di partenza, Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., III (1892), coll. 1512-1515 e VIII (1898), coll. 838-843. Che Le Gobien si sia servito di uno scritto del Visdélou, è detto da lui espressamente nella *Historia dell'Editto*, cit., pp. 19-23.

[20] Vedi C. Le Gobien, *op. cit.*, pp. 19-83.

[21] C. Le Gobien, *op. cit.*, pp. 59-61.

[22] C. Le Gobien, *op. cit.*, pp. 68 e 61.

[23] Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., IV (1893), col. 640. Alle notizie bibliografiche ivi offerte si deve aggiungere che nella Biblioteca Fardelliana di Trapani si conserva il Ms 102 (già VII. F. 32) (sec. XVII), che contiene nei ff. 73-315 un corso di lezioni o un trattato del P. Francesco Intorcetta sui due libri di Aristotele *De ortu et interitu.* Il Ms 76 (già VII. d. 10) (sec. XVII) contiene una composizione di 10 esametri latini in suo onore, opera, forse del trapanese Francesco Pepe, suo amico o discepolo; cfr. S. Fugardi, *Descrizione dei manoscritti della Biblioteca Fardelliana*, I (Palermo 1973), pp. 87 e 108-109.

[24] J. Dehergne, *Répertoire*, cit., p. 129, fondandosi su ARSI, Jap. Sin., 25, f. 293.

[25] Cfr. L. Villari, *I Gesuiti in Sicilia e la fondazione del Collegio di Piazza Armerina*, estratto dell'«Archivio storico messinese», ser. III, 20-23 (1969-1971), pp. 43; Id., *L'azienda gesuitica di Sicilia: vicende patrimoniali del Collegio di Piazza Armerina (secc. XVII-XIX)*, in «Archivio storico messinese», ser. III, 31 (1980), pp. 289-305; Id. *Storia della città di Piazza Armerina (l'antica Ibla Erea)*, Piacenza 1981, pp. 343-349, 379-384.

[26] Secondo il Pfister, *op. cit.*, pp. 286-287, la chiesa cominciata dal P. Martini, sarebbe stata «completata ed abbellita in modo meraviglioso» verso il 1663 dal P. Humbert Augery, morto ad Hangzhou il 7 febbraio 1673 nelle braccia del P. Intorcetta, che gli succedeva nella cura dei cristiani di quella città (cfr. J. Dehergne, *Répertoire*, cit., p. 18). Tale affermazione solleciterebbe una ricerca sulla paternità dell'iniziativa di decorare di affreschi la chiesa in questione, dato che, come abbiamo accennato, il P. Intorcetta dice di averne cominciato «l'ornato interiore» cinque anni prima che scrivesse la lettera (cfr. f. 223r).

[27] Di tale chiesa oggi sussiste soltanto la facciata sul Corso Vittorio Emanuele. Gravemente colpita durante un bombardamento aereo del 1943 e, sconsacrata, fu trasformata nell'ingresso attuale alla Biblioteca Nazionale di Palermo, recentemente denominata «Biblioteca Centrale della Regione Siciliana». Finora non ci è riuscito di conoscere le misure esatte della chiesa conosciuta dall'Intorcetta.

[28] Sull'iconografia del «Pantokrator» in genere e in Sicilia vedi C. Capizzi, *Pantokrator. Saggio d'esegesi letterario-iconografica*, Roma 1964, pp. 309-350.

[29] Cfr. soprattutto la bibliografia indicata da A. Amore, *Rosalia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI (1969), pp. 427-430. Tra i gesuiti che si distinsero nelle discussioni su S. Rosalia va ricordato il palermitano P. Giordano Cascini (1565-1635), i cui scritti sono registrati in Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., II (1891), coll. 804-806.

[30] *Op. cit.*, pp. 61-62.

[31] Cfr. s.v. Roccella, *Vocabolario della lingua parlata in Piazza Armerin*a, Caltagirone 1875; rist. anastatica, Bologna 1970.

[32] *Aviso* per «avviso», nel senso di «notizia», «informazione».

[33] *Per io dirci le Messe*: forma chiara, ma evidentemente dialettale.

[34] Si tratta del P. Polizzi Giuseppe, n. a Piazza Armerina il 4 luglio 1603, entrato nella Compagnia di Gesù il 1° ottobre 1618; insegnò retorica, filosofia (8 anni), teologia dogmatica e morale (14 anni) a Piazza e a Palermo; morì in quest'ultima città nel 1691. Pubblicò un'opera di filosofia in tre volumi (Palermo 1675-1676) e lasciò ms. un corso di teologia. Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., VI (1895), coll. 950-951.

[35] Nato a Piazza Armerina il 6 gennaio 1615, entrato nell'Ordine dei gesuiti il 27 dc. 1636, insegnò lettere, filosofia e, per 30 anni, teologia morale. Fu rettore di alcuni Collegi di Sicilia e morì a Messina il 16 ottobre 1702. Pubblicò gli atti di un sinodo diocesano di Messina (1681) e lasciò vari scritti inediti. Cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., VIII (1898), coll. 244-245.

[36] Nato anche lui a Piazza Armerina nel 161; fu professore di filosofia, teologia dogmatica e teologia morale per 16 anni; insegnò anche matematiche; fu due volte rettore del Collegio di Piazza; morì ivi nel 1701. Scrisse di varie scienze, ma è ricordato soprattutto per la sua accurata e dotta *Piazza città di Sicilia antica, nuova, sacra e nobile*, Messina 1654, ripubblicata in trad. lat. a Leida nel XII vol. del *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiæ*; cfr. Sommervogel, *Bibliothèque*, cit., II (1891), coll. 1120-1121. Egli si adoperò con tenacia e successo affinché, grazie a un ricco lascito di un suo fratello, il Collegio di Piazza Armerina fosse innalzato al grado di «Seminario degli Studi», cioè a Università con diritto di rilasciare i gradi accademici, come di fatto avvenne nel periodo che va dal 1694 al 1766; cfr. L. Villari, *I Gesuiti in Sicilia e la fondazione del Collegio di Piazza Armerina*, cit., pp. 18-21; Id., *L'Azienda gesuitica di Sicilia*, cit., p. 296-299; Id., *Storia della città di Piazza Armerina*, cit., pp. 381-384.

[37] Monsignor Vigil è un personaggio finora d'altronde ignoto. Il «Giudice della Monarchia» era un magistrato, per lo più ecclesiastico, nominato dal re per giudicare e risolvere le questioni sui rapporti tra Stato e Chiesa nel Regno di Sicilia; in concreto tale magistrato aveva il «diritto di sorvegliare sulla condotta del clero nelle chiese, e di giudicare dei ricorsi contro le decisioni dei tribunali ecclesiastici e contro i provvedimenti in materia disciplinari emanati dai vescovi siciliani nel confronti dei chierici inferiori». Tale magistratura si fondava sull'Istituto della «Legazia apostolica», risalente a una bolla di Urbano ii del 1098. Il «Giudice della monarchia sicula», che assommava in sé il potere civile e quello religioso, fu istituito dal governo spagnolo; fu abolito insieme alla Legazia Apostolica nel 1871 mediante l'art. 15 della Legge delle Guarantigie; cfr. P. Ferraris, *Legazia o Legazione di Sicilia*, in *Dizionario Ecclesiastico, dir. da Mons. A. Mercati e Mons. A. Pelzer*, II (Torino 1955), p. 625 da cui dipende P.G. Caron, *Legazia Apostolica*, in *Novissimo digesto italiano*, IX (Torino 1963), pp. 620-621.

[38] Cam-hi o Cansci, oggi K'ang-shi o Kangxi. Figlio dell'imperatore manciù Shunzhi (Shunchih), successe a suo padre, fondatore della dinastia Tsìing (1638-1911), all'età di otto anni nel 1671 e regnò fino al 1723. Durante il primo periodo del suo regno come durante gli ultimi anni di suo padre (1665), i cristiani furono esposti a varie persecuzioni, che cessarono coll'editto del 20 marzo 1692, giudicato come «il più favorevole mai apparso (in Cina) rispetto alla religione cristiana» (L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques de l'ancienne mission de Jésuites*, 2e édition, Shanghai 1932, I, p. 325. Sulla personalità politica di Kangxi, vedi ad es. G. Bovet S.J., *Historia de*

l'Imperador de la Cina presentata al Re di Francia, trad. dal franc., Padova 1710; H. Bernard S.J., *Les Académiciens de Louis xiv à la court de l'empereur K'ang-Hi*, Tiensin-Shanghai 1942; J, Sebes, *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk 1689. The Diary of Thomas Pereira S.J.* (Bibliotheca Instituti Hisorici S.I., vol. XVIII), Rome 1961, vedi ad Indicem, p. 29; M. Sabbatini - P. Santangelo, *Storia della Cina dalle origini alla fondazione della Repubblica*, Bari 1986, pp. 548-588; sull'importanza del suo editto del 1692, vedi ad. es. Ch. Le Gobien, *Istoria dell'editto*, cit., pp. 11-169; F. Bortone, *I gesuiti alla corte di Pechino*, Roma 1969, pp. 122-123.

[39] *Salì fora della Corte*: spagnolismo che sta per «uscì fuori della Corte».

[40] Uno dei più famosi gesuiti scienziati missionari in Cina. Nato a Pitthem presso Courtrai (Belgio) il 9 ott. 1623; entrato nel nov. di Malines il 2 sett. 1641; studiò teologia a Siviglia; partì per la Cina nel 1699 (ebbe a compagno il P. Intorcetta); dopo un breve periodo di apostolato diretto nella provincia dello Shanxi, il P. Adam Schall lo chiamò a Pechino e lo associò ai lavori matematici. Ma morto l'imperatore e rimasto il giovanissimo successore Kangxi sotto reggenza, scoppiò la persecuzione; tuttavia nel 1669, Kangxi nominò il Verbiest Presidente del Tribunale dei Matematici; nel 1681 lo incaricò della fabbrica di cannoni di fusione per sostituire i vecchi, ormai fuori uso. Morì di breve malattia il 27 gennaio 1688; ebbe funerali di una solennità inaudita. In latino scrisse pochi libri e molte lettere; ma in cinese scrisse un gran numero di opere d'argomento matematico, cronologico, tecnico, astronomico, teologico, storico-religioso ecc. Cfr. Sommervogel, *Bibliothéque*, cit., VIII (1898), coll. 574-586; E.C. Allan, *The Jesuits at the Court of Peking*, Shanghai 1936; H. Bernard S.J., *Ferdinand Verbiest, continuateur de l'œuvre scientifique d'Adam Schall*, in «Monumenta Serica», 5 (1940), pp. 103-140; C. Testore, *Verbiest Ferdinand*, in *Enc. Catt.* XII (Città del vaticano 1954), coll. 1246-1247 (bibl.); G. Pelloso, *Verbiest Ferdinando*, in *Diz. ecclesiastico* sotto la dir. di Mons. A. Mercati e Mons. A. Pelzer, III (Torino 1958), p. 1294 (bibl.).

[41] Nato a Coni in prov. di Cuneo, nel 1639, fattosi gesuita nel 1637, fu mandato in Cina e vi giunse nel 1671; fu Vice-provinciale e Superiore a Pechino, dove morì nel 1712. Scrisse varie lettere in Europa a Clemente XI e ad atre personalità sui riti cinesi; successe al P. Ferdinando Verbiest nella carica imperiale di Presidente del Tribunale delle Matematiche e scrisse di astronomia in cinese. Cfr. Sommervogel, III (1892), coll. 1834-1835; sui suoi rapporti con l'imperatore Kangxi, vedi J. Sebes, *op. cit.*, ad Indicem, p. 326.

[42] *Hâm-chéu*: oggi si preferisce la translitterazione, da noi spesso riprodotta, in Hangzhou, mentre fino a poche anni fa era corrente la forma *Hanchow*. Il termine «Collegio» in questo caso significa «casa che sta a capo di un gruppo di residenze delle Missioni gesuitiche di Cina»; cfr. J. Dehergne, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 28 (1959), p. 309.

[43] In basso al margine interno, si legge l'indirizzo: *P. Fran.co Intorcetta Soc. Jes. Panormi in Sicilia.*

[44] Vedi sopra, nota 27.

[45] Influsso ortografico e lessicale spagnolo; tuttavia nell'italiano arcaico «altura» equivaleva ad *altezza*, come avviene tuttora nella lingua spagnola; cfr. P. Petrocchi, *Novo dizionario universale della lingua italiana*, Milano 1908, i, p. 81.

[46] *Un poco più maggiore*: idiotismo probabilmente d'origine dialettale.

[47] *Choro*: qui, data la posizione che occupa all'ingresso interno della chiesa, significa evidentemente «cantoria», come abbiamo già detto.

[48] Tenendo presente che un «palmo» equivaleva grosso modo a 25 cm. non è difficile calcolare le misure del P. Intorcetta in metri.

[49] Questa dichiarazione del P. Intorcetta non si concilia con la denominazione di «Chiesa del Gesù» tramandataci dalle altre fonti; cfr. J. Dehergne, *La Chine centrale vers 1700*, cit., p. 313.

[50] Intendi i SS. Luigi Gonzaga (1568-1591) e Stanislao Kostka (1550-1568). Nel 1683 erano ancora Beati; furono ambedue canonizzati (ascritti nel canone o albo dei Santi, e non «santificati», come certuni dicono impropriamente) da Benedetto XIII nel 1726; cfr. ad es. F. Baumann, *Luigi Gonzaga*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI (1968), coll. 1369-1373.

[51] I tre SS. Martiri giapponesi sono i gesuiti Paolo Miki, Giacomo Kisai e Giovanni Soan di Gotò, martirizzati presso Nagasaki il 5 febbraio 1597 insieme a 6 francescani quasi tutti spagnoli, e 17 terziari francescani, tutti giapponesi, cfr. L. Frois - R. Galdos, *Relación del martirio de los 26 cristianos crucifigados en Nagasaki al 5 febrero 1597*, Roma 1935; J. Monsterleet S.I., *Storia della Chiesa in Giappone*, Roma 1959, pp. 51-116. Su ciascuno dei tre Martiri gesuiti cfr. C. Testore, *Giacomo Kisai*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI (Roma 1965), coll. 430-432; Id., *Giovanni Soan di Gotò*, ivi, coll. 1061-1063; G.D., *Poalo Miki*, ivi, X (Roma 1968), coll. 306-308 (con ampia bibliografia).

[52] *Di dieci palmi in quadro*: spagnolismo; intendi: «dieci palmi in quadrato o per lato».

[53] *Il trionfo … Helena* aggiunto nel margine interno col segno + per richiamo.

[54] *I Cor.* 1, 23.

[55] *Sopracelo*, oggi «sopraccielo», qui equivale a «volta».

Una lettera del P. Prospero Intorcetta S.J.

Nel 1989 il compianto gesuita P. Carmelo Capizzi S.J. (1929-2002), nativo anche lui di Piazza Armerina e scrittore de «La Civiltà Cattolica», pubblicò - sulla rivista "Studi e ricerche sull'Oriente cristiano" - il seguente articolo:

«La decorazione pittorica di una chiesa in Cina nella seconda metà del Seicento. Una lettera inedita del P. Prospero Intorcetta S.I.»

La lettera (fino a quel momento) inedita, scritta da Hangzhou e datata 18 agosto 1683, era indirizzata dal P. Prospero al fratello P. Francesco (gesuita anche lui!) e ha - negli studi "intorcettiani" - una rilevanza notevole per due motivi fondamentali. Il primo perché è l'unica lettera, rintracciata fino ad oggi, indirizzata dal missionario piazzese ad un membro della famiglia; il secondo perché contiene una descrizione molto dettagliata della originaria chiesa di Hangzhou costruita nel 1659 dal gesuita italiano (di Trento) P. Martino Martini. Quella chiesa, come è noto, fu distrutta da un incendio il 2 agosto 1692.

Ricostruita successivamente e attraversando alterne fortune oggi la nuova chiesa è la cattedrale cattolica di Hangzhou, dedicata all'Immacolata Concezione.

Riteniamo, pertanto, doveroso, al fine di portare questo importante documento a conoscenza dei nostri lettori, riproporne la pubblicazione in questa rivista.

Con l'occasione desideriamo ringraziare:

- la Famiglia Capizzi per averci permesso la ristampa dell'articolo del loro congiunto;
- l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) per averci consentito la possibilità di riprodurre l'originale autografo della lettera del P. Intorcetta conservato nei loro archivi;
- il Presidente della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta, dott. Giuseppe Portogallo, per aver messo a nostra disposizione le foto della moderna cattedrale di Hangzhou (riprodotte alla fine dell'articolo) da lui personalmente scattate nel 2009.

Antonino Lo Nardo

La prestigiosa rivista pubblicò, nel suo Quaderno n. 4018 del nov./dic. 2017, in occasione della visita del Presidente della Repubblica Italiana Sergio Mattarella in Cina, il seguente articolo: Carmelo Capizzi S.I. - Antonio Spadaro S.I. *"Dalla Sicilia alla Cina. L'avventura di Prospero Intorcetta S.J. (1625-1696)"*. Il predetto articolo è stato, poi, parzialmente ripreso, arricchito con alcuni documenti fotografici, in una pubblicazione, dallo stesso titolo, della Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta nel 2019.

Anno XII, Fasc. 1, pp. 3-21.

«Anche la Cina ha il suo Aristotele»: lo Zhongyong 中庸 («Sinarum Scientia Politico-Moralis») e il fascino dei Gesuiti per Confucio*

di Tiziana Lippiello (traduttore Antonino Lo Nardo)

ABSTRACT

«China too has its Aristotle»: The Zhongyong 中庸(«Sinarum Scientia Politico-Moralis») and the Jesuits' Fascination with Confucius

The translation of the Chinese *Four Books* served to learn and teach the Chinese language but above all, to fully understand the culture of the Chinese intellectuals. On December 10, 1593, Matteo Ricci wrote that he was asked to translate the *Four Books* into Latin so as to formulate a new catechism. The reading of the *Four Books* was fundamental to capture Chinese thought and to address the common features and the cross-cultural concepts between two distant geographical, cultural and social environments. In the *Four Books*, and, as a whole in the Five Classics, Matteo Ricci uncovered numerous passages that support "the truth of our faith".

The paper provides an excursus of the Jesuits' translation of the *Four Books*, from Matteo Ricci to Prospero Intorcetta, with particular emphasis on the *Sinarum Scientia Politico-Moralis*.

KEYWORDS: Jesuits; China; Four Books; *Sishu*; *Zhongyong*.

Originariamente, i gesuiti iniziarono a tradurre i *Quattro Libri* (*Sishu* 四書) per insegnare la lingua e la cultura cinese ai loro confratelli che arrivavano in Cina[1]. Trascrivevano i testi originali in caratteri cinesi, fornivano una trascrizione fonetica nell'alfabeto latino e una traduzione parola per parola nella stessa lingua. I caratteri cinesi erano numerati con la loro corrispondente parola latina per facilitare il processo di apprendimento. Secondo Thierry Meynard S.I., Michele Ruggieri (1543-1607) «fu il primo ad impegnarsi in questo genere di attività, preparando una traduzione dei *Quattro Libri,* fino a quando non fu richiamato a Roma nel 1588. Dopo il suo arrivo a Roma nel 1590, non trovò - purtroppo - il sostegno per la missione diplomatica in Cina che aveva sperato. Incorse nel sospetto dei suoi superiori e riuscì soltanto a scrivere un breve saggio sul metodo missionario in Cina, in cui metà della prefazione del *Daxue* fu tradotto in latino, pubblicato nel 1593 nella *Bibliotheca selecta* del gesuita Antonio Possevino»[2].

Il Visitatore per l'Asia Alessandro Valignano S.I. (1539-1606) era convinto che l'evangelizzazione fosse raggiungibile solo attraverso una solida conoscenza della lingua cinese, così decise di inviare Michele Ruggieri in Cina per studiare il cinese, come si apprende dalla lettera che Ruggieri scrisse al *Preaepositus Generalis* il 1° maggio 1579.[3] Michele Ruggieri era consapevole della difficoltà di imparare una lingua così diversa dalla nostra, priva di alfabeto, e con un lessico così vasto e complesso che anche ai nativi servono quindici anni per leggere e comprendere i loro libri (...)[4].

La *vexata quaestio* dell'assegnazione della prima traduzione dei *Sishu* rimane irrisolta con gli studiosi divisi sui traduttori (Michele Ruggieri o Matteo Ricci?). La maggior parte di loro attribuisce la traduzione a Michele Ruggieri, ma sembra che questi non avesse trovato in verità il tempo di tradurre l'intero lavoro, né aveva acquisito sufficiente competenza nella lingua cinese e nella conoscenza dei classici cinesi[5].

Michele Ruggieri partì per Roma e Matteo Ricci (conosciuto in Cina come Li Madou 利瑪竇, 1552-1610) si impegnò a tradurre i *Quattro Libri* per insegnare la lingua e imparare e comprendere il pensiero cinese. In particolare insegnò la lingua locale al neo arrivato gesuita Francesco de Petris (1562-1593) usando i *Sishu* 四 書 (I *Quattro libri)* come manuale di base. Ricci stava traducendo i *Sishu* quando Alessandro Valignano gli ordinò di scrivere un nuovo Catechismo, che avrebbe dovuto sostituire il *Tianzhu shilu* 天主實錄 (Vera esposizione [della dottrina] del Signore del Cielo) di Ruggieri.

Non c'è dubbio che la traduzione dei classici cinesi in latino ebbe molteplici implicazioni, a partire dai primi interlocutori, i confratelli che arrivavano in Cina, che non conoscevano la lingua e la cultura cinese, ai loro superiori a Roma, che dovevano approvare la versione latina dei classici cinesi. Lo studio dei classici e la loro traduzione fu la chiave di volta per comprendere il pensiero cinese per Matteo Ricci e i gesuiti che lo seguirono nel tentativo di trovare caratteristiche e concetti interculturali comuni tra due ambienti geografici, culturali e sociali molto distanti. Si trattò effettivamente di un compito molto difficile e impegnativo[6]. Michele Ruggieri e Matteo Ricci hanno spianato la strada ai gesuiti che hanno continuato l'ambizioso di tradurre i classici cinesi. In particolare, Matteo Ricci era molto apprezzato in Cina: era considerato uno stimato studioso dai letterati cinesi del suo tempo, un uomo straordinariamente saggio, paragonato ai Saggi cinesi nella padronanza di tecniche incredibili. Il letterato Ming Li Rihua 李日華 (1565-1635) lo descrisse come un uomo eccezionale, un maestro del Cammino (*daoren* 道人) o Maestro di tecniche esoteriche (*yiren* 異人), come erano chiamati uomini che avevano acquisito tecniche straordinarie:

Matteo Ricci, da quel paese, attraversò il mare con dieci compagni, viaggiando per più di mille paesi e di 60.000 *li;* dopo sei anni, arrivò ad Annam e poi entrò nel Guangdong. Da allora tutti i suoi compagni sono morti. Matteo Ricci padroneggiava tecniche straordinarie, nessuno poteva fargli

del male, poteva respingere le malattie con le sue capacità di respirazione e meditazione. Poiché rimase nel Guangdong per più di vent'anni, comprese molto bene la lingua cinese, scritta e parlata. Aveva i baffi color porpora e gli occhi verdi[7], la sua carnagione era come fiori di pesco.

Quando incontrava qualcuno si inchinava secondo i riti, cosicché la gente lo amava e si fidava di lui[8].

Matteo Ricci partì da Lisbona il 24 marzo 1578; il 13 settembre dello stesso anno raggiunse Goa (dove completò gli studi teologici al Collegio dei Gesuiti insegnando latino), e nell'anno 1582 fu trasferito a Macao per assistere Ruggieri nella missione di Cina. Si stabilì a Zhaoqing 肇慶 nel settembre 1583[9]. Michele Ruggieri fu il primo a elaborare un catechismo in cinese durante il suo soggiorno a Macao; intitolato *Vera esposizione [della dottrina] del Signore del Cielo*, fu probabilmente "rivisto" da Matteo Ricci prima della sua pubblicazione nel novembre 1584. Ruggieri elaborò la prima bozza nel 1582-1583, assistito da due cinesi a Zhaoqing che furono battezzati Paolo e Giovanni. Il libro, il primo in cinese pubblicato da un europeo, si diffuse in Cina, Giappone, Corea, Vietnam e nelle Filippine[10]. In una lettera di Zhaoqing (20 ottobre 1585) Ricci confermò al padre Acquaviva di aver inviato «un catechismo che abbiamo stampato in cinese»[11].

I gesuiti compresero il grande valore e l'impatto del confucianesimo tra i *letterati* in Cina, ancorché Ruggieri avesse fatto un uso frequente della terminologia buddista. All'inizio, si riferivano a loro stessi come "bonzi dell'India", prestando poca attenzione ai concetti confuciani. Secondo E. Malatesta, il cambio di atteggiamento di Matteo Ricci iniziò nel 1591, quando iniziò a tradurre i *Quattro Libri* in latino. Nel 1592 (24 ottobre) si astenne dall'usare il termine «bonzo» per riferirsi a sé stesso. Tre anni dopo, con l'autorizzazione di Padre Alessandro Valignano, abbandonò l'abito buddista per l'abbigliamento da studioso cinese e tentò di impegnarsi a dialogare con eminenti studiosi locali. Si trattò di un cambiamento di prospettiva considerevole: l'obiettivo di Matteo Ricci era quello di introdurre il cristianesimo dimostrando la sua compatibilità con il confucianesimo. Infatti, nel 1593 Valignano lo aveva esortato a scrivere un libro sui principi degli intellettuali cinesi e, il 10 dicembre, Matteo Ricci scrisse al Superiore Generale Claudio Acquaviva S.I. per informarlo che il Visitatore Alessandro Valignano S.I. gli aveva chiesto di tradurre i *Quattro Libri* in latino («Translatare in latino») e di comporre un nuovo Catechismo. Disse di essere impegnato per tutto l'anno nella lettura e traduzione dei *Quattro Libri* scritti da quattro eccellenti filosofi, che trattavano onorevoli questioni *morali.*

Tutto l'anno fossimo occupato in studiare, e finii di leggere al padre mio compagno come un corso che costumano udire delle cose morali i letterati della Cina, che sono *Quattro libri* di quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali. Questi anco mi fa il p. visitatore traslatare in latino per agiutarmi di quello in fare un nuovo catechismo, di che habbiamo molta necessità, in sua lingua, per l'altro, che si fece nel principio, non essere riuscito sì buono come avria d'essere. Oltre la traslatione fu necessario anco un breve comento per maggiore dichiaratione delle cose che del resto si trattano; e con agiuto de Iddio stanno già finiti i primi tre libri e solo mi resta il quarto[12].

Tradusse tre libri, Lunyu 論語, Zhongyong 中庸 e Daxue 大 學, e aggiunse un breve commento per spiegarne il contenuto; il lavoro di traduzione aiutò Ricci a comprendere meglio il pensiero cinese e a scrivere un nuovo Catechismo. Come sottolinea Thierry Meynard, Ricci aveva molto probabilmente avvertito la necessità di tradurre prima questi libri in latino, «al fine di assicurarsi del loro significato ed evitare di introdurre errori teologici»[13]. Il catechismo doveva essere approvato dai suoi superiori che non leggevano il cinese, quindi fu costretto a prepararne una versione latina. P. Matteo Ricci aveva senza dubbio letto sia i *Quattro Libri* sia le "Sei dottrine", con cui si intendevano i Sei Classici (*Liujing* 六經): *Yijing* 易經 (Libro dei Mutamenti), *Shijing* 詩經 (Libro delle Odi), *Shujing* 書經 (Libro della Storia), *Liji* 禮記 (Libro dei Riti), *Chunqiu* 春秋 (Annali delle Primavere ed Autunni), e il perduto *Yuejing* 樂經 (Libro della Musica). In questi testi trovò molti passaggi che, a suo parere, dimostravano "la verità della nostra fede", come l'immortalità dell'anima, l'unità di Dio, la gloria dei beati, ecc. Gli studiosi cinesi restarono impressionati dalla capacità di Ricci di leggere e memorizzare immediatamente un libro. Spiegò che gli esami di ammissione per il reclutamento di ufficiali si concentravano sui *Quattro Libri, Tetrabiblio,* così chiamati dai gesuiti; inoltre, ogni candidato doveva scegliere per il suo esame una delle «sei dottrine». Il gesuita ammise di aver studiato anche le sei dottrine, tracciando un parallelo tra la dottrina confuciana e quella cristiana e prendendo nota dei passi «che favoriscono le cose della nostra fede». Fu in grado di esaltare i buoni principi del cristianesimo e dimostrare di avere una buona memoria[14].

Negli essami da dar i gradi, che dissi di sopra, sono tutti sopra un *tetrabiblio*, che noi lo chiamavamo, e per oltre questo libro morale vi sono anco sei dottrine antiche. Ciascheduno de' studianti se ne elegge una sola, e in quella si fa versato, perché non può essere essaminato né domandato se non di quella che si elesse. Ma come noi vogliamo provar le cose della nostra santa fede per i suoi libri ancora, in questi anni passati mi feci dichiarare da buoni maestri oltre il *tetrabiblio* anco tutte le sei dottrine, e notai molti passi in tutte esse, che favoriscono alle cose della nostra fede, come della unità di Dio, della immortalità dell'anima, della gloria de' beati etc. E quando parlo con questi letterati, gli soglio domandare qual è la sua doctrina, e per essa gli provo quello che gli voglio provare. Con questo non solo diedi buon principio alle cose della fede, ma anco inavedutamente gli confirmai la loro opinione che pensano che io leggendo un libro mi resta nella memoria, e dicono: «Se noi scarsamente possiamo imparare una dottrina, come uno avrebbe potuto imparare tutte sei senza questa memoria?».[15]

In un'altra lettera, datata 12 ottobre 1594 e indirizzata a P. Girolamo Costa, Ricci scrisse di aver iniziato un nuovo libro sulle "questioni della nostra fede", da diffondere in tutta la Cina quando fosse stato stampato[16].

Matteo Ricci, che si ispirò certamente al *Tianzhu shilu,* cercò di omettere i dogmi e di concentrarsi su un'introduzione al cristianesimo da un punto di vista filosofico; così, la traduzione dei *Quattro Libri* da parte di Ricci fu fondamentale per la comprensione dei concetti filosofici cinesi.

Matteo Ricci intrattenne discussioni

sul confucianesimo con Zhang Huang 章潢 (1527-1608), discepolo di Wang Yangming 王陽明 (1472-1529). Fu presentato a Zhang Huang da Qu Taisu 瞿太素 (1549-1612), lo studioso che aveva consigliato a Ricci di abbandonare la veste buddista e di adottare l'abbigliamento confuciano. Ricci partì dal *Tianzhu shilu di* Michele Ruggieri, ma aggiunse alcune parti come: «Sulla bontà della natura umana e sulla descrizione del sapere ortodosso dei cristiani» (*lun renxing benshan, er shu Tianzhu menshi zhengxue* 論人性本善,而述天主門士正學), dimostrando che stava cercando di esporre il pensiero cattolico attraverso il patrimonio culturale cinese.

Ricci completò la prima bozza del *Tianzhu shiyi* 天主實義 (Vero significato [della dottrina] del "Signore del Cielo") nel 1596. Più tardi, predicò il *Tianzhu shiyi* a Zhaoqing e poi a Shaozhou 韶州. L'opera, pubblicata a Pechino nel 1603-1604, incorporò parzialmente i dialoghi con gli studiosi cinesi, distintamente pubblicati in un'opera intitolata «Dieci capitoli di un uomo strano» (*Jiren shipian* 畸人十篇).

Il capitolo sette include una conversazione con uno studioso cinese sui principi etici e sulla crescita morale. Contiene parte di una discussione avuta con il monaco buddista Hong'en 洪恩 nel 1599 a Nanchino, ovvero la discussione sulla bontà della natura umana.

Nella suddetta lettera (Shaozhou 10 dicembre 1593) al generale Claudio Acquaviva S.I., Ricci riferiva che il Visitatore (1587-1596) Alessandro Valignano S.I., gli aveva chiesto di tradurre i *Quattro Libri* in latino («traslatare in latino») per il nuovo Catechismo. Dalla lettera a Girolamo Costa S.I., datata 12 ottobre 1594, apprendiamo che la composizione del *Tianzhu shiyi* era già iniziata. Ricci lavorò alla traduzione dei *Quattro Libri* dal febbraio 1593 al novembre 1594. Le sue traduzioni erano rivolte principalmente ai confratelli che erano arrivati in Cina e stavano tentando di imparare la lingua e la cultura cinese.

Questo è chiaro, ad esempio, da una lettera a P. Lelio Passionei S.I. scritta da Nanchang il 9 settembre 1597, Ricci disse che avevano dedicato gran parte dei loro sforzi ai *Quattro Libri* alcuni anni prima per tradurli in latino e avevano aggiunto alcune asserzioni estremamente utili ai confratelli che avrebbero studiato quest'opera, che credeva sarebbe stata apprezzata in Europa. Ma ammise di non aver avuto il tempo di trascriverlo e inviarlo al Padre Generale come aveva pianificato:

> A questo libro, che io chiamo *Tesserabiblio* per essere dei quattro libri, ci dessimo molto, et alcuni anni sono lo voltai in latino e gli feci alcune dichiarationi che sono assai utili ai nostri che vengono di nuovo ad impararsi questo libro, e non dubito che in Europa sarà stimato, ma non ho tempo di trascriverlo e [mandarlo] al P. Generale come avevo determinato[17].

In un'altra lettera, da Shaozhou, il 15 novembre 1594, a padre Fabio de Fabii S.I., scrisse di aver tradotto «il libro morale più importante di questo regno che può essere letto, *in quanto consiste in sententie morali* assai acute e buone»[18]. Ricci intendeva scrivere una bella copia da inviare al Generale a Roma. Ma egli rifletteva amaramente che erano così distanti che dovevano aspettare sei o sette anni prima di ricevere una risposta alle lettere che inviavano all'Europa, «nel qual tempo si mutano non solo gli offitii et altre cose, ma anco ci mutiamo da una vita all'altra...»[19].

I Quattro Libri dopo Matteo Ricci

Passò più di mezzo secolo prima di vedere nuove traduzioni dei *Quattro Libri* da parte dei Gesuiti. Nel 1624, la vice-provincia gesuita della Cina, sotto la direzione di Manuele Dias il Vecchio, adottò un ambizioso piano di studio della durata di quattro anni *(ratio studiorum)* in base al quale la formazione dei missionari nella lingua e nella cultura cinese si basava essenzialmente sui *Quattro Libri* e sul *Libro della Storia.* Inácio Da Costa (1603-1666), stava allora insegnando *i Quattro Libri* agli studenti gesuiti, i quali copiavano il testo cinese e scrivevano la traduzione latina a fianco.

Andrea Ferrão (1625-1661) trascrisse il *Daxue* 大學 (*Sapientia Sinica*) sotto la guida di Inácio Da Costa, e la completò nell'ottobre del 1660. La *Sapientia Sinica* include una prefazione scritta da Ferrão. Da Costa si trasferì quindi a Jianchang 建昌, nella provincia di Jiangxi, dove Prospero Intorcetta (1626-1696) (Fig. 1) iniziò ad apprendere i *Quattro Libri* sotto la sua guida. Il 13 aprile 1662, *la Sapientia Sinica* fu pubblicata a Jianchang: consisteva di una biografia di Confucio in 4 pagine (2 folio), della traduzione completa del *Daxue* in 28 pagine (14 folio) e della traduzione dei primi cinque capitoli del *Lunyu,* 76 pagine (38 folio). Il libro fu approvato da Jacques Le Faure (1613-1675) e rivisto da cinque gesuiti, P. Canevari, A. de Gouvea, P. Brancati, P. Couplet e P. De Rougemont[20].

Nella sua nota introduttiva (25 ottobre 1660) alla *Sapientia Sinica* preservata alla Biblioteca Trivulziana di Milano, indirizzata ai missionari in cammino verso la Cina e all'autore, Andrea Ferrão sottolineava l'importanza dello studio dei *Quattro Libri,* sostenendo che contenevano la cultura di questi popoli. «Accettate in dono il nucleo e il succo della eloquenza cinese», ha detto. «Di qualunque peso essa sia, abbiate per certo che, senza di essa, voi non potrete avere autorità presso quel popolo (e, forse, neppure in Giappone): anche la Cina ha infatti il suo Aristotele e in nessun luogo si giura con più tenacia sulla parola del Maestro. Da ciò deriva la necessità che anche i Missionari della Nostra Società siano tenuti in questo paese a leggere questi libri, secondo la legge degli Antichi»[21].

Egli sottolineava il fatto che l'autore della traduzione era effettivamente nuovo, ma certamente da non sottovalutare, sostenuto da un autorevole Maestro la cui grandezza sarebbe bastata da sola a snobbare l'invidia di altri. Il Maestro era padre Inácio da Costa[22].

Un'introduzione di Prospero Intorcetta S.I. (1625-1696) chiariva che aveva tradotto il volume per i *R.R. Patribus Extremi Orientis in Domini vinea cultoribus*[23] (Fig. 2). Intorcetta dedicò la sua traduzione ai Padri che si preparavano per la loro avventura in Cina. Era irremovibile sull'importanza di conoscere Confucio in Europa data la rilevanza di questo antico autore che precedeva Platone e Aristotele e, inoltre, trasmetteva la saggezza degli antichi imperatori Yao, Shun e i Saggi.

Prospero Intorcetta intitolò quest'opera *Sapientia Sinica* in quanto il suo contenuto era appropriato alla legge naturale (*naturali lege*) e alla dottrina cristiana (*sapientia Christiana*). Nella sua nota ai Lettori (*Ad Lectorem*) descrive i *Sishu* secondo i chiarimenti di una ventina di interpreti cinesi, tra i quali Colai Ch'ang, cioè Zhang Juzheng 張

居正 (1525-1582), tutore del giovane imperatore Wanli 萬曆 (r. 1572-1616), come egli stesso scrisse (張 chām Colai, qui fuit Imperii Primas, et Praeceptor Imperatoris)[24]. Zhang Juzheng fu Gran Segretario Capo, potente Ministro che esercitò il potere dall'ascesa al trono di Wanli nell'anno 1572 fino al 1582. Era considerato un grande statista della dinastia Ming, e scrisse un semplice commentario dei *Quattro Libri* per l'Imperatore che stravedeva per lui. Nel suo commento, intitolato *Sishu zhijie* 四書直解 (Commento colloquiale sui *Quattro Libri),* Zhang fornì una spiegazione semplice e chiara del significato dei classici e dei singoli personaggi. I missionari adottarono il commento di Zhang Juzheng per la semplicità del linguaggio e per la sua autorità tra gli studiosi cinesi. Sebbene Zhang Juzheng seguisse le interpretazioni di Zhu Xi 朱熹 (1120-1200) e in generale degli interpreti Song, evitò le speculazioni metafisiche come dimostrato anche dallo stile conciso e dalle semplici spiegazioni della *Sapientia Sinica*[25].

Luo Ying sostiene che Intorcetta nella sua seconda traduzione aggiunse, in termini italici, un commento sostanziale, «principalmente per esprimere punti di vista soggettivi da una prospettiva gesuita». E dichiarò che il *Sishu zhijie di* Zhang Juzheng era il suo principale riferimento per la traduzione. In effetti non c'era alcuna differenza sostanziale tra l'interpretazione di Zhu Xi e Zhang Juzheng[26].

Zhang Juzheng morì nel 1582, ma dopo la sua morte fu accusato di abuso di potere, corruzione e ostruzione alla politica governativa. La sua famiglia cadde in disgrazia e tutte le sue proprietà furono confiscate[27]. Nonostante questa disgrazia postuma, molto probabilmente a causa di lotte tra fazioni a corte, i commentari di Zhang sui classici furono ristampati nel 1651.

Il *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (Scienza politico-morale della Cina) (Fig. 3)

I *Quattro Libri* furono influenti in Cina e all'interno di circoli cattolici così tanto da guadagnarsi commentari dai convertiti di prima generazione - Xu Guangqi 徐光启 (1562-1633), Li Zhicao 李之藻 (1565-1630) e Yang Tingyun 楊廷筠 (1557-1628). Inoltre, Nicolas Trigault affermò che i missionari gesuiti adottarono la traduzione di Ricci, tramandata di generazione in generazione, raffinata e rafforzata fino a diventare la traduzione fondamentale dei Libri[28].

Due delle traduzioni dello *Zhongyong* (*Medium Constantem Tenendum*, *Medium Sempiternum, Immutabile Medium*) ricevuti in Europa sono di Prospero Intorcetta e una è di François Noël SJ (1651-1729):

1

Fig. 1 - Ritratto di P. Prospero Intorcetta S.J.

– La prima traduzione, *Scientiae Sinicae, Liber Secundus, Medium Constantem Tenendum* 中庸, *Chum Yūm*, fu pubblicata a Goa tra il 1667 e il 1669 nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*;

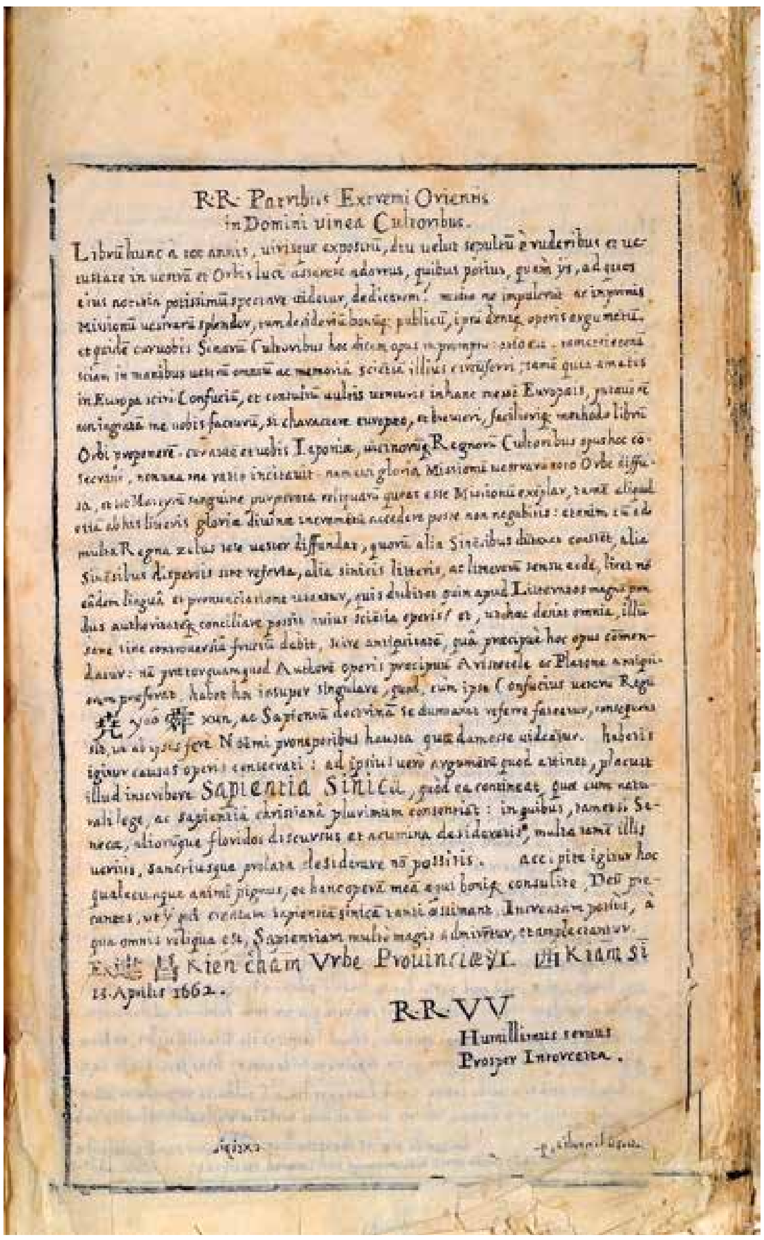
– La seconda, *Scientiae Sinicae, Liber Secundus, Chun Yūm, Medium Sempiternum*, apparve nella collezione *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia sinensis Latine exposita*, Parigi 1687 (di Prospero Intorcetta, Christian Herdtricht, François de Rougemont, François Louvemont, Philippe Couplet)[29];

– La terza, intitolata *Immutabile Medium*, fa parte del *Sinensis imperii libri classici sex*, tradotta dal fiammingo François Noël (1651-1729)[30].

Il *Sinarum Scientia Politico-Moralis* contiene una delle prime traduzioni dello *Zhongyong* portate in Europa. Il nome del traduttore appare sul frontespizio, P. Prospero Intorcetta (Yin Duoze 殷鐸澤),

Fig. 2 - Sapientia Sinica (introduzione)

Fig. 3 - Sinarum Scientia Politico-Moralis (frontespizio)



2

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

3

Siculo Societatis Iesu, Yesuhui 耶穌會. La rara edizione settecentesca del *Giusto Mezzo* è conservata nella Biblioteca Centrale della Regione Siciliana. Fu stampata in parte in Cina con tecniche e materiali cinesi, e in parte in India, 1669.

La seconda pagina fornisce i nomi dei quattro gesuiti che approvarono la traduzione: Inácio da Costa (Guo Najue 郭納爵,1603-1675), Jacques Le Faure (Liu Diwo 劉迪我, 1613-1675), Matias da Maia (Li Madi 利瑪弟, 1616-1667), Feliciano Pacheco (Cheng Jili 成際理, 1622-1687). Dodici gesuiti revisionarono la traduzione, tra cui A. de Gouvea (He Dahua 何大化, 1592-1677), P. Canevari (Nie Baiduo 聶伯多, 1595-1675), P. Brancati (Pan Guoguang 潘國光, 1607-1671), e G. F. De Ferrari (Li Fangxi 李方西, 1609-1671). Il Vice-Provinciale superiore gesuita della Cina, Feliciano Pacheco, diede il suo benestare alla pubblicazione dell'opera, che ottenne anche il riconoscimento e l'approvazione di dodici sacerdoti appartenenti alla Compagnia in Cina. La prima edizione autorizzata fu pubblicata il 31 luglio 1667.

Padre Feliciano Pacheco prestò servizio come Superiore della missione gesuita dal 1666 al 1669 a Nanchino. Alla fine del 1664 (in seguito al "Caso del calendario", *liyu* 歷獄), Pacheco fu mandato a Pechino con altri missionari per il processo e poi esiliato a Guangzhou (Canton). Fu durante l'esilio di Guangzhou che i missionari discussero dei riti cinesi e, in questa occasione, i dodici gesuiti parteciparono alla revisione della traduzione di Intorcetta[31]. L'opera fu pubblicata a Goa il 1° ottobre 1669, come riportato nell'ultima pagina della copia seguita dalla *Confucii Vita,* conservata nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Rossiana 3482). Questa copia è stata edita e parzialmente tradotta in italiano da Beonio Brocchieri (1934-1991) e pubblicata negli anni 1972-1973[32]. La copia conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana corrisponde alla stessa trascrizione trovata nella Bibliothèque Nationale e a quella

conservata dai Gesuiti a Palermo, attualmente presso la Biblioteca Centrale della Regione siciliana di Palermo.

Beonio Brocchieri riferisce che *il Sinarum Scientia Politico-Moralis* (da ora in poi SSPM) fu inciso e stampato in Cina per le prime 25 pagine su fogli doppi cinesi impressi da un solo lato, secondo lo stile tradizionale. Le pagine rimanenti e la «Nota al Lettore» *(Ad lectorem)* di padre Intorcetta, furono invece stampate a Goa con caratteri mobili secondo l'uso occidentale[33]. Le vicissitudini degli *Zhongyong* sono percepibili con il cambiamento della dinastia e le difficili esperienze dei gesuiti. Il testo completo fu elaborato, prima a Pechino-Canton (1664) e poi a Goa, come apprendiamo da altre due fonti: una lettera inviata a Leibniz da Ludolf nell'aprile 1698 e il catalogo di Rémusat (n. 1597)[34].

La singolarità di quest'opera è evidente nelle cronache di quegli anni. Dopo la compilazione tra il 1660 e il 1662, padre Intorcetta e altri missionari furono incriminati ed esiliati prima a Pechino e poi a Canton. La traduzione dello *Zhongyong* fu completata in quegli anni mentre l'incisione delle tavolette era in corso, ma Intorcetta fu costretto a tornare a Roma per descrivere la difficile situazione nella quale si erano imbattuti durante il cambio dalla dinastia Ming (1368-1644) a quella manciù Qing (1644-1911).

Non c'è dubbio sull'autore del SSPM, Prospero Intorcetta, e sul manoscritto, che fu certamente pubblicato a Goa il 1° ottobre 1669, come leggiamo nell'ultima pagina. Beonio Brocchieri studiando e traducendo l'opera in italiano dalla versione latina, osservò che il *Daxue* conservato nella Biblioteca Trivulziana di Milano, era preceduto da una prefazione per conto di Padre Ferrão, il quale in effetti confermava P. Intorcetta come autore della traduzione anche se sotto la stretta supervisione del portoghese P. Da Costa, suo maestro, il quale arrivò in Cina nel 1634 (morì a Canton nel 1666, durante le persecuzioni). Da Costa era il suo superiore e viveva in Asia orientale da più di venti anni, più a lungo di Intorcetta, quindi Brocchieri conclude che Intorcetta potrebbe essere stato l'esecutore del primo lavoro sotto la guida di P. Da Costa[35].

Il *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (secondo dei Quattro *Libri),* tradotto in italiano da Beonio Brocchieri, si basa sulla copia conservata alla Biblioteca Apostolica Vaticana. La pubblicazione di questo lavoro in cinese e in latino fu autorizzata il 31 luglio 1667 dal Reverendo Padre Provinciale (R. P. Viceprovincialis) Feliciano Pacheco, che ufficialmente espresse la sua approvazione nella pagina "autorizzazione", avallata da Inácio da Costa, P. Giacomo Le Faure e Mattia di Maia, suoi predecessori.

Nella sua nota al Lettore (*Ad lectorem*) Prospero Intorcetta introduce i contenuti e l'origine dell'opera, attribuita a Confucio, il "Principe della filosofia cinese" *(Principe Philosophiae),* come scrisse. Ammetteva di aver completato l'opera a Goa, allora considerata la base e la madre delle missioni orientali. Attirava l'attenzione sul "vantaggio spirituale" e sul "prestigio" guadagnato leggendo questa e altre opere di Confucio. Secondo lui, era necessario che la rilevanza di quest'opera fosse riconosciuta da quegli studiosi europei che studiavano la lingua, la letteratura e i libri degli Antichi, nonché da coloro che usavano le massime, le opinioni e gli insegnamenti con l'obiettivo di diffondere la conoscenza di Dio. E commentò: «Se i nostri predecessori non avessero avvertito quale grande frutto potesse prodursi dall'uso di quest'opera, si può pensare che avrebbero voluto imporre a se e ai posteri opera tanto onerosa senza alcun vantaggio per le anime?»[36].

La sua opera principale si intitolava *Chong Yung, Aurea Mediocritas Constantia,* cioè la Costanza dell'Aurea Mediocritas *(Aurea,* il mezzo d'oro, dalla Carmina di Oratio). Intorcetta spiega che fu Zisi, nipote di Confucio, ad aver curato e aggiunto i suoi commenti a questo libro.

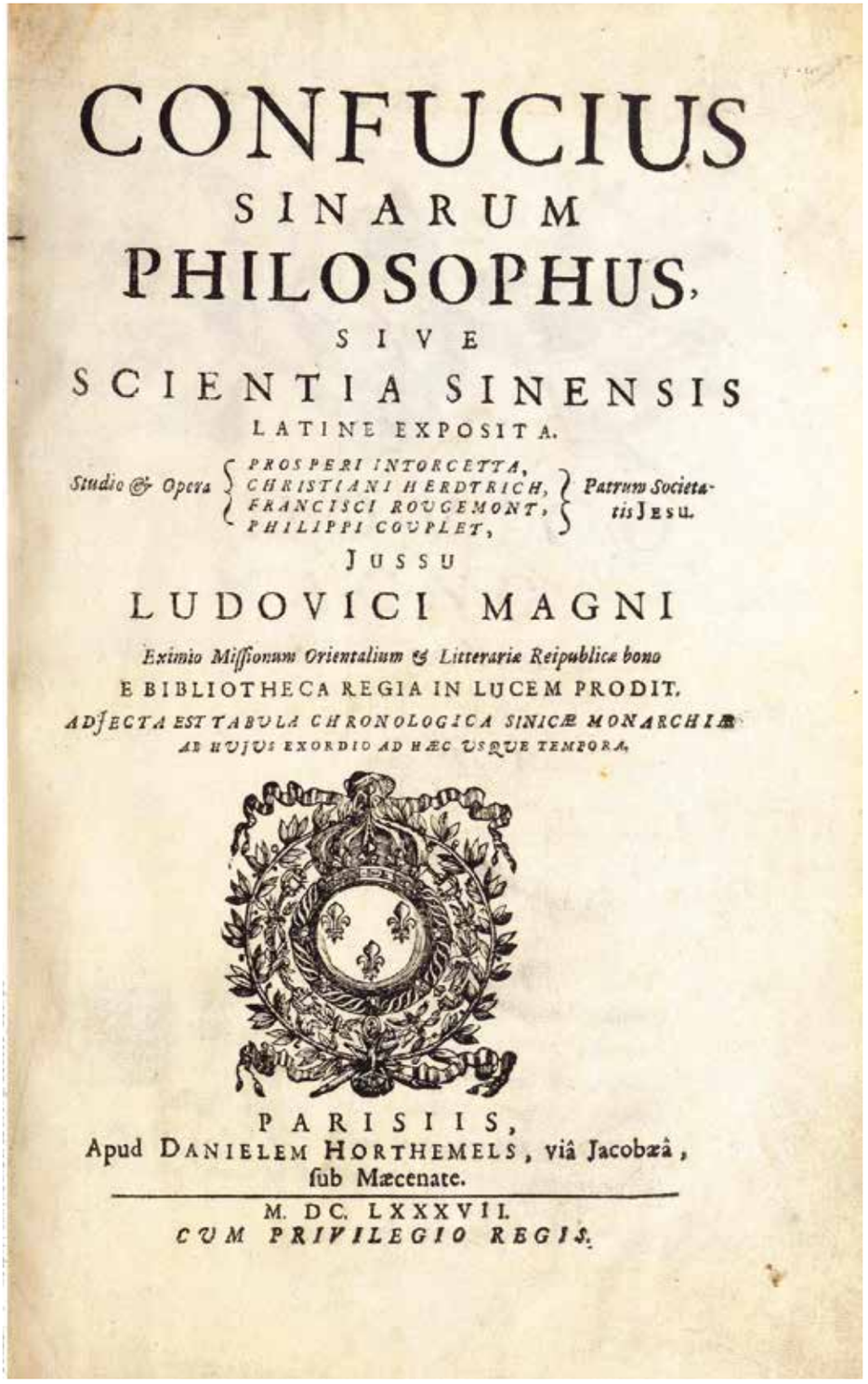
Tuttavia, continua Intorcetta, era incompleto, con molte parti mancanti assomigliando più a un insieme di frammenti che a un testo. «Questo libro è sublime», aggiunge, «trascende i limiti umani; gli insegnanti cinesi leggono e spiegano questo libro ai loro studenti - un testo così difficile da capire - come il quarto e non come il secondo libro. È un maestro di vita che illumina la via delle tenebre e del vizio, è la luce della verità che apre le porte all'evangelizzazione. Il missionario troverà conforto in un libro che «farà luce sulle tenebre del vizio e fornirà la luce della verità che prelude al sole evangelico e gli apre la via»[37].

Intorcetta fornisce quindi una traduzione letterale al titolo - *Medium* (*zhong* 中) *Constantem tenendum* (*yong* 庸). Per quanto riguarda il titolo, è degno di nota che Intorcetta segua l'interpretazione di Cheng Yi 程頤 (1033-1107) e Zhu Xi. L'edizione del 1711 di Nöel attribuiva il titolo *Immutabile Medium* (come parte del *Sinensis imperii libri classici sex,* pubblicato a Praga). In effetti, il «mezzo» non doveva essere considerato invariato, immutabile, ma piuttosto come punto mutevole, dettato dalle circostanze, da raggiungere costantemente. Il manoscritto (dei *Quattro Libri)* attribuito a Michele Ruggieri conservato nella Biblioteca Vittorio Emanuele II di Roma porta il titolo di *Semper in medium,* che è più fedele all'interpretazione cinese[38].

Intorcetta afferma che non intendeva paragonare Confucio a Seneca o Plutarco, ma desiderava dare al filosofo cinese l'attenzione che meritava.

In una nota introduttiva, *Ad lectorem*, rivela le sue intenzioni di tradurre i classici confuciani in latino: per incoraggiare un dialogo interculturale in Europa verso un'evangelizzazione in Cina e promuovere questa *summa di* etica filosofica.

Per quanto riguarda l'organizzazione dell'opera, egli presentò il testo cinese in sequenza verticale con relativa pronuncia. I caratteri cinesi e la loro traduzione sono numerati, ad eccezione dei caratteri che non hanno alcun valore semantico, cioè particelle, interiezioni, preposizioni e così via. Intorcetta spiega che i caratteri cinesi sono collocati nella seconda colonna di ogni pagina con i numeri corrispondenti e devono essere letti dall'alto verso il basso secondo l'ordine cinese. Sono seguiti nell'altra colonna da parole latine, con gli stessi numeri. Le interpolazioni introdotte nel testo per chiarire il significato dei caratteri cinesi sono scritte in caratteri più piccoli. Intorcetta adotta la suddivisione del *Sishu jizhu* 四書集注 di Zhu Xi 朱熹, come egli stesso rivela: chiarisce la suddivisione dello *Zhongyong* in 33 capitoli seguendo l'edizione di Zhu Xi. È evidente che Intorcetta aveva svolto un accurato lavoro filologico e che la sua principale preoccupazione, in questa fase, era spiegare il significato di ogni singolo carattere.



CONFUCIUS
SINARUM
PHILOSOPHUS,
SIVE
SCIENTIA SINENSIS
LATINE EXPOSITA.

Studio & Opera { PROSPERI INTORCETTA, CHRISTIANI HERDTRICH, FRANCISCI ROUGEMONT, PHILIPPI COUPLET, } Patrum Societatis JESU.

JUSSU
LUDOVICI MAGNI

Eximio Missionum Orientalium & Litterariæ Reipublicæ bono
E BIBLIOTHECA REGIA IN LUCEM PRODIT.
ADJECTA EST TABULA CHRONOLOGICA SINICÆ MONARCHIÆ
AB HUJUS EXORDIO AD HÆC USQUE TEMPORA.

PARISIIS,
Apud DANIELEM HORTHEMELS, viâ Jacobæâ,
sub Mæcenate.

M. DC. LXXXVII.
CUM PRIVILEGIO REGIS.

4

Fig. 4 - Confucius Sinarum Philosophus (frontespizio)

Come accennato in precedenza, *il Sinarum Scientia Politico-Moralis* fornisce una traduzione letterale del testo originale cinese, mentre nel *Confucius Sinarum Philosophus* le traduzioni dei caratteri sono spesso più traduzioni di una parola, per rendere i molteplici significati dei caratteri cinesi. Inoltre, *il Confucius Sinarum Philosophus* include commenti interpretativi (dopo la traduzione, in corsivo), e le parafrasi degli editori che sono emersi nel *Sinarum Scientia Politico-Moralis*[39].

Infatti, nel *Confucius Sinarum Philosophus* Intorcetta e Couplet posero maggiore enfasi sul significato filosofico del testo anche se non si discostavano dal *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Da un lato adottarono una parafrasi esaustiva dei passaggi tradotti - pratica che è stata portata avanti da Noël - dall'altro, hanno cercato di trasmettere il messaggio cristiano introducendo traduzioni come "Deus" per Shangdi 上帝, prima tradotto come "Supremus Imperator" in *Scientia Politico-Moralis*. Inoltre, aggiungendo la parafrasi basata sul commento di Zhang Juzheng, potevano dimostrare che la loro traduzione era supportata da interpretazioni cinesi. Al contrario, dichiarando di seguire i commentari dei "primi confuciani", intendevano dimostrare che il confucianesimo era una filosofia razionale, libera dalle superstizioni.

Ma il *Confucius Sinarum Philosophus* (Fig. 4) non fu solo il risultato del lavoro di In-torcetta. Infatti, come spiega Noël Golvers, dopo la morte di da Costa nel 1665 e la partenza di Intorcetta da Canton nel 1668, Couplet, De Rougemont ed Herdtrich rimasero a Canton e continuarono a lavorare alla traduzione e trascrizione del *Confucius Sinarum Philosophus,* con sei *censori* che confrontarono la *versio nostra literalis cum texto* con la *paraphrasi Latina cum paraphrasi sinica ipsius Colai*[40]. Nel frattempo Intorcetta, che era arrivato a Roma via Lisbona nel 1671 (14 aprile), stava promuovendo la diffusione dell'opera confuciana in Europa inviando copie delle sue traduzioni a studiosi e bibliotecari (ad esempio a Vienna e Parigi). La parafrasi dei lavori era in corso nel sud della Cina negli anni 1670-1672, quando, nel 1672, Athanasius Kircher (1602-1680), l'autore della *China Illustrata* (1667), pietra miliare nella sinologia moderna, dopo aver manifestato entusiasmo per l'arrivo di Intorcetta a Roma e per i rari libri che portò dalla Cina, fu incaricato di modificare l'edizione finale dei commentari di Confucio e Mencio, implicando con ciò che i manoscritti sarebbero stati concentrati e revisionati a Roma[41].

Intorcetta sottolineò l'adozione dell'interpretazione originale dei Confuciani piuttosto che quella dei Neoconfuciani, che erano considerati "politici

atei", che si riferivano alla Cina come a una monarchia, e non, come credevano, al regno della "legge naturale" (*Lex naturae)*. Volevano dimostrare che c'era una verità comune condivisa dai Classici, una sorta di *Prisca theologia*, nelle parole di Michael Lackner, il quale sostiene che Intorcetta adottò una ermeneutica razionalista, come possiamo dedurre, ad esempio dalla traduzione da parte di Intorcetta dei personaggi *xing* 性 (natura umana) e *dao* 道 (il modo): *xing* è tradotto come *natura naturalis* da P. Intorcetta, *ipsa natura* da Noël. *Dao* è tradotto come *regula*,[42] mentre Noël opta per la traduzione *recta agenda via* nello stesso passaggio. In un altro passaggio (13, 38) Intorcetta traduce *dao* come *regularationis,* mentre Noël preferisce *recta Immutabilis Medii via*[43].

È evidente che la prima traduzione di Intorcetta serviva ad insegnare la lingua cinese ai missionari gesuiti appena arrivati e quindi assomigliava a un testo base, con una o due addenda filologiche. Questo testo laconico e breve dovrebbe essere apprezzato da «tutti quegli europei che erano impegnati nello studio della lingua e della letteratura degli Antichi, e da tutti coloro che partivano dalle massime del passato per introdurre la conoscenza del Vero Signore»[44].

T. Meynard sostiene che «i gesuiti favorivano il primo confucianesimo perché esprimeva una trascendenza radicale con la figura di un Imperatore Celeste *(Shangdi)*. Essi ritenevano che questa trascendenza fosse in larga misura scomparsa nel neoconfucianesimo e così giudicarono ateo questo sistema di pensiero»[45]. È importante contestualizzare il lavoro dei gesuiti: nella seconda metà della dinastia Ming e nel corso di quella Qing in Cina assistiamo a un aumento dello studio dei classici originali con i loro commentari Han (*jingxue* 經學, Studio dei Classici), mentre i commentari Song caddero in declino. Matteo Ricci aveva già insistito sulla necessità di ritornare al significato "originale" dei testi cinesi, con il quale intendeva il significato originale prima dell'introduzione del buddismo. Usò questa argomentazione per spiegare che i concetti *di Tian* 天 e Shangdi avrebbero dovuto essere equiparati al Dio cristiano (e non al Neo-Confuciano li 理). Alla fine, i gesuiti e i convertiti cinesi si divisero riguardo alle interpretazioni dei classici e le loro diverse posizioni implicavano motivazioni religiose, politiche e personali[46]. Intorcetta aggiunge un commentario, come osservato da Luo Ying, secondo la quale egli non aveva affermato che la sua traduzione fosse basata sul *Sishu jizhu* di Zhu Xi, ma piuttosto che *lo Sishu zhijie* di Zhang Juzheng era servito come riferimento principale alla sua traduzione (*Nos hic eam verbis Chom-colai, sed in compendium redactis explicabimus*)[47]. L'opera di Zhang era una semplice riscrittura *del Sishujijie* di Zhu Xi, come accennato in precedenza, non differiva sostanzialmente, e quindi possiamo concludere che l'adozione di questo commentario da parte dei gesuiti fu determinante per il loro tentativo di affrontare i contenuti religiosi dei *Quattro Libri* e la loro congruenza con il messaggio cristiano.

NOTE

[1] I *Quattro Libri* sono quattro testi antichi selezionati, editi e commentati da Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), il più influente pensatore neo-confuciano della dinastia Song. Considerati la quintessenza dell'apprendimento confuciano e usati come libri di testo per il servizio civile dal 1313 al 1905, questi erano: *Daxue* 大學 (Il grande studio), un breve trattato politico che collegava il governo e l'etica, *lo Zhongyong* 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo), un trattato sull'auto-acculturazione, la cosmologia e i riti; *Lunyu* 論語 (Dialoghi), una raccolta di citazioni del Maestro Confucio (ca. 551-479 a.C.) e conversazioni raccolte dai suoi discepoli; infine *Mengzi* 孟子 (Mencio), il testo più lungo dei *Quattro Libri,* contenente l'insegnamento del Maestro Mencio (ca. 371-289 a.C.).

[2] Fu pubblicato nella *Bibliotheca Selecta* dal gesuita Antonio Possevino (1559-1611). *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, ed. T. Meynard, Roma 2011, p. 4. K. Lundbaek (*The First Translation from a Confucian Classic in Europe*, in «China Mission Studies Bulletin», 1 [1979], pp. 1-11), a seguito della scoperta di un manoscritto dei *Quattro Libri* alla Biblioteca Nazionale V. Emanuele II di Roma di Pasquale D'Elia nel 1936, attribuisce la traduzione dei *Quattro Libri* a Michele Ruggieri. D'Elia nel 1936 attribuì l'opera a Ricci, ma pochi anni dopo, nel 1942, cambiò idea, attribuendo l'intero manoscritto a Ruggieri, sul presupposto che Alessandro Valignano S.I. (1539-1606) in una lettera al generale Claudio Acquaviva (1543-1615) aveva raccomandato di non permettere la pubblicazione dell'opera mediocre di Ruggieri ma di aspettare una versione migliore di Ricci dei *Quattro Libri*, dei quali prima del 15 o 16 novembre 1594, gli aveva mostrato una buona parte. P. D'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma 1942, vol. I, p. 43, n. 2. D'Arelli sostiene che è altamente improbabile che M. Ruggieri abbia tradotto i *Quattro Libri* durante la sua permanenza in Cina negli anni 1579-1588 e, sulla base di un manoscritto trovato alla Biblioteca Nazionale V. Emanuele II di Roma, conclude che l'autore fu M. Ricci e M. Ruggieri il copista. Cfr. F. D'Arelli, *Michele Ruggieri S.I., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei "Si shu" ("Quattro Libri")*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 54/4 (1994), pp. 479-87; Id., *Il Codice Fondo Gesuitico (3314) 1185 della Biblioteca Nazionale V. Emanuele II di Roma e la critica storica*, in *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, a cura di S.M. Carletti - M. Sacchetti - P. Santangelo, Napoli 1996, vol. I, pp. 473-83. Id., *Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei "Quattro Libri" ("sishu"): dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche*, in *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, ed. F. D'Arelli, Roma 1988, pp. 163-75. Vedi anche L. Paternicò, *Translating the Master. The Contributions of Prospero Intorcetta al "Confucius Sinarum Philosophus"*, in «Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies», 65/1 (2017), pp. 87-121: 95-7. Per una confutazione della teoria di D'Arelli, basata sull'ipotesi che la conoscenza della lingua cinese di Ruggieri fosse buona come testimoniato dai poemi in cinese che scrisse, vedi T. Meynard, SJ, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden 2015, pp. 2.

[3] M. Ruggieri S.I. a E. Mercuriano S.I., Cochin, 1° maggio 1579, *Documenta Indica*, XI, Edidit I. Wicki, S.I., Romae 1970, 1972, 1975, p. 573. Vedi anche R. Vicente S.I. a E. Mercuriano, Goa, 13 novembre 1579. Da una lettera di A. Monserrato apprendiamo che Michele Ruggieri era stato scelto per la sua buona memoria. A. Monserrato S.I. a E. Mercuriano S.I.; *Littera Annua*, Goa, 26 ottobre 1679, pp. 645-6. Per maggiori informazioni si veda D'Arelli, *Michele Ruggieri S.I., L'apprendimento della lingua cinese* cit., p. 480 n. 3.

[4] In una lettera datata 8 novembre 1580.

[5] Meynard conclude che Ruggieri era stato il compilatore e copista dell'intero manoscritto del fondo gesuita della Biblioteca Nazionale V. Emanuele II (BNCR, F.G., 3314, 1185); secondo D'Arelli (*Michele Ruggieri S.I., l'apprendimento della lingua cinese* cit.) è difficile suggerire una semplice ipotesi sul libro che M. Ruggieri disse di aver tradotto in *mal latino,* identificato da Lundbaek come il *Daxue*. Inoltre, egli sostiene, non si riesce a trovare alcun riferimento alle traduzioni in latino dei *Quattro Libri* nelle sue Lettere all'Europa. Cfr. D'Arelli, *Michele Ruggieri S.I., l'apprendi-*

mento della lingua cinese cit.; vedi anche Lundbaek, *The First Translation* cit., p. 8, n. 19; T. Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687),* Leida 2015, pp. 5-8. Cfr. *supra*, nota 2.

[6] *Confucius Sinarum Philosophus (1687),* ed. Meynard cit., p. 4.

[7] L'espressione *ziran biyan* 紫髯碧眼 (baffi viola e occhi verdi) fu usata per la prima volta per descrivere Sun Quan 孫權 (181-252), il fondatore del Regno orientale di Wu, che regnò dal 229 al 252 e fu considerato un sovrano di successo e moderato, come denotato dalla sua fisionomia straordinaria e dal suo corpo. Nacque con la faccia quadrata e una grande bocca, occhi verdi e baffi color porpora (孫權生得方頤大口, 碧眼紫髯). Luo Guanzhong 罗贯中, *Sanguo yanyi* 三國演義, Beijing 1979, p. 259.

[8] 國人利瑪竇者, 結十伴航海, 漫遊歷千馀國, 經六萬里, 凡六年, 抵安南而入廣東界, 時從者俱死。瑪竇有異術, 人不能害, 又善納氣內觀, 故疾孽不作。居廣二十 馀年, 盡通中國語言文字。瑪竇紫髯碧眼, 面色如桃花, 見人膜拜如禮, 人亦愛之, 信其爲善人也。(卷一大西國). Li Rihua 李日華 (1565-1635), *Zitao xuanzazhui* 紫桃軒雜綴 (Assorted Notes Composed at the Purple Peach Veranda), Xueshizhai 1868, vol. I, *Da Xiguo* 大西國, p. 49. Vedi anche Zhang Qiong, *Making the New World Their Own: Chinese Encounters with Jesuit Science in the Age of Discovery*, Leiden 2015, pp. 44-5.

[9] Vedi, ad esempio, R. Po Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci,* Oxford-New York 2010.

[10] A. Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*, Armonk, New York 2002, pp. 92-5; Matteo Ricci (Li Madou), *Le sens réel de "Seigneur du Ciel"* 利瑪竇, 天主實義, ed. T. Meynard, Parigi 2013, pp. IX-LXVII (Introduzione): X.

[11] «Mandassimo anco a V. P. un *Catechismo* che abbiamo qui stampato in lettera cina, con il *Pater Noster*, *Ave Maria* e *Comandamenti* in sua lettera, acciocché V. P. si consolasse con questo». «Al p. Claudio Acquaviva S.I., Preposito Generale - Roma, Zhaoqing, 20 ottobre 1585», Matteo Ricci, *Lettere,* a cura di F. D'Arelli, Macerata 2001, pp. 97-104: 97. Tuttavia, il contributo di Ricci deve essere stato modesto, poiché aveva vissuto in Cina solo per due anni quando fu scritto il *Tianzhu shilu*. Meynard sostiene che il contributo di Ricci deve essere stato limitato ad un passaggio finale del capitolo IV, sulla creazione del mondo, sul sole e sui pianeti secondo il sistema tolemaico. Cfr. Meynard, *Introduction to Matteo Ricci* (*Li Madou*), *Le sens réel de "Seigneur du Ciel"* cit., p. XII.

[12] Al P. Claudio Acquaviva S.I., Preposito Generale - Roma, Shaozhou, 10 Dicembre 1593. Matteo Ricci, *Lettere* cit., p. 184. Cfr. anche D'Elia, *Fonti Ricciane* cit., vol. I, p. 14.

[13] *Confucius Sinarum Philosophus*, ed. Meynard cit., p. 4.

[14] Che i letterati cinesi siano rimasti colpiti dalla buona memoria di Ricci è attestato da Li Rihua nel passaggio sopra citato. Vedi *sopra*, pp. 110-1. Matteo Ricci spiegò che un giorno, mentre era insieme ai letterati cinesi, fece scrivere molte lettere dell'alfabeto e successivamente recitò le lettere avanti e indietro per far loro memorizzare la pronuncia. Erano così sbalorditi che sparsero la notizia che poteva memorizzare un libro dopo averlo letto una volta! «Al P. Claudio Acquaviva S.I., Preposito Generale - Roma», Ricci, *Lettere* cit., pp. 315-6.

[15] Nanchang, 4 novembre 1595, ibid.

[16] «E così cominciai un libro delle cose della nostra fede, tutto di ragioni naturali, per distribuirlo per tutta la Cina quando si stamparà». M. Ricci, «Al P. Girolamo Costa, S.I. - Siena, Shaozhou, 12 ottobre 1594», ivi, p. 189.

[17] «Al P. Lelio Passionei S.I.», ivi, p. 349.

[18] «Gli anni addietro voltai in latino il principale libro morale di questi regni, cosa che si può leggere, per esser tutto fatto di sententie morali assai acute e buone. Può essere che l'anno che viene lo ponghi in buona forma e mandi al p. Generale, dove V. R. ancora ne sarà partecipe. Stiamo tanto lontani che bisogna che passino sei anni et alle volte sette per tener risposta delle lettere che scriviamo a Europa, nel qual tempo si mutano non solo gli offitii et altre cose, ma anco ci mutiamo da una vita ad altra…». Al P. Fabio de Fabii S.I. - Roma, Shaozhou, 15 novembre 1594, ivi, p. 192.

[19] Ibidem.

[20] ARSI, Jap. Sin. III, 3a. *Confucius Sinarum Philosophus*, ed. Meynard cit., p. 5.

[21] A. Ferrão della Società di Gesù, Fuchow-fu, 25 ottobre 1660; P. B. Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo*, Milano 2017, p. 6.

[22] A. Ferrão, "Missionariis ad Sinas pergentibus et Authori", P. B. Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo* cit., pp. 6-9.

[23] Ivi, p. 11.

[24] Ivi, p. 13.

[25] I gesuiti avevano una copia del commento di Zhang nella loro biblioteca di Nanchino e iniziarono ad usarlo almeno dal 1624 per addestrare i missionari gesuiti in Cina. Vedi Ad Dudink, *The Inventories of the Jesuit House at Nanking, made up during the persecution of 1616-1617,* in *Western Humanistic Culture presented in China by the Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries),* ed. F. Masini, Roma 1996, p. 147; sull'imperatore Wanli e Zhang Juzheng vedi Ray Huang, *1587, A Year of No Significance*, New Haven 1981, pp. 1-41; *Confucius Sinarum Philosophus*, ed. Meynard cit., pp. 34-6.

[26] Luo Ying, *The Jesuits' Latin Translations of the Zhongyong* 中庸 *during the 17th and 18th Centuries*, in «Journal of Confucian Philosophy and Culture», 26 (2016), pp. 1-24: 11; vedi anche D. E. Mungello, *The Jesuits' Use of Chang Chü-cheng's Commentary in their Translation of the Confucian Four Books (1687),*in «China Mission Studies Bulletin», 3 (1981), pp. 12-22; K. Lundbaek*, China Grand Secretary Chang Chü-cheng and Early China Jesuits*, in «China Mission Studies Bulletin», 3 (1981), pp. 2-11. Zhang Xiping 张西平, *Ruxue xi-chuan Ouzhou yanjiu daolun* 儒学西转欧洲研究导论,, Beijing daxue chubanshe, Pechino 2016, pp. 140-2.

[27] Vedi *Confucius Sinarum Philosophus*, ed. Meynard cit., p. 36. Vedi anche D. Mungello, il quale suppose che il *Sinarum Philosophus* avesse adottato l'edizione del 1651 dal titolo *Sishu Zhanggelao zhijie* 四書張閣老直解 (La vera spiegazione dei *Sishu* da parte del Gran Segretario Capo Zhang). Mungello, *The Jesuits' use of Chang Chü-Cheng's commentary* cit., p. 16; Id., *The First Complete Translation of the Four Books in the West*, in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange,* Taipei 1983, p. 524. *Confucius Sinarum Philosophus*, ed. Meynard cit., p. 36, nota 14. Vedi anche T. Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West,* Leida 2015, p. 28.

[28] Vedi D. E. Mungello, *The Seventeenth Century Translation Project of the Confucian Four Books*, in *East Meets West*, eds. C. Ronan - B. Oh, Chicago-Loyola 1988, pp. 257-60. N. Standaert, *The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts*, in *Cheng - In All Sincerity: Festschrift in Honor of Monica Übelhor*, eds. D. Gimpel - M. Hanz, Hamburg 2001, pp.19-40; Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus* cit., p. 5.

[29] Sul *Confucius Sinarum Philosophus* si veda lo studio esaustivo di Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687)* cit.; N. Golvers, *The Development of the "Confucius Sinarum Philosophus" Reconsidered in the Light of New Material*, in *Western Learning and Christianity in China: the Contribution and Impact of Adam Schall von Bell*, ed. R. Malek, Nettetal 1998, vol. II, pp. 1141-53; N. Golvers, *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 *Syntagmatia, Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy,* ed. D. Sacrè - J. Papy, Leuven 2009, pp. 679-98.

[30] Per una descrizione di queste tre versioni latine dello *Zhongyong* vedi Luo Ying, *The Jesuits' Translations of the Zhongyong* cit.; Paternicò, *Translating the Master* cit.; M. Lackner, *Le prime traduzioni latine del 'Giusto mezzo' (Zhongyong* 中庸*),* in «Annali di Ca' Foscari», Serie Orientale, 55 (2019), pp. 341-62.

[31] Luo Ying, *The Jesuits' Latin Translations of the Zhongyong* cit., p. 8.

[32] Paolo Beonio Brocchieri tradusse e curò due opere di Prospero Intorcetta: 1. *Sapientia Sinica (Daxue* 大學) conservata presso la Biblioteca Trivulziana di Milano (B.752/9), che comprende le sezioni 1-5 del *Lunyu,* del *Daxue* e una biografia di Confucio, *Vita Confucii Principis Sapientiae Sinicae* (1662); 2. *Sinarum Scientiae Politico-Moralis Liber secundus, Medium Constantem Tenendum* 中庸 *Chūmyūm,* conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Ross. 3482) seguito da una *Confucii vita.* Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo* cit.

[33] Ivi, p. XXXIV.

[34] «L'exemplaire complet, seul connu en Europe, des ouvrages de Confucius publié en chinois et en latin par le P. Intorcetta, edition de Goa, existe à la Bibliotheque imperial de Vienna (l'opera a Vienna sembra sia scomparsa durante la guerra)». Remusat (n. 1597), H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, Paris 1904, n. 1597; Paolo Beonio Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo*, Luni Editrice, Milano 2017, p. XXXIV.

[35] La *Sapientia Sinica* non era molto nota in Europa fino alla sua inclusione nel *Confucius Sinarum Philosophus,* pubblicato a Parigi nel 1687 e firmato da Intorcetta, Rougemont e Couplet. Philippe Couplet fu il *socius major* dell'opera, la presentò a Luigi XIV con una lettera (*Epistola dedicatoria*) e con una lunga *Proemialis declaratio,* cioè a dire, una summa e un tentativo di leggere il messaggio confuciano da una prospettiva cristiana. Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo* cit., pp. XXXV-XXXVI. Per una traduzione e trascrizione della *Proemialis Declaratio* vedi *Confucius Sinarum Philosophus*, ed. Meynard cit., pp. 83-327.

[36] Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo* cit., pp. 90-1.

[37] Ivi, 90-3.

[38] Sul significato di *Zhongyong*, vedi A. Plaks, *The Mean, Nature, and the Self-Realization. European Translations of the Zhongyong*, in *De l'un au multiple. Traduction du chinois vers les langues européennes. Translation from Chinese into European Languages*, eds. V. Alleton - M. Lackner, Paris 2013, pp. 311-31; M. Lackner, *Le traduzioni latine del 'Giusto mezzo'* (*Zhongyong* 中庸), in «Annali di Ca' Foscari», Serie orientale, 55 (2019), pp. 341-61; *La costante pratica del giusto mezzo*, a cura di T. Lippiello, Venezia 2010, p. 20.

[39] Lui e gli editori aggiunsero un certo numero di parole e interpretazioni, come possiamo vedere, per esempio, dal seguente passo di *Zhongyong*: 君子中庸，小人反中庸, tradotto in SSPM come "*Confucio ait: perfectus vir tenet medium: improbus praevaricatur medium".* (SSPM) *Nel CSP il testo recita: "Confucio ait: perfectus vir tenet medium semper* ***& ubique***: *improbus vero praevaticatur* ***vel excessu, vel defectu***. (*Scientiae Sinicae, liber secundus*, f. 3, p. 2, § 1). L. Paternicò *(Translating the Master* cit.) ha analizzato alcune parole chiave nella traduzione dei *Sishu* nella versione del *Sinarum Scientiae* e nel *Confucus Sinarum Philosophus.* Più recentemente Michael Lackner ha confrontato alcuni passaggi del *Confucius Sinarum Philosophus* e dell'*Immutabile medium* (in *Sinensis imperii libri classici sex)* del 1711 di François Noël dimostrando che entrambi i traduttori usano delle parafrasi per aiutare il lettore a comprendere a fondo il messaggio cinese: Intorcetta insiste sull'approccio razionale mentre Noël rivela la natura mistica dello *Zhongyong*. Lackner, *Le prime traduzioni latine del 'Giusto mezzo' (Zhongyong* 中庸*)* cit.

[40] H. Bosman, *Lettres inédites de François de Rougemont,* in « Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique », 39 (1913), p. 43 ss. ; Golvers, *The Development of* the *Confucius Sinarum Philosophus* cit., 1141-64, 1143-5.

[41] Ivi, p. 1147.

[42] Tuttavia, in altri passaggi Intorcetta adotta anche altre traduzioni come «via, viam», «ratio, via et ratio», «principium» ecc.

[43] Lackner, *Le prime traduzioni latine del 'Giusto Mezzo'* cit., p. 349.

[44] *Ad Lectorem*, *Sinarum Scientiae Politico-moralis*, Brocchieri, *Confucio e il Cristianesimo* cit., pp. 90-1.

[45] *Confucius Sinarum Philosophus (1687),* ed. Meynard cit., pp. 74-5.

[46] Standaert, *The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts* cit.

[47] Vedi Zhang Juzheng 張居正, Zhongyong, Daxue 中庸, 大學, Shanghai 2007, p. 59. Vedi anche Luo Ying, "The Jesuits' Latin Translations of the *Zhongyong* during the 17th and 18th centuries, pp. 10-2. Zhang Xiping 张西平, *Ruxue xichuan Ouzhou yanjiu daolun* 儒学西转欧洲研究导论, pp. 140-2.

Un drago nel cielo di Pechino. La Compendiosa narratione di Prospero Intorcetta e la persecuzione dei cristiani

di Michela Catto

«Riguardo alle cause del terremoto, c'è un detto che afferma che il terremoto sia dovuto a un drago delle acque o a una tartaruga marina gigante che sotto terra si dimenano. Questo è un detto fantasioso e, in quanto tale, non ha necessità di essere discusso»[1]. Con queste parole Nicolò Longobardo (1565-1654) liquidava nel suo *Trattato sui terremoti* (*Di shen jie*, 1626)[2] la millenaria tradizione cinese sui sismi che ne attribuiva la causa a figure mitologiche. La presenza fenomenologica della figura del drago era antica, risaliva almeno alla dinastia Shang (ca. 1600-1046 a.C), e i cinesi ritenevano che il drago avesse la capacità di mutare le sue dimensioni, di trasformarsi in maschio o femmina, di nuotare, camminare, volare e portare gli immortali in cielo e di far sollevare le tempeste e la pioggia, o di essere, per l'appunto la causa del terremoto. Il trattato di Longobardo è costruito nella forma di un dialogo con l'alto dignitario cinese Li Songyu e nasce sulla scia di una serie di eventi sismici che avevano interessato negli ultimi decenni l'area di Pechino. Esso è una sorta di sunto delle principali *auctoritates* occidentali – e particolarmente Aristotele – in materia di terremoti: la loro origine nel gas, fuoco, correnti d'aria presenti del sottosuolo, le differenti tipologie e durate, le caratteristiche del territorio, ecc. Sin dalla sua premessa è chiaro che il suo intento non è fronteggiare le credenze popolari e il loro immaginario, ma al contrario fornire delle conoscenze scientifiche all'interno di una precisa cornice missionaria, cioè smentire che il terremoto sia un segno di cattivo auspicio senza attribuirgli una natura esclusivamente razionale e materiale.

Come generalmente fecero i missionari,[3] il trattato di Longobardo interpretava i terremoti alla luce dei principi scientifici (un mezzo per togliere autorità alla superstizione e ai suoi sacerdoti) senza negare una causa divina. Da quest'ultimo punto di vista infatti il timore e la paura che i segni correlati al sisma sono in grado di suscitare negli uomini sono per Longobardo mezzi divini, «il modo che il Creatore ha di manifestare la benevolenza verso tutto il popolo» e far «sì che le persone messe in allerta esaminino la loro coscienza e prontamente giungano alla contemplazione del bene».[4] Dio è compassionevole verso gli uomini e invia loro degli avvertimenti: i terremoti hanno delle ragioni naturali, sono «uno scontro di gas», ma «il Creatore è in grado di eliminarli o di renderli meno gravi».[5] I terremoti sono una punizione per il peccato ma, pregando, «il Creatore con grande amore e con la sua benedizione trasforma una calamità in prosperità, ed è questa la strada per evitare le catastrofi e porre fine ai disastri»[6]. Una sola volta nella storia si verificò un terremoto non legato a cause naturali, scrive Longobardo, riferendosi all'incarnazione di Cristo «quando è morto per salvare l'umanità», legato esclusivamente «all'onnipotenza del Creatore [che] voleva dimostrare a tutti la sua grande misericordia e voleva che tutti ricercassero la beatitudine»[7].

La Cina, «una delle più grandi aree sismiche del mondo»[8], aveva una propria tradizione e spiegazione scientifica sui terremoti. Entro il quadro concettuale di *qi*, *yin* e *yang*, gli intellettuali cinesi avevano elaborato delle proprie teorie scientifiche, e già a partire dal XV secolo si erano profondamente allontanati dalla tradizione popolare, ma la superstizione di tipo animistico continuò a sopravvivere a lungo nella mentalità popolare, rinvigorita e accresciuta nei suoi rituali dal buddhismo e assorbita dal taoismo[9]. I missionari furono profondamente tentati dal controbattere queste forme di credenze attraverso la scienza - e la concezione aristotelica della natura[10] - senza però ingaggiare un'esplicita avversione con la cultura popolare. Lo scopo era di usare ogni possibilità offerta dalle credenze per trasformare la superstizione in un elemento utile alla conversione, percorrendo le opportunità fornite dalla natura contrattualistica della religione cinese.

Anche se mai nessuno aveva visto un drago quest'ultimo compare in una pagina della *Compendiosa narratione dello Stato della missione cinese, cominciando dall'anno 1581 fino al 1669* (Roma, 1672)[11] di Prospero Intorcetta. Giunto a Roma nella veste ufficiale di procuratore della provincia cinese, Intorcetta presentava alla Congregazione di Propaganda fide un lungo resoconto della missione cinese, approvato dal Preposito Generale Giovanni Paolo Oliva il 20 gennaio 1672. Lo scritto è in buona parte costituito da una serrata narrazione del clima persecutorio che aveva accompagnato la vita della Compagnia di Gesù e dei religiosi in generale negli ultimi decenni inserito entro una lunga sequela di eventi naturali catastrofici che fanno da sfondo e sono il simbolo delle lotte avvenute tra il 1658 e il 1668. Il decennio da poco trascorso aveva visto i gesuiti guidati da Adam Schall von Bell (1592-1666), supervisore scientifico dell'Ufficio astronomico imperiale (1645-1665), oggetto di numerose e false accuse da parte della sezione musulmana dello stesso Ufficio astronomico, la quale aveva trovato un alleato nel neoconfuciano Yang Guangxian (1597-1669): allontanamenti, incarceramenti, punizioni fisiche e condanne a morte accompagnarono la vita dei missionari[12]. Le ostilità terminarono, almeno parzialmente, intorno al 1669 quando l'imperatore Kangxi prese i pieni poteri.

All'interno di questa narrazione che

appare come una ribellione della natura, Prospero Intorcetta descrive il fatto incredibile e prodigioso della caduta di un drago di cui aveva trovato notizia in un editto cinese che così trascrive:

«Alli 25 di Luglio dell'anno 1668 nella Provincia di Ho-nan nel distretto della Città detta Cham-te-fu, nel territorio della Villa Vu-ngan-hien, alli 27 della sesta luna sinica, alle 13 hore del giorno, cadde da cima dell'alto vacuo dell'aria un horribile, e spaventoso Dragone con quattro piedi, ogn'uno con cinque unghie, tutto di carne, e con sua coda, squamato di grosse, e spesse concie, intiero, eccetto il capo che l'haveva reciso; di mole, e lunghezza tanto smisurato, che cento cinquanta stuore appena bastavano per cuoprirlo; fu gran sorte l'haver caduto in campo raso, e dispopolato, dove solamente vi era un portico per riposo de' viandanti, e questo solo fracassò il peso della gran Bestia nel cadere; fu a vederlo il Governatore della Villa, e comandò si sepellisse: questo avviso si dà perché tutti lo sappiano»[13].

L'episodio non è raccontato dalle altre opere che pur Intorcetta deve aver consultato durante la stesura della *Compendiosa narratione* e che egli stesso indica a suffragare il suo racconto e al lettore curioso che avesse voluto saperne di più[14]. Si tratta di *Incrementa Sinicae Ecclesiae a Tartaris oppugnatae* uscita a Vienna nel 1673 di Gian Domenico Gabiani (1623-1694)[15], dell'*Histoire de la Chine sous la domination des Tartares* apparsa a Parigi nel 1671 di Adrien Greslon (1618-1695)[16] e, infine della *Historia Tartaro-Sinica nova* di François de Rougemont (1624-1676), pubblicata a Louvain nel 1673 e l'anno prima a Lisbona, tradotta in portoghese da Sebastien de Magalhães (1634-1709)[17]. Tutte le opere indicate raccolgono la narrazione degli innumerevoli eventi naturali, maremoti, terremoti, distruzioni, ma al contrario della *Compendiosa narratione*, non hanno lo scopo di edificare il lettore devoto a cui molto più sobriamente trasmettono informazioni storiche, geografiche e politiche della Cina in un momento particolarmente delicato quale fu il lento e complicato passaggio dalla dinastia Ming alla Qing. In esse non viene neppure accennata la storia del drago caduto dal cielo.

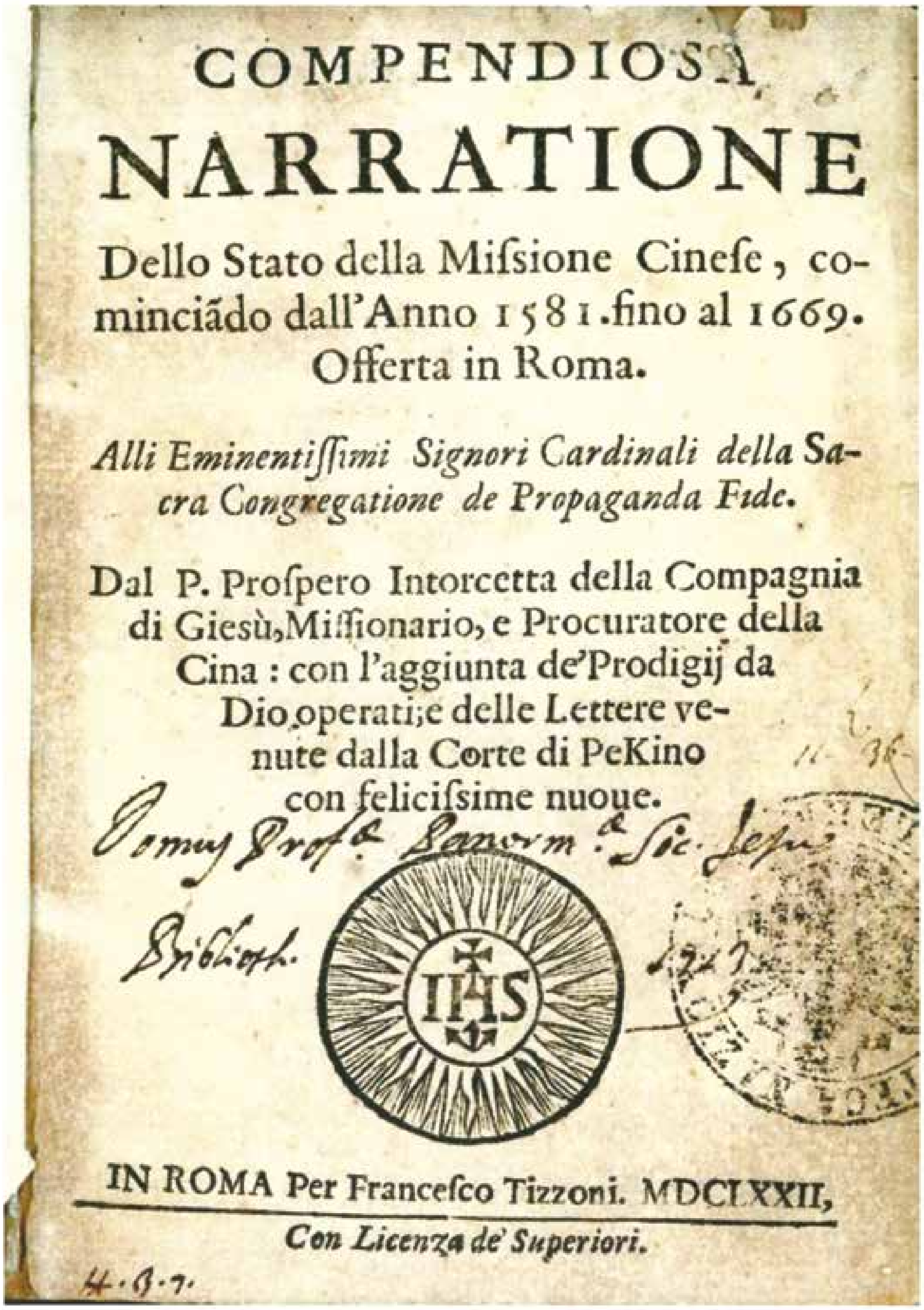
A sostegno del suo racconto sul drago Intorcetta invece cita l'autorità di missionari di altri ordini religiosi: il domenicano Domenico Sarpetri e il francescano Antonio di Santa Maria[18]; un accostamento curioso che pone Caballero, acerrimo accusatore del metodo missionario gesuitico, a fianco di Sarpetri, personaggio così vicino alle posizioni dei gesuiti in materia di riti cinesi dall'essere vilipeso dal domenicano, teologo della Sorbonne, Noël Alexander nell'*Apologia de' Padri Domenicani* uscita a Colonia nel 1699.[19]

Non abbiamo i racconti dei due religiosi, ma l'episodio del drago compare anche in una lettera, giunta sino a noi, del 20 febbraio 1672 indirizzata dal francescano Antonio de San Pascual (1637-1697) a Sebastiano Rodriguez:

«En un vocabulario de nuestro hermano Fr. Antonio [di Santa Maria] halle una oja escrita de su mesma letra, en el margen de la qual estan escritas 81 letras chinas y la explicacion de dichas letras hecha y escrita por dicho nuestro hermano Fr. Antonio, dice asi: "Estas letras a la margen son trasladadas de aviso sinico, impreso que llego aqui a Canton a los 4 de noviembre de 1668, su sentido es el siguiente: En la provincia de Honan, en la villa de Vuganhien de la jurisdicion de la ciudad de Changtefu, a los 17 de la 6 luna – que segun nuestra cuenta fue a los 25 de julio, dia de san Thiago apostol, de 1668 años – a cosa de entre los cinco y seis de la mañana, caio de la region del aire un dragon con quatro pies, cola y uñas, y escamado de conchas, todo esto entero, solamente no tenia cabeça; ciento y cinquenta esteras escasamente bastaban a cubrirle el cuerpo de este dragon; aun fue gran ventura que caiesse en el campo desierto en un valladar, que arruino un cobertiço que alli avia para descanso de los caminantes. Al quinto dia mando el mandarin al tifang que lo soterrasen; y este aviso se da para que todos lo sepan».[20]

Invece di smantellare la credenza dell'esistenza del drago, Intorcetta fornisce al lettore europeo ulteriori notizie per contestualizzarne la straordinarietà: specifica le dimensioni del drago, cioè 150 canne italiane, la geografia del luogo dove si verificò, e vi aggiunge qualche considerazione storico-politica. Il drago, caduto nella provincia di Honan, nel cuore della Cina[21], era armato di cinque unghie come cinque erano le unghie del dragone imperiale. Per questo Intorcetta suggeriva un'interpretazione molto cauta dell'avvenimento. Egli non nega, come ci sembrerebbe opportuno, l'esistenza dei draghi ma si limita a insinuare che i cinesi potessero aver inserito nella lista degli eventi catastrofici un episodio inventato con lo scopo di «denotare la rovina dell'Imperio Tartarico», anche se – subito aggiunge – pure i Tartari «nella corte interpretarono il Mostro a suo favore, dicendo, havere il Cielo confermato in perpetuo il loro imperio poiché non era il Dragone insegna propria de' Tartari ma degli imperatori cinesi a quali il cielo havea reciso il capo per toglier loro ogni speranza di regnare»[22].

Il drago che compare nella *Compendiosa narratione* è solo uno degli eventi prodigiosi contenuti nell'opera, qua-


COMPENDIOSA
NARRATIONE
Dello Stato della Misſione Cineſe, cominciãdo dall'Anno 1581. fino al 1669.
Offerta in Roma.

Alli Eminentiſſimi Signori Cardinali della Sacra Congregatione de Propaganda Fide.

Dal P. Proſpero Intorcetta della Compagnia di Gieſù, Miſſionario, e Procuratore della Cina: con l'aggiunta de' Prodigij da Dio operati; e delle Lettere venute dalla Corte di PeKino con feliciſſime nuoue.

IHS

IN ROMA Per Franceſco Tizzoni. MDCLXXII.
Con Licenza de' Superiori.

si posto a corollario della lunga lista di eventi nefasti che paiono intensificarsi proprio nel 1668. Senza elencare ogni singolo avvenimento, mi pare utile darne un breve resoconto. Nel 1658 nel cielo della Cina apparve una gran croce bianca col suo piedestallo che dava l'inizio a una serie di prodigi e di catastrofi. Il 22 settembre 1660 nel cielo compariva «una grande e luminosa stella», accompagnata da rimbombi, «come di due pezze di artegliaria»,[23] e da «una gran moltitudine di stelle minori e spesse, che le formavano figura di stella caudata»; nel 1664, mentre è in corso una campagna diffamante contro i cristiani ad opera di buddhisti e taoista, «il mare inondò i campi delle Provincie di Pekino e Xantum», uccidendo moltissimi gentili e nessun cristiano[24]; e quando i gesuiti furono posti alla catena nella corte, «essendo stato giù ricevuto da' Tribunali l'argento offerto loro da' nemici di Christo»[25] (un'immagine che richiamava certamente alla mente l'episodio evangelico di Giuda), nelle provincie settentrionali comparve «quella funesta cometa, la di cui stella era infocata, e la chioma ceneritia, però nelle Provincie Australi fu osservata nel mese di Dicembre, e si girò fra gli Astri fino al fine di Gennaro del 1665»[26]; nel 1665, quando fu pubblicato il decreto di cattura di tutti gli altri sacerdoti «cominciò a tremare la terra con tremore sì orribile e spaventoso che le muraglie di Pekino in cento e più luoghi rovinarono [...] e s'alzò dalla terra repentinamente un vento sì gagliardo che per la molta polvere sbalzata nell'aria s'oscurò subitamente il Sole»[27] e un globo di fuoco apparve sopra il palazzo imperiale[28]. I fatti prodigiosi del 1665 avvennero in concomitanza con i memoriali contro il padre Schall e furono accompagnati da una terribile carestia[29]. Il 25 marzo 1667 fu visto il Sole circondato di un «arco grande di varij colori come dell'iride; et a quest'arco ne seguivano dalla parte di fuori altri tre più grandi, di color d'argento, intrecciati gli uni con gli altri dalla parte dell'Oriente»[30]; e il 7 marzo 1668 «nel principio della notte apparve nel cielo una come grossa trave composta da minutissime stelle e finiva in acuto; era piramidale e a foggia di lancia, alquanto infocata che si stendeva dall'Oriente all'Occidente [...] fu questa lancia un funesto prenuntio dell'horribil strage, e portentosi prodigij che ne seguirono»[31]. Non fossero stati sufficienti, i «funesti preludij del Giuditio universale»[32] si intensificarono a partire dal luglio 1668, quando numerose province e città della Cina furono colpite da terribili, continui e prolungati terremoti, dal sollevarsi «dalla terra in aria una grossa exalatione come nube bianca», da grandi piogge senza che ve ne fosse prima segno, da tuoni sotterranei con il formarsi di profondissime caverne, dallo spezzarsi di monti, il cadere di pietre, la nascita di nuovi fiumi gialli o immondi e puzzolenti che provocarono inondazioni, la scomparsa della luce del giorno a causa dell'alzarsi di un nebbia «sì spessa e densa che si palpava con le mani [e] per tutto il tempo che durò la nebbia, cantarono i galli e urlarono tutti i cani»[33], per concludersi con la caduta dello straordinario e antichissimo ponte di Pechino[34].

Maremoti, terremoti, fiumi di sangue, inabissamento di intere città, stelle cadenti e comete, draghi sono i fatti prodigiosi che Intorcetta descrive per i cardinali della Congregazione di Propaganda fide e per il pubblico europeo in generale, in un terrificante racconto del martirio di Adam Schall e dei missionari negli anni di transazione del potere politico in Cina. La spaventosa persecuzione dei cristiani in Cina rafforzò, anche dal punto di vista dell'immaginario, l'idea di rileggere gli eventi naturali cinesi in una chiave che, pur non essendo esplicita, era per un lettore europeo naturalmente riconducibile alla storia della persecu-

zione, tribolazione e morte di Cristo. I terremoti che accompagnano la persecuzione dei religiosi in Cina certamente non condividono l'origine non naturale che Longobardo, come abbiamo visto, aveva attribuito al terremoto avvenuto alla morte di Cristo. Se i sismi, le inondazioni e le catastrofi naturali non erano la punizione di Dio per le sofferenze che i cinesi stavano impartendo ai missionari in Cina, nuovi martiri e apostoli, erano perlomeno elementi costitutivi di una scena sacra e divina: quella della persecuzione in *odium fidei*. La *Compendiosa narratione* era stata scritta per il pubblico europeo, per sollecitare il desiderio alla missione o lo sforzo finanziario in favore della missione cinese. Non aveva interessi scientifici, non doveva essere uno strumento per favorire la conversione dei cinesi; desiderava invece rafforzare presso il pubblico europeo l'aurea di epopea della missione gesuitica, anche rimarcando esageratamente i segni della benevolenza divina e accentuando il carattere apostolico della missione[35].

NOTE

[1] N. Longobardo, *Trattato sui terremoti*, a cura di S. Toro, Bologna, Dehoniane, 2017, p. 93.

[2] Sul trattato si veda. I. Iannaccone, *From N. Longobardo's* Explanation of Earthquakes *as Divine Punishment to F. Verbiest's* Systematic Instrumental Observations: *the Evolution of European Science in China in the Seventeenth Century*, in *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries, XVII-XVIII Centuries*, ed. F. Masini, Rome, Institutum Historicum SI, 1996, pp. 159-174.

[3] Si veda ad esempio V. Grégoire, *L'interpretation du tremblement de terre de 1663 en Nouvelle-France d'après les écrits des missionnaires*, «Seventeenth-century French Studies», 30, 1, 2008, pp. 64-76.

[4] N. Longobardo, *Trattato sui terremoti*, p. 123.

[5] *Ibidem*, p. 131.

[6] *Ibidem*, p. 133.

[7] *Ibidem*, p. 113.

[8] J. Needham, *Scienza e civiltà in Cina. 3.1. La matematica e le scienze del cielo e della terra. Meterologia e scienze della terra*, 624 [761]. Sulla cura delle annotazioni storiche degli eventi sismici cfr. P. Hoang, *Catalogue des tremblements de terre signalés en Chine d'après les sources chinoises*, Shang-hai, Imprimerie de la mission catholique, 1913 (Variétés sinologiques 28 bis).

[9] Sul ruolo delle teorie aristoteliche sulla natura e sulla meteorologia diffuse dai gesuiti nello sviluppo delle nuove posizioni degli intellettuali cinesi e il conseguente declino della dragonologia cfr. Qiong Zhang, *From "Dragonology" to Meteorology: Aristotelian Natural Philosophy and the Beginning of the Decline of the Dragon in China*, «Early Science and Medicine», *Evidence and Interpretation: Studies on Early Science and Medicine in Honor of John E. Murdoch*, 14, 1/3, 2009, pp. 340-368 e più in generale dello stesso autore e, dello stesso autore, *Making the new world their own. Chinese encounters with Jesuit science in the age of discovery*, Leiden-Boston, Brill, 2015 (Scientific and learned cultures and their institutions, 15)

[10] Sulla traduzione in cinese di opere aristoteliche nel periodo 1623-1640, si veda T. Meynard, *Aristotelian Works in Seventeenth-Century China*, «Monumenta Serica», 65, 1, 2017, pp. 61-85 e N. Standaert, *The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China*, «Renaissance Studies», 17, 3, 2003, pp. 367-391. Sulle scienze occidentali durante il regno di Kangxi C. Jami, *Imperial control and Western Learning: the Kangxi Emperor's Performance*, «Late Imperial China», 23, 1, 2002, pp. 28-49.

[11] L'opera è divisa in due parti. Una prima costituita da *Catalogo dei 30 sacerdoti, che nella Corte di Pekino furono presentati a giudici in questa persecutione*; la seconda raccoglie il *Catalogo de' prodigij succeduti nella Cina sotto l'Imperio de' Tartari, così ne preludij, come nel decorso di quest'ultima persecutione* (pp. 24-43). Seguono due lettere, la prima scritta da Ludovico Buglio, Ferdinando Verbiest e Gabriele Magaglianes del 2 gennaio 1669 e la seconda di Christian Herdtrich del 23 novembre 1670. Su quest'opera si veda S. Benedetti, *La* Compendiosa narratione *di Prospero Intorcetta (1671-72) e la coeva corrispondenza epistolare gesuitica tra Cina e Europa*, «Intorcettiana», 2, 2019, pp. 24-35.

[12] E. Menegon, *Cina e Occidente dagli Han ai Qing*, in *La Cina*, a cura di M. Scarpari. II. *L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, a cura di M. Sabattini – M. Scarpari, Torino, Einaudi, 2010, pp. 289-354. Su Schall si veda *Western Learning and Christianity in China: the Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, ed. R. Malek, Nettetal, Steyler Verlag, 1998, 2 vols (in particolare il contributo di J.W. Wittek, *Johann Adam Schall von Bell and the transition from the Ming to the Ch'ing Dynasty*, I, pp. 109-124).

[13] P. Intorcetta, *Compendiosa narratione*, pp. 38-39.

[14] *Ibidem*, p. 43.

[15] Con il suo *Incrementa Sinicae Ecclesiae a Tartaris oppugnatae*, pubblicata a Vienna nel 1673. Sul Gabiani si veda J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites,de Chine de 1552 à 1800*, Rome-Paris Institutum historicum S.I.-Letouzey & Ané, 1973, n. 344 e la voce a cura di G. Bertuccioli, in *Dizionario biografico degli italiani*, 51, 1998.

[16] Su Adrien Greslon o Grelon: J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, n. 390 e la voce a cura di J.W. Witek, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, II, p. 1812. Il capitolo VIII (*Prodiges arrivez dans la Chine en l'année 1668*) della sua *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares où l'on verra les choses le plus remarquables qui sont arrivées dans ce grande Empire depuis l'année 1651, qu'ils ont achevé de le conquerir, jusqu'en 1669* (Paris, chez Jean Henault, 1671) costituisce certamente la fonte, molto spesso letterale, dei fatti narrati da Intorcetta per l'anno 1668 (cfr. *ivi*, pp. 337-341).

[17] J. Dehergne, *Répertoire des Jésuites*, n. 724.

[18] «Si conchiuse questo giorno fatale delli 25 di luglio con un prodigio, che per esser nuovo, et inaudito fin da' primi secoli del mondo prudentemente pare incredibile. Lo riferirò però qui con le medesime parole dell'avviso, havuto prima per lettere private, e dopo in istampa cinese divulgato per le Province tutte; e lo riferiscono pure i Reverendi Padri Fr. Domenico Sarpetri (domenicano), e Fra Antonio di Santa Maria Missionarij della Cina in una lettera scritta in Cantone alli 9 di Novembre 1668, e inviata alla Sacra Congregatione de Propaganda Fide»: P. Intorcetta, *Compendiosa narratione*, p. 38.

[19] N. Alexander, *Apologia de' Padri Domenicani ovvero Risposta al P. Tellier gesuita, intitolato* Difesa de' Nuovi cristiani *ed alla* Dichiarazione *del P. Le Gobien della medesima Compagnia*, Sopra gli onori che i Chinesi fanno a Confusio ed a' morti, Colonia, 1699, pp. 434-439.

[20] *Sinica Franciscana. Relationes et epistolas Fratrum Minorum*, ed. Anastasius Van Den Wyngaert, III, Quaracchi-Firenze, Collegium S. Bonaventurae, 1935, pp. 406-407.

[21] «quella che assolutamente da il nome a tutto l'Imperio»: P. Intorcetta, *Compendiosa narratione*, p. 39.

[22] *Ibidem*, p. 40.

[23] *Ibidem*, p. 24.

[24] *Ibidem*, p. 25.

[25] *Ibidem*, pp. 25-26.

[26] *Ibidem*, p. 26.

[27] *Ivi*.

[28] *Ibidem*, p. 28.

[29] *Ivi*.

[30] *Ibidem*, p. 34.

[31] *Ivi*.

[32] *Ibidem*, p. 35.

[33] *Ibidem*, p. 37.

[34] *Ivi*.

[35] Si noti nella lunga narrazione della storia della missione l'importante riferimento allo stato materiale: «Povera però di beni temporali, senza fondatione alcuna di Collegij, vivendo per lo più d'elemosine medicate da quelli Europei che più vicini dimorano alla Cina, per non esserci lecito mendicare da Cinesi il vitto, affine di tenerli lontanissimi dal sospettare, essere o noi simili ai loro Bonzi, e Sacerdoti degl'Idoli, o la nostra dottrina tanto bugiarda quanto la dottrina di quelli, i quali, poveri et otiosi in sua Patria scorrono vagabondi per le Provincie vitiosi hipocriti medicando; e così con finte novelle di Religione ingannano l'ignorante Popolo per riempire l'ingordo lor ventre: quorum Deus venter est» (P. Intorcetta, *Compendiosa narratione*, p. 7).

Medium Constanter Tenendum: la traduzione latina del *Zhongyong* a cura di Intorcetta

di Alessandro Tosco

子曰：“中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。”

Il Maestro disse: “La virtù del giusto mezzo è eccelsa! Da tempo immemore è rara tra gli uomini.”

In questa citazione, tratta dai *Dialoghi* (*Lunyu* 論語, VI.29) di Confucio (551-479 a.C.), si palesa l’alto valore che il Mestro attribuiva alla virtù del ‘giusto mezzo’, indicata in cinese con il termine *zhongyong* 中庸, inconsapevole, forse, che qualche secolo più tardi tale termine sarebbe venuto ad indicare il titolo di un’opera strettamente riconducibile al suo pensiero. L’opera *Zhongyong*, col tempo, venne infatti annoverata fra i testi fondamentali del canone confuciano, la cui perfetta conoscenza divenne requisito fondamentale per gli studiosi che aspiravano a superare i temuti esami al fine di diventare letterati-funzionari (*shi* 士) così da ricoprire importanti posizioni all’interno dell’apparato burocratico imperiale.

Secoli più tardi, l’opera venne tradotta integralmente in latino dal gesuita Prospero Intorcetta (1626-1696), contribuendo così a presentare il pensiero del Maestro cinese al colto pubblico dell’Europa proto-illuminista.

Il presente contributo si pone l’obiettivo di analizzare, in ottica contrastiva, il *Zhongyong* prima all’interno del sistema linguistico, culturale e morale in cui è stata prodotta e si è sviluppata tale opera, mentre in seguito di studiarla all’interno del sistema di valori in cui è stata presentata, accolta e fruita tramite l’operoso lavoro di traduzione di Intorcetta. Concretamente, all’interno del contributo si procederà nel seguente ordine: nel primo paragrafo verranno presentate le caratteristiche peculiari, in termini di contenuto e di forma, dell’opera cinese originale; nel secondo paragrafo verrà invece presentata la versione del testo tradotto a cura del gesuita, analizzando quanto e come la resa latina si accosti o si discosti dal testo cinese. Infine, nel terzo paragrafo, verranno analizzati due passi dell’opera, ritenuti particolarmente significativi, non solo per riflettere, in chiave filologica, sulle scelte traduttive compiute da Intorcetta, ma anche, implicitamente, per mostrare quanto improbo, nonché ingegnoso, sia stato il lavoro da lui compiuto.[1]

1. L’opera *Zhongyong*

Nel lungo processo di canonizzazione dei testi confuciani, vennero prima classificati i *Cinque classici* (*Wujing* 五經;[2] epoca Han漢 206 a.C.-220 d.C.) mentre in seguito, nel periodo di rinnovata sistematizzazione del pensiero confuciano[3] (epoca Song宋 960-1279), Zhu Xi朱熹 (1130-1200) editò i *Quattro libri* (*Sishu* 四書)[4] comprendenti opere già all’epoca ritenute fondamenta assolute del pensiero cinese. Tali opere sono riconducibili a quattro grandi maestri vissuti fra il VI e il IV secolo a.C., ovvero lo stesso Confucio, i discepoli Zengzi 曾子 (505-436 a.C.) e Zisi子思 (483-402 a.C.), e infine Mengzi 孟子 (Maestro Meng, ca. 390-305 a.C.), quest’ultimo meglio conosciuto in Occidente come Mencius/Mencio. Il testo attribuito a Confucio sono i *Dialoghi*, mentre quello attribuito a Mencio è l’opera omonima, ovvero il *Mencio*; a questi due testi vennero aggiunti *La grande scienza* (*Daxue* 大學), attribuita a Zengzi, e *La costante pratica del giusto mezzo* (*Zhongyong*) attribuita a Zisi – nipote dello stesso Confucio - ma più verosimilmente il risultato di un lavoro di collazione riconducibile alle dottrine di Mencio. Zhu Xi, dopo aver reso indipendenti questi due testi, che in origine erano rispettivamente i capitoli trentuno e quarantadue dell’opera *Memorie sui riti*, uno dei *Cinque classici* summenzionati, e in tal modo concedendone una autonoma validità, editò i *Quattro libri* come opere separate corredandole di note esegetiche e commentari. La collezione a cura di Zhu Xi venne in seguito trasmessa come *Annotazioni riunite per capitoli e per frasi dei Quattro libri* (*Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註); Intorcetta dimostra di fare riferimento a questa collezione nella nota introduttiva alla sua traduzione dell’opera.[5]

Il *Zhongyong* è un breve trattato filosofico composito che la tradizione fa risalire al V secolo a.C. ma che, nell’edizione pervenutaci, fu probabilmente redatta più tardi, in un’epoca compresa fra la fine del periodo dei Regni combattenti (Zhanguo 戰國, 453 - 221 a.C.) e la prima metà della dinastia Han (I secolo a.C.). Simile alla forma eterogenea di altri testi della Cina classica, è un’opera composta da massime, aneddoti e brevi dissertazioni in parte riconducibili a figure storiche di maestri come lo stesso Confucio e i suoi discepoli. Redatti più verosimilmente, invece, da maestri e letterati delle generazioni successive, il testo è in effetti il risultato di più autori appartenenti a periodi e scuole differenti. Nel corso del tempo la struttura originaria fu alterata per l’inserzione di sezioni di esegesi e di commento. L’opera è divisa in trentatré brevi capitoli o paragrafi (*zhang* 章), senza titolo, che si articolano secondo tre tematiche principali: l’uomo nobile di animo (capitoli 1-19); l’arte di governo (capitolo 20); la dottrina della sincerità (capitoli 21-33).[6]

Il testo parte dall’assunto che la moralità risiede nel giusto mezzo, ovvero nello stato di equilibrio, il quale si raggiunge quando non affiornano in superficie emozioni e passioni. Quando affiornano, ma con moderazione, allora si perviene all’armonia (*he* 和), lo stato che permette di percorrere la Via (*dao* 道) (capitolo 1). Lo stato di armonia si dipana su due livelli: quello individuale che implica un

1

2

auto-controllo sui propri istinti e sulle proprie passioni; quello sociale, invece, che si esemplifica nell'accettazione del proprio ruolo e del proprio posto nel mondo. Per pervenire all'armonia occorre dunque percorrere la Via, che si concretizza nell'adeguarsi ai fondamentali cinque rapporti (*wulun*五倫) insiti nel contesto familiare e sociale, di cui il *Zhongyong* tratta al capitolo 13; su tale questione si tornerà in dettaglio a breve.

Il rispetto dei cinque rapporti può avvenire solo se si possiedono tre virtù. La prima è la saggezza (*zhi* 智), indispensabile per comprendere appieno il significato dei vari rapporti: si può giungere ad essa solo se si ama lo studio degli insegnamenti tramandati dall'antichità. La seconda virtù consiste nel senso di umanità (*ren* 仁), ovvero la benevolenza verso gli altri; solo colui che studia il sapere antico per metterne in pratica gli insegnamenti appresi può aspirare a possederla. La terza virtù consiste proprio nella forza morale (*yi* 宜) di mettere in pratica con perseveranza quanto appreso (capitolo 25). L'uomo dunque deve non solo agire dopo aver appreso, ma anche agire con fermezza e determinazione; ciò può avvenire solo se egli prova vergogna per le proprie mancanze e vuole costantemente colmarle ed emendarle (capitolo 13).

Colui che, possedendo le tre virtù, si conforma ai cinque rapporti sarà in grado di stabilire un ordine e di governare la famiglia (*jia* 家), il regno/lo stato (*guo* 國) e addirittura il mondo (*tianxia* 天下) (capitolo 9), dal momento che, per il pensiero confuciano, sono una l'estensione dell'altro: un microcosmo nel macrocosmo. Per governare, l'uomo nobile di animo (*junzi* 君子) deve osservare nove norme, anch'esse trasmesse dagli antichi;

Fig. 1 - Raffigurazione di Confucio in un'opera cinese di epoca Tang (618-907).

Fig. 2 - Raffigurazione di Confucio in una stampa europea contenuta in un volume del 1736.

di queste, il *Zhongyong* ne offre un'ampia trattazione nel ventesimo capitolo, il più argomentato, dedicato appunto all'arte del buon governo. Queste nove norme erano applicabili sia dall'imperatore che dagli alti dignitari e funzionari della burocrazia che rappresentavano, dall'epoca Song in poi, la proiezione del potere centrale che si irradiava nelle varie province.[7]

Requisito fondamentale per ottemperare ai cinque rapporti e mettere in atto le nove norme è la virtù della sincerità (*cheng* 誠), la quale si configura come l'aspirazione a collaborare con la volontà del Cielo (*Tian* 天). Solo chi è giunto al sommo grado della sincerità, identificata come 'sincerità assoluta' (*zhi cheng* 至誠), sarà in grado di trasformare gli altri; la diffusione di tale virtù non richiede a chi la possiede nessuno sforzo particolare: se la si applica in ogni contesto, gli uomini, quasi per osmosi, saranno naturalmente inclini a seguire la Via. Pertanto, l'uomo nobile di animo, anche se non occupa posizioni di rilievo all'interno dell'apparato burocratico imperiale, con il suo carisma, è capace di trasformare moralmente gli altri. Così, mentre l'uomo dappoco (*xiaoren* 小人) tenta in ogni occasione di mettersi in mostra, ostentando la propria condizione, il saggio (*shengren* 聖人), al contrario, rimane in disparte, ma agisce in ogni circostanza al fine di contribuire alla moralità universale (capitolo 11). Egli compie ogni azione, anche la più comune e ordinaria, in base al ruolo che gli è assegnato, rifacendosi agli insegnamenti trasmessi dagli antichi. Il saggio, inoltre, del tutto consapevole dei gesti che compie, persegue la Via in modo cosciente: realizza spontaneamente la propria natura di uomo e quindi ristabilisce il legame tra il mondo umano e il Decreto del Cielo (*Tianming* 天命). Dunque, l'armonia cosmica è potenzialmente assicurata da ogni essere umano il quale, in base al posto nel mondo che occupa nella gerarchia familiare e sociale, ha la possibilità di creare una triade con Cielo e Terra (*Di* 地) (capitolo 22).

Come si evince da questa sinossi, il testo presenta svariati problemi di interpretazione; non a caso, Michael Lackner ha definito il *Zhongyong* un testo (anche) 'mistico'.[8] Le difficoltà si riscontrano già a partire dal titolo. Sin dall'epoca classica, infatti, molti letterati, soprattutto filologi, si prodigarono per spiegarne il significato a partire dai sui costituenti, *zhong* 中 e *yong* 庸. Per chiarirne il senso venne in aiuto lo stesso Zhu Xi, il quale nella nota introduttiva che precede il testo da lui editato esordisce con queste parole:

子程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。”

Il maestro Cheng[9] disse: "Non essere inclini [da nessuna parte] si dice *zhong*, non mutare si dice *yong*. *Zhong* è la corretta Via del mondo, *yong* è il principio stabile del mondo."[10]

Il passo tenta di spiegarne il contenuto, tuttavia non ne chiarisce il significato; semplificando, si potrebbe asserire che *zhong* rappresenta il centro, l'intermedio fra il superiore e l'inferiore e dunque, in senso lato, 'equilibrio'. *Yong*, invece, indica la messa in opera, la pratica. Il carattere si compone infatti dell'"utilizzo' (*yong* 用) e dei 'cambiamenti' (*geng* 庚), attraverso i quali si attua tale pratica. Pertanto il termine *zhongyong* indica qualcosa che può essere utilizzato più volte e che, quindi, perdura. In questo senso, *yong* acquista il significato di 'costante'. *Zhongyong* esemplifica dunque l'inclinazione del saggio a vivere la realtà spaziando da un polo all'altro pur rimanendo al centro, percependola nella sua totalità, senza limiti, senza esprimere alcun giudizio, alcuna idea, e senza assumere alcuna posizione al fine di condurre agli estremi la propria o l'altrui esistenza.[11] L'uomo che pratica la dottrina del *zhongyong* è dunque colui che non eccede, anzi riesce a domare i propri istinti e le proprie passioni evitando così sia di 'andare oltre' (*guo* 過), sia di 'non arrivare' (*bu ji* 不及), come si esplicita nel capitolo 4. Attraverso la pratica costante perverrà all'equilibrio interiore ed entrerà in sintonia con l'armonia del cosmo.

2. L'opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis*

L'opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis* è composta da trentacinque carte non numerate e contiene la traduzione completa dell'opera *Zhongyong*. La peculiarità di questo volume risiede nella sua modalità di pubblicazione: la prima parte, debitamente segnalata dai curatori del volume, corrispondente alla sezione di testo in cinese, fu stampata nel 1667 nella città di Guangzhou 廣州, conosciuta in Occidente come Canton, mentre la seconda parte, corrispondente alla sezione di testo in latino, fu stampata nel 1669 a Goa, in India, all'epoca colonia portoghese.

Sul frontespizio, dopo il titolo, è riportato il nome e l'epiteto di Inotrcetta in caratteri cinesi 殷鐸澤 (*Yinduoze*, ovvero "Intorcetta il piazzese"),[12] seguiti dalla trascrizione fonetica[13] *Yn to çe* e affiancati da耶穌會 (*Yesuhui*) trascritto come *IE SU hoei*, resa cinese de "Compagnia di Gesù", ordine a cui il missionario apparteneva. Nel verso del primo folio vengono riportati, disposti su quattro colonne da quattro nomi ciascuna, i nomi dei superiori che autorizzarono la pubblicazione dell'opera; la terza pagina presenta la *Facultas* (Autorizzazione) di p. Feliciano Pacheco, mentre nella quarta segue l'indicazione *Ad Lectorem*, a guisa di nota introduttiva, a firma di Inotrcetta. Nella sesta pagina viene presentato il titolo dell'opera, che Intorcetta trascrive come *Chūm Yûm* e traduce come *Medium Costanter Tenendum*,[14] cui aggiunge la glossa di *versio literalis* (traduzione letterale). Nelle pagine seguenti, il corpo centrale dell'opera, il gesuita presenta sulla colonna di destra il testo cinese originale affiancato dalla trascrizione fonetica. Questa parte di testo segue le convenzioni cinesi, ovvero il testo si sviluppa in verticale da destra verso sinistra. Nella colonna di sinistra viene invece presentata in orizzontale la traduzione latina. La corrispondenza fra i caratteri cinesi e la relativa traduzione viene segnalata con un ingegnoso sistema di rimandi numerici. Per meglio comprendere quali termini latini corrispondano ai corrispettivi cinesi, le parti morfosintattiche della traduzione latina che non trovano riscontro nel testo originale vengono scritte con un font più piccolo e, a volte, anche fra parentesi tonde. Intorcetta, consapevole del suo ruolo non solo di traduttore, ma anche di 'mediatore culturale', in questo modo palesa la natura dell'opera come materiale didattico per l'apprendimento della lingua cinese ad uso dei novizi che si recavano nel Celeste Impero al fine di avengelizzarlo.[15] Nella traduzione del testo, il gesuita non segue la suddivisione in trentatrè capitoli come proposta nella raccolta di Zhu Xi, bensì, anche per questioni di *mise en page*, lo suddivide in folii (f.), pagine (p.) e paragrafi (§).

Le ultime otto pagine presentano la *Confucii vita* (*Biografia di Confucio*), già proposta nell'opera *Sapientia Sinica* del 1662, da cui trae origine, anche se in questa seconda versione vi sono alcune

integrazioni. In questo caso il testo latino è inframmezzato dai caratteri cinesi di ogni nome proprio o comune citato, seguiti dalla relativa trascrizione fonetica.[16] Per comporre questa sezione dell'opera, Intorcetta si basò su fonti originali quali il *Commentario di Zuo* (*Zuozhuan* 左傳, fine IV secolo a.C.) e soprattutto le *Memorie storiche* (*Shiji* 史記) di Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 a.C.).[17] Sebbene non citi esplicitamente queste fonti, ma le nomini con la generica locuzione «[…] ec praecipuis sinarum monumentis erutam» ("tratta dalle principali fonti cinesi"), è possibile cogliere quanto il gesuita fosse profondamente edotto in materia di storiografia e filosofia cinesi. Non mancano tuttavia commenti personali nel testo, volti a perorare la causa gesuitica e a giustificarne la Missione, ovvero presentare Confucio – sostiene Lokaj – come un precursore, "una *vox clamantis* preconizzatrice ed apripista, per così dire, al vero Avvento, quello di Cristo."[18] Nelle ultime due pagine Intorcetta allude invece ai culti resi a Confucio e soprattutto a come i missionari debbano prestare attenzione nel trattare e nel riferirsi al Maestro, così da non offendere la sensibilità dei cinesi. In questo modo il gesuita si inserisce idealmente nel contesto storico e sociale in cui l'opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis* venne compilata e pubblicata: l'inasprirsi degli scontri sulla questione dei riti e la serie di difficoltà che la Missione stava riscontrando nel progetto di evangelizzazione.[19]

Oltre le difficoltà intrinseche di *mise en page* e di resa grafica, il lavoro più gravoso in cui Intorcetta si imbattè fu certamente quello della traduzione latina del testo cinese. Egli fu costretto a porsi svariati quesiti per rispondere alle mille difficoltà a cui il testo originale lo sottoponeva, che riguardavano principalmente due aspetti apparentemente indistricabili: contenuto e forma.

Come afferma Lokaj, Intorcetta, traducendo il *Zhongyong*, decise innanzitutto di esplicitare alcuni passaggi altrimenti oscuri – facendo riferimento peraltro all'ausilio dei commenti di Zhu Xi – ma omettendone altri non facilmente giustificabili all'interno del suo paradigma più generale, per poi aggiungerne altri ancora non solo quali ornamenti, ma anche e soprattutto per orientare le conclusioni del lettore occidentale. Inoltre, per quanto concerne l'aspetto formale, si giovò dell'evoluzione linguistica e della deriva semantica che investivano il latino della sua epoca, non più 'semplicemente' la lingua di Petrarca, Salutati, Poggio, Poliziano ecc., ma vero e proprio sistema veicolare della comunicazione internazionale del XVII secolo, il cosiddetto neo-latino che aveva integrato e canonizzato una miscela di molte declinazioni diverse di latino, dal classico al patristico e dal medievale all'umanistico e proto-scientifico, addirittura latinizzando alcune tradizioni vernacolari. Inoltre, l'analisi filologica condotta da Lokaj dimostra che Intorcetta si sia tenuto aggiornato anche su alcune tendenze in voga nel latino del suo tempo, utilizzando vere e proprie espressioni assai in auge all'epoca.[20]

Per quanto concerne il contenuto, in linea con lo scopo e il programma della sua Missione – continua Lokaj – Intorcetta insistette, sia né la *Sinarum Scientia* sia né la *Confucii vita*, nel presentare il confucianesimo non come una religione in sé ma, piuttosto, come uno stile di vita, anzi come un approccio alla vita inteso come etica basata non sullo spirituale con pertinenza escatologica, ma sull'individuo e sul sociale con ricadute soprattutto pragmatiche nell'*hic et nunc*, come uomini insomma che vivono e lavorano tra altri uomini.[21] Tale concezione influenzò profondamente il suo metodo traduttivo, a livello morfosintattico ma anche e soprattutto a livello lessicale, come si tenterà di dimostrare nei prossimi paragrafi, attraverso un'analisi di quegli intersitizi linguistici (in termini di *omissio*, *reductio* o *amplificatio*), in cui è possibile cogliere la logica che ha animato le sue scelte traduttive.

3.I. Analisi del capitolo 13

Traduzione testo cinese

Il Maestro disse: "La Via non è lontana dall'uomo. Se si considera la Via lontana dall'uomo, allora non può essere la Via."[22] Recita l'*Ode*: "Intagliare il manico di un'ascia, intagliare il manico di un'ascia, il modello non è lontano."[23] Se si prende il manico di un'ascia per intagliarne un altro, e poi li si guarda da lontano sembrano piuttosto diversi. Analogamente, l'uomo nobile di animo che prende l'uomo come suo modello, lo governa. Finché non lo ha rettificato, non si ferma. Lealtà ed empatia non sono lontane dalla Via. Ciò che non vorresti fosse imposto a te, non imporlo agli altri.[24] La Via dell'uomo nobile di animo ha quattro mete. Io, Qiu [Confucio], tuttavia, non ne ho raggiunta nemmeno una. Servire il proprio padre come è dovere di un figlio: non l'ho raggiunta; servire il proprio sovrano come è dovere di un suddito: non l'ho raggiunta; servire il proprio fratello maggiore come è dovere di un fratello minore; non l'ho raggiunta; agire per primo come è dovere di un amico: non l'ho raggiunta. Riguardo la pratica delle virtù ordinarie e l'accortezza nella conversazione ordinaria, se ho mancanze, non farò che sforzarmi per colmarle; se ho eccessi, non farò che sforzarmi per contenerli. Parlare in base alle proprie azioni e agire in base alle proprie parole: come potrebbe mai l'uomo nobile di animo non essere onesto e sincero?

Traduzione testo latino

p.2 §1 Confucio disse: La regola non dista molto dall'uomo: se gli uomini potessero formularsi una regola lontana dall'uomo, non potrebbe a buon diritto essere considerata la regola.

§2 L'Ode recita: Quando qualcuno, dopo aver ritagliato un manico di ascia, ne ritaglia e prepara un altro, il manico originale non dista molto da esso. Se, invece, prende un manico di ascia (spiega Confucio) per ritagliare e prepararsene un altro uguale [solo] osservandolo e studiandolo da ogni angolatura, otterrà purtuttavia un manico di ascia ancora lontano dall'originale. Pertanto, l'uomo perfetto guida un uomo prendendo come modello un altro. Se può essere modificato, solo allora si riposa.

f.9 p.1 §1 Chi giudica gli altri in buona fede e sincerità prendendo se stesso come metro non si allontana molto dalla regola. È piuttosto come colui che non dovrebbe fare agli altri ciò che non vorrebbe venisse fatto a lui.

§2 Ci sono quattro regole dell'uomo perfetto. Io, Qiu (si legge Meu), non ne ho osservata neanche una. Ciò che si esige dai figli, che rispettino i loro genitori: questo non l'ho fatto del tutto. Ciò che si esige dai sudditi, che rispettino il loro Re, io non l'ho ancora fatto perfettamente. Ciò che si esige dai fratelli minori, che rispettino i loro fratelli maggiori, non l'ho fatto esattamente. Ciò che si esige fra amici, che uno offra sempre all'altro il meglio io non l'ho fatto a sufficienza. L'uomo perfetto coltiva queste virtù ordinarie ed è circospetto nei suoi discorsi quotidiani. Se manca in qualche qualità, non osa sforzarsi. Se ha molte cose da dire, non osa dirle tutte. Le parole devono seguire i fatti e i fatti devono seguire le parole. In tale modo come

3

4

5

Figg. 3-4-5 - Testo cinese e latino del capitolo 13 de *Sinarum Scientia Politico-Moralis.*

potrebbe l'uomo perfetto non essere saldo e stabile?

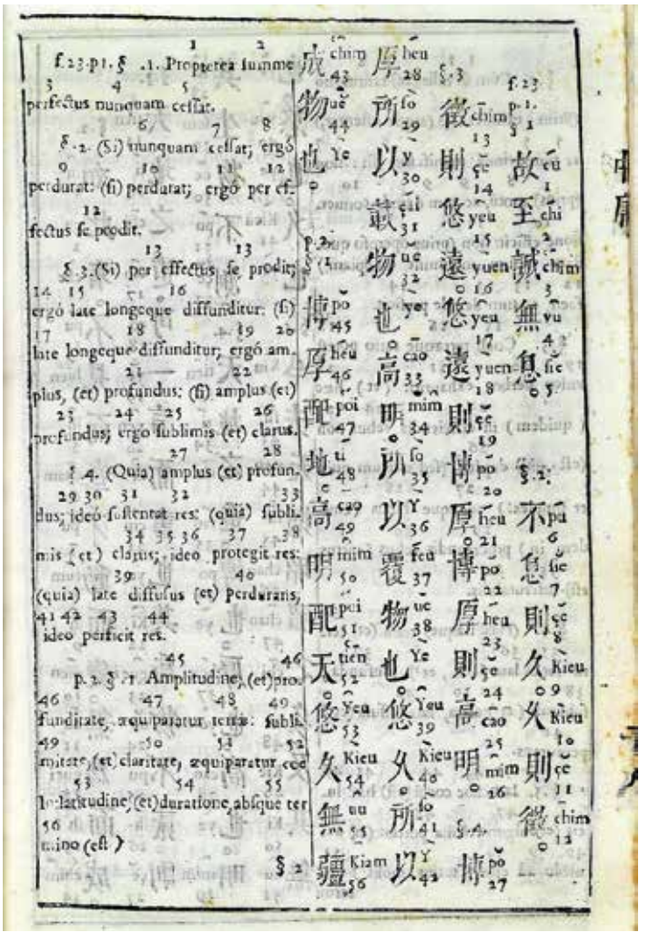
Il capitolo esordisce argomentando a proposito di uno dei concetti principali del pensiero cinese antico, ovvero quello di Via (*dao*), a cui si è già accennato nel primo paragrafo del presente contributo. L'idea di *dao*, la via naturale senza inizio e senza fine lungo la quale tutto muove, pur se elaborata con particolare enfasi dalla speculazione filosofico-religiosa daoista (*daojia* 道家) da cui prende il nome, è un concetto primigenio che permea la cultura cinese nel suo complesso e che, nel pensiero confuciano, assume il significato di 'retta via da percorrere' seguendo il corso naturale delle cose esperendo della realtà immanente.[25] Intorcetta, nella sua resa latina, decide di tradurre il terime, così pregno di siginifciato nella cultura cinese, in certi luoghi come 'regula', come in questo caso, o come 'institutio', quest'ultimo ovviamente inteso nel senso ampio di 'solida educazione e/o istruzione'.[26] In questa operazione di slittamento di significato è possibilie arguire – si domanda Lokaj – che Intorcetta, impiegando il termine 'regula', abbia considerato che esso avrebbero potuto essere ricondotto nella sfera semantica specificamente occidentale e monastica e interpretato dal lettore con religiosità organizzata, spesso di clausura.[27] Tuttavia, nel processo di *amplificatio* a cui Intorcetta sovente ricorre, la Via confuciana da percorre si tramuta non solo nell'dea di 'arrivare alle sue estremità più remote' ma anche di 'arrivare in vetta', sulla scia di una tradizione occidentale plurisecolare di anagogiche e trasfiguranti ascensioni di montagne sacre, dal Monte Tabor a La Verna, dalla Montagna del Purgatorio al Monte Ventoso. Un'amplificazione di questo tipo ha lo scopo di giovarsi della 'trasformazione', eventualmente cagionata dalla filosofia confuciana, così da portare il lettore a considerarla implicitamente equivalente terminologico e concettuale di 'conversione' in chiave cristiana.[28]

Attraverso la metafora del manico d'ascia (*fa ke*伐柯) attinta dal *Classico delle odi* (*Shijing*; nel testo l'opera è indicata con l'abbreviazione di *Shi*詩), il testo confuciano prosegue parlando a proposito del *junzi*; tale termine, in antichità, indicava l'uomo nobile di natali, tuttavia Confucio lo svuotò del suo significato originale per conferirgli un valore aqusito in base alle qualità morali: per questo lo si è reso in traduzione italiana con 'uomo nobile di animo'; si diventa un *junzi* percorrendo la Via e conformandosi ad essa, senza deviare.[29] La sua formazione, che implica un costante sforzo di applicazione nello studio e nella disciplina, si alimenta di alcune fondamentali qualità morali quali il senso di umanità (*ren* 仁), il rispetto della norma rituale (*li* 禮), la devozione filiale o filialità (*xiao* 孝), il senso di giustezza/giustizia (*yi* 義), la conoscenza (*zhi* 知), la lealtà (*zhong* 忠) e l'empatia (*shu* 恕): queste ultime due virtù sono citate poco più avanti nel capitolo,[30] che il gesuita, discostandosi dal campo semantico originale per avvicinarsi a quello cristiano, più familiare al lettore, rende con 'buona fede' e 'sincerità' («cum fide ac synceritate»).

Il tecnicismo confuciano di *junzi* o 'uomo nobile di animo', e tutto quello che il termine porta con sé nel contesto cinese, diventa nella tradzuione di Intorcetta l'"homo perfectus', di difficile interpretazione e dunque di difficile traduzione in italiano contemporaneo, in considerazione del fatto che – commenta Lokaj – non è chiaro se il gesuita intenda presentare il modificatore «perfectus» come semplice aggettivo statico, nel senso di 'nobile', 'perfetto' o 'completo', o piuttosto come participio passato dinamico del verbo latino *perficio* quale risultato finale di un processo attivo: una questione di non poco conto, se considerata alla luce della metafora del 'viaggio lungo la Via'. In questo senso, Intorcetta sagacemente impiega il medesimo verbo nella prefazione *Ad Lectorem*, dove il latino utilizzato sembrerebbe specificatamente orientato a mantenere la sua intrinseca qualità dinamica con la diretta conclusione che «perfectus» dovrebbe essere tradotto non semplicisticamente come 'perfetto' o 'completo', ma più sottilmente inteso come 'completamente perfezio*nato*', 'perfettamente comple*tato*', dunque 'uomo nobilitato' per aver percorso la Via.[31]

Il capitolo si conclude con un paragrafo dedicato alla teoria che in traduzione italiana è stata resa come 'delle quattro *mete*' (*daosi* 道四), per indicarne la natura dinamica e perfettibile: essa si riferisce ai fondamentali cinque rapporti (*wulun*) a cui si era già accennato nel primo paragrafo del presente contributo. Secondo Confucio, infatti, l'intera umanità è composta da uomini 'naturalmente' diversi gli uni dagli altri, per questo destinati a contribuire in modo diverso, ciascuno secondo le proprie capacità, al corretto funzionamento della società. Le relazioni tra gli uomini pertanto non sono egualitarie, motivo per cui egli le suddivide in cinque differenti categorie: 1) tra sovrano e suddito (*jun chen* 君臣); 2) tra padre e figlio (*fu zi* 父子); 3) tra fratello maggiore e fratello minore (*xiong di* 兄弟); 4) tra marito e moglie (*fu fu* 夫婦); 5) tra amici (*pengyou* 朋友). Come si evince, solo l'ultimo è un rapporto di tipo paritario mentre gli altri si configurano come rapporti di tipo gerarchico, dove la preminenza del primo componente sul secondo è collegata a un preciso sistema di valori. Qual riflesso perfetto del rapporto tra sovrano e suddito (o ministro) in società, dove il suddito dovrà rifarsi alla buona condotta del sovrano, così in famiglia il rapporto tra padre e figlio è tale in quanto il primo è superiore al secondo non solo perché è colui che lo ha generato ma anche in quanto incarna l'esperienza pregressa. Il padre veicola un sistema di valori, modello al quale il figlio dovrà attenersi per intraprendere correttamente il percorso della vita. Allo stesso modo, ma ad un gradino inferiore della scala di valori, è così anche il rapporto familiare fra fratello maggiore e quello minore. Nella teoria delle 'quattro mete' viene tuttavia omesso il rapporto gerarchico tra marito e moglie; questo a ulteriore conferma di come la società confuciana non abbia riservato alcuna funzione pubblica alla donna: il suo posto nel mondo si svolgeva infatti a porte chiuse in casa o negli appartamenti femminili, dunque all'interno (*nei* 內), a netta differenza degli uomini che prendevano il proprio posto in società, alla luce del sole dunque all'esterno (*wai* 外). Nel passo in questione, Confucio, che si rifersice a se stesso col nome proprio di Qiu (丘), asserisce di non avere ancora raggiunta nessuna di queste quattro mete, a dimostrazione che percorrere la Via è un procedere *in fieri* perenne, dunque si è costantemente migliorabili e perfettibili.

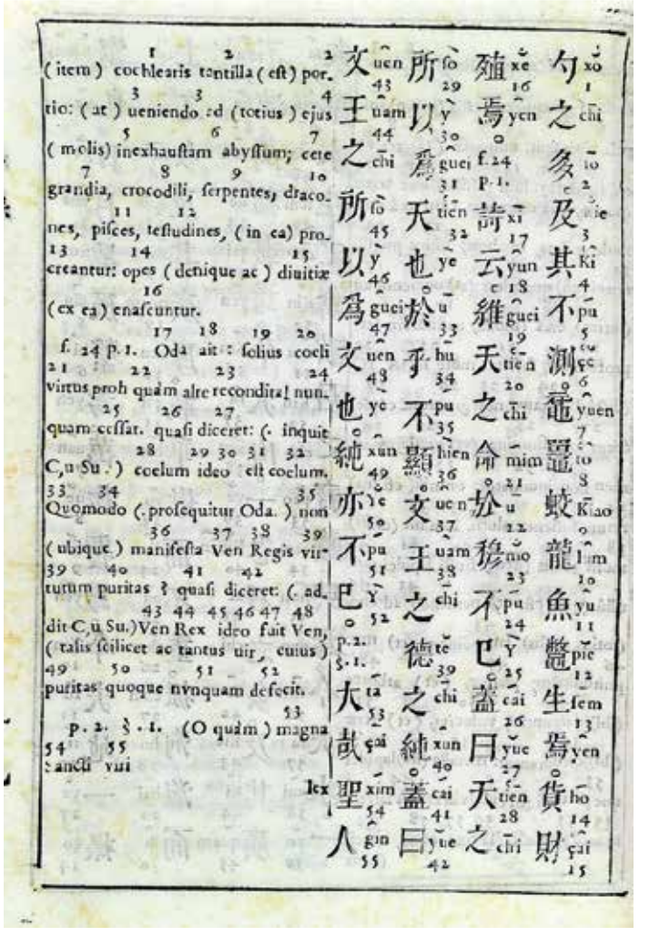
Intorcetta, che anche in questo luogo traduce 'Via' con 'regola', opta per rendere la stuttura dinamica del costrutto 'raggiungere la meta' come 'osservare la regola'. L'idea confuciana di 'servire' (*shi* 事) il padre o il fratello maggiore in famiglia e il sovrano in società (quest'ultima resa in cinese attraverso la dicotomia 'signore', *jun*, e 'ministro', *chen*) diventa nella traduzione latina 'rispettare' («serviant»). Ancora, l'idea confuciana di 'agire per



6

7

8



9

primo' (*xian shi* 先施), presumibilmente intesa nel senso di 'dare il buon esempio per primo', nei confronti di un amico – espressione poco trasparente – viene resa dal gesuita in forma libera come 'offrire sempre all'altro il meglio' («alter alteri primas deferat»; «primas» ovvero «partes»). Inoltre Intorcetta opta per spezzare il ritmo ripetitivo e apparentemente monotono del testo cinese di 'non l'ho raggiunta' (*wei neng ye* 未能也), integrando in ognuna delle quattro 'regole' un'espressione avverbiale («exacte»: del tutto, «perfecte»: perfettamente, «ad amussim»: esattamente, «sufis»: a sufficienza) così da modificare l'intensità di ogni azione 'non ancora fatta' («nondum feruo»).

Non sarà sfuggito nella massima confuciana "Ciò che non vorresti fosse imposto a te, non imporlo agli altri" (*shi zhu yi er bu yuan, yi wu shi yu ren* 施諸己而不願，亦勿施于人) la eco della regola d'oro di biblica memoria, come per esempio quanto riportato in *Vangelo di Matteo* 7.12.[32] Tuttavia Intorcetta pare non indugiare su tale questione in cui il pensiero cristiano è assai prossimo a quello confuciano; presumibilmente, egli riteneva che il suo ipotetico lettore europeo, dunque cristiano, sarebbe stato in grado di cogliere il riferimento. È tuttavia interessante notare come il gesuita abbia optato per mettere in stretta relazione questo passaggio (f.9 p.1 §1) con le virtù della buona fede e sincerità a cui si accennava poco sopra.

3.II. Analisi del capitolo 26

Traduzione testo cinese

Pertanto, l'assoluta sincerità è incessante. In quanto incessante, è durevole. In quanto durevole, diventa evidente; in quanto evidente, si disperde nel remoto; disperdendosi nel remoto, diventa abbondante e densa; in quanto abbondante e densa, assume altezza e luminosità. Abbondanza e densità sono ciò che sostengono tutti gli esseri. Altezza e luminosità sono ciò che coprono tutti gli esseri. La lunga durabilità è ciò che perfeziona tutti gli esseri. Proprio come abbondanza e densità si congiungono con la Terra, così altezza e luminosità si congiungono con il Cielo; la lunga durabilità è illimitata. In quanto tale, non si mostra eppure diventa manifesta, non si muove eppure si trasforma, non agisce eppure si realizza. La Via del Cielo e della Terra può essere perfettamente espressa in una espressione: "Il divenire di tutti gli esseri è induplicabile, così la generazione di tutti gli esseri è imperscrutabile." La Via del Cielo e della Terra è abbondanza, densità, altezza, luminosità, lunghezza e durabilità. Per quanto riguarda il Cielo, risplende e risplende all'infinito, eppure nella sua infinità vi è il sistema composto dal sole, dalla luna e dalle stelle che avvolge i Diecimila esseri. Per quanto riguarda la Terra, non è altro che cumuli di terriccio in grande quantità. Le sue vastità e densità, tuttavia, sostengono il Monte Hua senza sentirne il peso; contiene fiumi e mari senza che essi debordino e sostiene i Diecimila esseri. Per quanto riguarda le montagne, non sono altro che ammassi di pietre in grande quantità, tuttavia nella loro vastità e possanza erbe e piante crescono, volatili e quadrupedi dimorano, mentre preziosi metalli affiorano. Per quanto riguarda il mondo acquatico, non è altro che mestolate d'acqua in grande quantità, tuttavia nella sua profondità tartarughe d'acqua dolce, coccodrilli, draghi, pesci e tartarughe marine vi abitano, mentre ricchezze e tesori abbondano. Recita l'*Ode*: "Oh! Il Mandato del Cielo, quanto è solenne e infinito!"[33] È come se dicesse: "Ecco la ragione per cui il Cielo è il Cielo." "Oh! Non è forse evidente la purezza della virtù morale di Re Wen?"[34] È come se dicesse: "Ecco la ragione per cui Re Wen è Wen. La sua purezza è infinita."

Traduzione testo latino

f.23 p.1 §1 Per questo motivo l'uomo assolutamente perfetto non si ferma mai.

§2 (Se) non si ferma mai, egli, dunque, prosegue. (Se) prosegue, egli, dunque, si palesa negli effetti [da lui provocati].

§3 (Se) si palesa negli effetti [da lui provocati], egli si diffonde in tutte le direzioni. (Se) si diffonde in tutte le direzioni, egli (diventa) ampio e profondo. (Se) diventa ampio (e) profondo, egli [diventa] (pure) sublime (e) luminoso.

§4 (Visto che) egli [diventa] ampio (e) profondo, egli riesce, di conseguenza, a sostentare le [altre] cose. (Visto che) egli [diventa] sublime (e) luminoso, egli riesce, pertanto, a proteggere le [altre] cose. (E dato che) è diffuso e tenace, egli può, dunque, perfezionare [tutte] le cose.

p.2 §1 Quanto a distensione (e) profondità, egli può essere paragonato alla terra. Quanto a sublimità (e) luminosità, può essere paragonato al cielo. Nella sua estensione (e) durata egli non (conosce) fine.

§2 Visto che diventa tale (e) così grande, egli non si palesa, (e non si fa vedere) (anzitempo), eppure diventa evidentissimo. Senza alcuna operazione (anzitempo), tuttavia ingenera conversione. (Senza compiere nessuna azione o sforzo anzitempo) egli agisce, poi perfeziona.

§3 Il principio guida del cielo e della terra può essere descritto in una sola parola. Nell'atto creativo, questo [principio] non (è certamente) di due nature (bensì di una sola). La (virtù) di questo (stesso) [principio] nella creazione di tutte le cose (è), dunque, imperscrutabile.

§4 (Questo) principio guida del cielo (e) della terra (è) ampio (e) profondo, sublime (e) luminoso, largamente diffuso (e) durevole.

§5 Ora tale cielo (è) questa minuscola porzione di luce (e) luminosità, (tuttavia), considerando le insondabili (dimensioni) di (tutta la sua grandezza), vi sono contenuti e sospesi (dentro) il sole, la luna, le stelle e tutti i segni celesti. (Parimenti) tutte le cose (ne) sono coperte. (Questa piccolissima porzione) della Terra (che noi ora calpestiamo è, rispetto alla sua grandezza totale, praticamente come) un pugno di terriccio, eppure, considerata nella vastità (e) nella profondità della (sua totalità), sorregge la montagna (chiamata) Hua Yue eppure non ne è appesantita. Contiene nel proprio seno tutti i fiumi (e) i mari eppure non viene inondata. (È essa stessa) il sostentamento che supporta tutte le cose. Ora questa montagna (in particolare è) soltanto una manciata di pietre (eppure), considerata nella distensione (e) nelle dimensioni (di tutta la sua massa), (vi) crescono piante (e) alberi; (vi) dimorano uccelli (e) fiere; se ne estraggono i metalli e le pietre preziosi nascosti (nelle sue) viscere. (Parimenti) quest'acqua (può essere) una piccolissima goccia soltanto in un cucchiaino, (eppure), considerata nelle insondabili profondità della sua (totalità), (vi) si riproducono enormi balene, coccodrilli, serpenti marini, draghi, pesci e tartarughe. (Difatti) se ne possono estrarre (pure) oggetti preziosi e ricchezza.

Figg. 6-7-8-9 - Testo cinese e latino del capitolo 26 de *Sinarum Scientia Politico-Moralis*.

f. 24 p. 1. L'Ode recita: Quanto profondamente recondita la virtù del Cielo soltanto! Non si esaurisce mai. Come se dicesse (interviene Zisi): 'Il Cielo è proprio il Cielo!' La purezza (prosegue l'Ode) delle virtù di re Wen non è forse evidentissima (ovunque)? Come se dicesse: (Zisi soggiunge) il re Wen fu proprio un Wen, (vale a dire, un uomo tale e tanto che) anche la sua purezza non fu mai intaccata.

Nell'analizzare, in ottica contrastiva, questo capitolo, la prima considerazione da fare è di ordine traduttologico e conseguente resa grafica: nel testo latino si riscontrano molte parentesi tonde, volte ad indicare le integrazioni apportate dal traduttore; questo pare dimostrare che Intorcetta si sia sentito in dovere di esplicitare il testo, soprattutto a livello morfosintattico, presumibilmente consapevole del fatto che, se avesse tradotto alla lettera il passo in questione, forse il suo lettore europeo non avrebbe colto il senso ultimo del testo stesso. In questo senso, egli decise, per esempio, di creare periodi ipoteci, non presenti o sottintesi nel testo originale cinese, in alcune locuzioni che sarebbero potute apparire troppo astratte o addirittura poco trasparenti per la sensibilità occidentale. Il riferimento alla (eccessiva) astrazione del testo originale lo si riscontra già nel primo paragrafo, dove Intorcetta decide di tradurre il concetto cinese di 'assoluta sincerità' o 'somma autentitictà' (*zhi cheng*) con 'uomo assolutamente perfetto' («summe perfectus»). All'interno del pensiero cinese, *cheng* indica infatti la sincerità, la rettitudine naturale; nello specifico, per i confuciani indica l'espressione primaria e suprema della bontà della natura umana, ovvero l'adesione totale alla realtà naturale del sé. *Cheng* indica inoltre il fondamento di tutte le espressioni di *de* 德, la virtù naturale, dei sentimenti e dei pensieri giusti, della serenità e della saggezza; la condizione di una condotta perfetta, fondata sullo stato di natura che si ritrova nel sé.[35] Intorcetta, di certo consapevole di quanto il termine fosse culturalmente marcato nel sistema di pensiero cinese, optò per 'antropomorfizzare' il concetto così astratto, facendo diventare questo principio come una delle prerogative insite nell'uomo perfetto, che qui appunto si eleva a 'assolutamente' («summe») perfetto, per rendere la sublimazione veicolata dal termine cinese *zhi*.

Ancora, il concetto cinese de 'la Via del Cielo e della Terra' (*Tian Di zhi dao* 天地之道) viene reso in latino come 'il principio guida del Cielo e della Terra' («coeli terraeque ratio»). Il testo cinese qui pare rifarsi alla doppia natura del *dao*, ovvero 'il Dao' e 'i *dao*', dove il primo indica il Dao cosmico, la Via universale, mentre il secondo il *dao* degli uomini.[36] In questo luogo, come altrove, Intorcetta rende il termine con 'ratio', insistendo sul concetto in chiave prettamente occidentale e squsitamente gesuitica.

Connesso al concetto di Dao/*dao*, vi è quello dei 'Diecimila esseri' (*wanwu* 萬物), presente soprattutto nella speculazione filosofico-religiosa daoista ma, come in questo caso, presente anche nel contesto del pensiero confuciano. Il termine indica tutti gli esseri, quindi l'universo; in particolare, nel pensiero tradizionale, indica tutte le specie e varietà di esseri.[37] Intorcetta opta per tradurre il concetto con il generico 'cose' («rebus»), rendendo quindi inanimato il senso originale del termine, nella consapevolezza cristiana che tutte le cose, ovvero tutto il creato, sono opera di Dio e non entità a sé. Il termine tuttavia – ritiene Intorcetta – non necessita di *amplificatio* o glosse esplicative, dal momento che è già il testo cinese a chirirne il significato, in quanto esso elenca una serie di elementi, alcuni infinitamente grandi come mari, fiumi o montagne; in particolare, per quest'ultimo tipo, il testo originale cita il monte Hua (Hua yue华岳; lett. 'magnifico'), situato nella provincia centrale dello Shaanxi陕西, che è una delle cinque sacre vette della Cina imperiale. Il testo cita anche elementi infinitamente piccoli come piante, metalli, quadrupedi, volatili e animali marini; in quest'ultimo caso – nota Lokaj – ingegnosa la soluzione adottata da Intorcetta, ovvero sostituire il termine 'tartaruga marina' (*bie*鼈), forse poco trasparente nelle cultura di arrivo, con 'balena' («cete grandia»), inteso ovviamente nel senso classico e generico di *monstra marina*.[38]

Il paragrafo si conclude con un passo tratto dal *Classico delle odi*; questa è un'opera citata molto spesso nel *Zhongyong* – come si è già notato nell'analisi del capitolo 13 – a cui non solo i confuciani ma anche lo stesso Confucio attribuivano molta importanza, come si evince da alcuni passi contenuti nei *Dialoghi*.[39] Nella suddetta citazione si fa riferimento al Mandato del Cielo (*Tianming*), ovvero all'autorevolezza conferita al Cielo (Tian) riconosciuto quale garante dell'ordine e del buon funzionamento della società degli uomini in armonia con le leggi generali della natura e dell'universo nel loro insieme. A partire dall'epoca Zhou 周 (ca. 1045-221 a.C.) in poi, si riteneva che il Cielo conferisse al sovrano il *Tianming*, il Mandato del Cielo che era suscettibile di modificarsi e di passare ad un altro lignaggio ritenuto più degno di governare: *geming* 格命, mutamento del Mandato.[40] In particolare, la citazione tratta dall'Ode *Il decreto del sommo Cielo* (*Wei Tian zhi ming* 維天之命),[41] è un elogio alla virtù di re Wen dei Zhou, citato poco sotto, uno dei mitici saggi sovrani della remota antichità, a cui il *Zhongyong* fa più volte riferimento (cfr. i capitoli 18, 20 e 30). Intorcetta opta per tradurre il termine *Tianming* riferito a re Wen come 'virtù del Cielo' («coeli virtus»), andando a perdere la connotazione connessa alla volontà del Cielo di conferire la possibilità di governare a un buon sovrano e, di conseguenza, di propagarsi sul suo popolo. Presumibilmente (anche) in questa scelta traduttiva il gesuita avrà tenuto in maggiore considerazione il fine ultimo della Missione nel Celeste Impero piuttosto che la fedeltà al testo originale.

Alla luce di queste considerazioni, è forse possibile comprendere meglio non solo quanto sia stato intrinsecamente improbo il lavoro di Intorcetta, ma anche notare quanto prezioso sia stato il suo operato, nella consapevolezza che egli fu uno dei primi a costruire ideali ponti tra due sistemi di lingua e di pensiero così profondamente codificati e differenti e, nonostante queste stesse oggettive diversità, rendere più prossimi, anche e soprattutto dal punto di vista culturale, i due continenti estremi già geograficamente uniti in quella sterminata porzione di Terra denominata Eurasia.

NOTE

[1] Il presente contributo nasce come postilla in margine alla traduzione integrale dell'opera *Sinarum Scientia Politico-Moralis* di Prospero Intorcetta, a cura di Rodney Lokaj e Alessandro Tosco, alla quale si rimanda per una trattazione dettagliata del testo. Le traduzioni dal cinese e dal latino dei passi analizzati, a firma dei curatori del volume, provengono da questo stesso testo. Cfr. R. Lokaj - A. Tosco, a cura di/edited by, *Sinarum Scientia Politico-Moralis*: *La Scienza Politico-Morale dei Cinesi*/*The Political and Moral Views of the Chinese di/by Prospero Intorcetta 1669*, Fondazione Federico II Editore, Palermo 2021. Chi scrive ringrazia il prof. Lokaj per l'attenta rilettura del contributo e per i preziosi suggerimenti e consigli offerti.

[2] I *Cinque classici* 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 Primavere e Autunni* (*Chunqiu* 春秋) e le *Memorie sui riti* (*Liji* 禮記). Per gli esami imperiali, cfr. Miyazaki Ichisada, *L'inferno degli esami. Studenti mandarini e fantasmi nella Cina imperiale*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

[3] Noto in Occidente come neo-confucianesimo. Fra gli studi più autorevoli sull'argomento, cfr. Cheng Chungying, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1991; P. K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Harvard University Center, Cambridge Massachussets London 2008; P. Santangelo, *L'uomo fra cosmo e società. Il neoconfucianesimo e un millennio di storia cinese*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

[4] Cfr. D. K. Gardner, *The Four Books. The Basic Teachings of the Later Confucian Tradition. Translation, with Introduction and Commentary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2007. Quest'opera contiene numerose sezioni dei commentari di Zhu Xi.

[5] Cfr. il secondo folio ne *Ad Lectorem* in R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*

[6] Per il testo originale, cfr. Song Yuanren 宋元人, a cura di, *Sishu wujing* 四書五經 (*I Quattro libri e i Cinque Classici*), Zhonghua shuju, Beijing 1985, III voll; "Huangjin wu" Bianweihui "黃金屋" 编委会 (Comitato editoraile dello "Studio d'Oro"), *Zhonghua ruxue shengdian* 中华儒学圣典 (*Classici cinesi confuciani*), Liaohua chubanshe, Shenyang 2012, II voll. Per una traduzione italiana dell'opera, cfr., T. Lippiello, a cura di, *La costante pratica del giusto mezzo*, Marsilio, Venezia 2010; R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*

[7] Sullo stato dei funzionari e sulla nascita della *gentry* in epoca Song, cfr. K. Vogelsang, *Cina. Una storia millenaria*, Einaudi, Torino 2014, pp. 280-285.

[8] Cfr. M. Lackner, "Le prime traduzioni latine del 'Giusto Mezzo' (*Zhongyong* 中庸), in «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale», vol. 55, giugno 2019, pp. 341-61, in part. p. 357.

[9] Il maestro confuciano Cheng o Cheng zi 子程子, alla nascita Cheng Yi 程頤 (1033-1107), fu un pensatore assai stimato da Zhu Xi.

[10] Cfr. D. K. Gardner, *op. cit.*, p. 107.

[11] Cfr. Confucio, *Dialoghi*, a cura di T. Lippiello, Einaudi, Torino 2006 (2003), p. 65, n. 20.

[12] 'Il piazzese' nel senso de 'di Piazza [Armerina]'. Gli stessi caratteri sono riportati nel sigillo apposto nell'ultimo folio del volume.

[13] Ogni qualvolta Intorcetta utilizza un termine cinese, presenta il sinogramma e relativa trascrizione fonetica presumibilmente basata sulla pronuncia meridionale della lingua cinese. Nel presente contributo la trascrizione fonetica di ogni termine cinese è riportata in *pinyin* 拼音, il sistema di traslitterazione ufficialmente in uso nella Repubblica Popolare Cinese.

[14] Michael Lackner dimostra quanto sia stato complesso e, a tratti, fantasioso il lavoro di traduzione del titolo in molte lingue europee. Cfr. M. Lackner, *cit.*, p. 341.

[15] Questo tipo di accorgimenti sparisce completamente nella traduzione del *Zhongyong* presente nell'opera *Confucius Sinarum Philosophus* del 1687, dove, anche dal punto di vista grafico, non è più possibile distinguere il testo tràdito da quelli che sono le glosse e i commenti del traduttore.

[16] Sistema di *mise en page* peraltro già utilizzato all'interno di tutta l'opera *Sapientia Sinica*.

[17] Cfr., per esempio, il racconto dell'attentato ad opera di Huan Tui 桓魋 che Confucio subì durante il suo soggiorno nel regno di Song 宋, tramandato da Sima Qian e accolto da Intorcetta. Cfr. E. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'iesn*, Ernest Leroux, Paris 1905, vol. V, p. 337; R. Wilhelm, *Confucius and Confucianism*, Kegan Paul, New York 1931, p. 29.

[18] Cfr. R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*, p. 24.

[19] Sull'annosa "Questione dei riti", cfr. D. Mungello, *The Chinese rites controversy: Its history and meaning*, Nettenal, Steyler 1994.

[20] A riguardo di tali qustioni, cfr. R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*, pp. 24-25; cfr. pure R. Lokaj - A. Tosco, "Quando Confucio parlava latino: Prospero Intorcetta mediatore culturale", in «Sinestesieonline. Periodico quadrimestrale di studi sulla letteratura e le arti. Supplemento della rivista «Sinestesie»», 28, IX, gennaio 2020, www.rivistasinestesie.it, pp. 8-26, in part. pp. 15-6.

[21] Cfr. R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*, p. 25.

[22] La fonte di questa citazione non è attestata.

[23] Si riferisce a un distico del componimento n. 158 contenuto nello *Shijing* o *Classico delle odi*.

[24] Su tale questione, cfr. *Dialoghi* IV.15; V.12; XII.2; XV.24.

[25] Sul concetto di *dao* nel pensiero confuciano, cfr. M. Scarpari, *Confucianesimo*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 36-38.

[26] Per una discussione sull'equivalenza fra *institutio* e *schola*, dove Intorcetta trasferisce e applica la terminologia occidentale alla tradizione confuciana, cfr. P. Rosso, *La scuola nel medioevo. Secoli vi-xv*, Carocci Editore, Roma 2020 (2018), pp. 13ss, 57, 67, 79.

[27] Cfr. R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*, p. 25.

[28] *Idem*, p. 28.

[29] Sul valore del *junzi* nel pensiero confuciano, cfr. M. Scarpari, *op. cit.*, pp. 72-74.

[30] A riguardo, cfr. *Dialoghi* IV.15.

[31] Cfr. R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*, p. 26.

[32] Su tale questione, cfr. D. S. Nivison, "Golden Rule Arguments in Chinese Moral Philosophy", in D. S. Nivison, Edited with an Introduction by B. W. Van Norden, *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1996, pp. 59-73; T. Lippiello, "La Regola d'oro nei Dialoghi di Confucio", in C. Vigna, S. Zanardo, a cura di, *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 53-84.

[33] Si riferisce a un distico del componimento n. 267 contenuto nello *Shijing* o *Classico delle odi*.

[34] *Ibidem.* Wen文, il nome del re, tra i vari significati indica anche 'puro', concetto ripreso nel termine *chun* 純 , lett. 'purezza'.

[35] Cfr. Aa. Vv., *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Institut Ricci, Paris – Taipei 2001, vol. I, p. 417. Occorre sottolineare che il termine *cheng* crea svariati problemi di interpretazione e di traduzione; Andrew Plaks sostiene che la resa di *cheng* con 'sincerità' risulti troppo moderna per il significato che si attribuiva al termine in epoca pre-imperiale, ed egli nella sua traduzione inglese dell'opera *Zhongyong* lo rende con 'integrità totale' (integral wholeness) mentre *zhi cheng* con 'il più alto grado di integrità totale' ('highest degree of integral wholeness'). Cfr. A. Plaks, "The Mean, Nature and Self-realization. European Translation of the *Zhongyong*", in V. Alleton, M. Lackner, edited by, *De l'un au multiple. Traductions du chinois dans les langues européennes. Translations from Chinese into European Languages*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris 1999, pp. 311-331; *Ta Hsüeh* and *Chung Yung. The Hightest Order of Cultivation* and *On the Practice of the Mean*, Translated with an Introduction and Notes by A. Plaks, Penguin Books, London 2003, pp. 43-44.

[36] A riguardo, cfr. M. Scarpari, *op. cit.*, pp. 36-38.

[37] Cfr. Aa. Vv., *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, *op. cit.*, vol. VI, p. 496.

[38] Cfr. R. Lokaj - A. Tosco 2021, *op. cit.*, p. 27.

[39] In particolare, cfr. i passi VIII.8, XIII.5.

[40] Cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000, pp. 38-39.

[41] Cfr. J. Legge, *The Chinese Classics. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and Copious Indexs*. Vol. IV: *The She King or Book of Poetry*, The London Missionary Society, Hong Kong 1871. Reprint: Taipei 1985, pp. 570-571.

Intorcetta. L'eroe degli scambi tra Cina e Occidente

di Guo Mutian (traduttore Armando Alessandro Turturici)

Il famoso filosofo e matematico tedesco, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), nella sua opera pubblicata nel 1697 "Novissima Sinica" scrive: "Specialità della cultura europea sono la matematica e la scienza speculativa; per quanto concerne gli affari militari, la Cina non è al pari dell'Europa, ma in termini di filosofia pratica gli europei non sono al livello della Cina."

Questa suo punto di vista era molto rappresentativo nei circoli accademici europei di quel periodo. Nello stesso libro, Leibniz aggiunge: "la Cina dovrebbe inviare missionari in Europa". Vale a dire, voglio che i cinesi diffondano la cultura cinese in Europa. Queste parole non solo hanno confermato la moralità delle mie teorie, ma hanno anche elogiato molto il ruolo dei missionari per gli scambi culturali sino-occidentali.

Nel 1707, il Seminario Teologico Orientale fu fondato in Europa, con un corso di filosofia cinese. Il fondatore fu A.H. Francke, un seguace di Leibniz. Buppinger, il pupillo prediletto di Francke, scrisse di etica e politica cinese antica. Il fondatore dell'Illuminismo tedesco e filosofo Kant era uno studente di Buppinger. Pertanto, le opinioni filosofiche di Kant si mescolano a molti pensieri filosofici cinesi. Kant ha detto che il panteismo del filosofo Spinoza è stato completamente influenzato dalla filosofia di Laozi.

I fatti di cui sopra sono sufficienti a spiegare il grande ruolo e l'apporto significativo dei missionari cattolici giunti in Cina negli scambi culturali tra Cina e Occidente. Negli ultimi anni lo hanno confermato anche gli accademici cinesi, dopo aver acquisito una migliore comprensione delle gesta dei missionari che hanno dato contributi eccezionali, come Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest, Martino Martini, ecc. Tra questi ci sono anche personaggi poco conosciuti, come Intorcetta. Già alla metà del XVII secolo, Intorcetta tradusse i "Quattro Libri"[1] in latino che, dopo essere stati stampati nella città di Jianchang (Jiangxi), Guangzhou, a Goa in India e in altri luoghi, furono inviati in Europa dove ricevettero il favore dei circoli accademici europei. Sempre Intorcetta ha tradotto "Grande Studio" in "*Sapientia Sinica*" e ha denominato il "Giusto Mezzo" in "*Sinarum Scientia Politico-Moralis*". I due libri "Grande Studio" e "I Dialoghi" sono stati tradotti insieme al collega Ignacio Da Costa (1599-1666), entrambi accompagnati da annotazioni, mentre al "Giusto Mezzo" è allegata una biografia di Confucio.

Prospero Intorcetta, nome pubblico Juesi,[2] era un italiano proveniente da Piazza Armerina, in Sicilia. Nel 1942 entrò nel collegio dei Gesuiti e nel 1957 andò in Cina insieme a Martino Martini. Fece il missionario in Cina per circa 37 anni, di cui 23 trascorsi ad Hangzhou. In base a quanto riportato sul "Storia della Cina" di Andrian Greslon: "Dopo essere giunto in Cina, per prima cosa Intorcetta andò nella città di Jianchang, nel Jiangxi; lì, il secondo anno, costruì una chiesa cattolica. In questi due anni, Intorcetta battezzò più di 2000 persone. Iniziò ad avere buoni rapporti con la prefettura di Jianchang, finché il governatore non sostenne che la chiesa era troppo alta e che avrebbe causato dei problemi alla sua salute. La chiesa venne distrutta tre volte e poi non successe più nulla. Ci fu una grande insoddisfazione nei confronti della Corte Imperiale che aveva incaricato i missionari che lavoravano nell'ufficio astronomico Ming / Qing a dirigere e a supervisionare i lavori per il calendario lunare; a tal riguardo, Yang Guanxian disse aspramente: "Preferirei una Cina senza un buon calendario lunare piuttosto che una Cina con gli Stranieri", inoltre scrisse un libro "Senza Alternative" in cui si espresse: "Gli Occidentali vengono a fare proselitismo, ma in realtà vengono in cerca della Cina. Le truppe a Macao sono numerose e Johann Adam Schall von Bell è il capo di tutto questo. Se gli Occidentali rivedranno il calendario… sarà un disastro per la Cina."

Nel 1964 denunciò Johann Adam Schall von Bell e altri di cospirazione: per questo motivo, missionari di varie province furono scortati a Pechino e poi detenuti nella chiesa di Guangzhou, incluso Intorcetta.

Secondo le biografie di Chouren e di Verbiest, nel 1669, Kangxi convocò i ministri all'osservatorio e ordinò a Yang Guangxian e ad altri di calcolare una data lunghezza contestualmente a Verbiest. I risultati dimostrarono che Verbiest aveva ragione, mentre Yang torto. Tutta la famiglia di Yang Guangxian fu esiliata nella Torre di Ninggu per aver ingannato l'imperatore.

Johann Adam Schall von Bell fu riabilitato, e ai missionari concentrati a Guangzhou, grazie a un editto imperiale, fu consentito di tornare alla chiesa nel 1670: ognuno tornò alla propria chiesa. Prima che questo decreto fosse emanato, Intorcetta aveva già lasciato Guangzhou per andare a Roma; nel 1674 tornò in Cina e andò ad Hangzhou per presiedere i lavori della chiesa; lì fondò un collegio per formare i gesuiti cinesi.

Nel 1688, a Nanchino, il vescovo Luo Wenzao ordinò sacerdote Wan Qiyuan, da Jianchang, che si era formato proprio al Collegio Intorcetta. Anche il famoso pittore Wu Li della dinastia Qing, ordinato sacerdote contemporaneamente a Wan Qiyuan, e il nativo di Huguang, Liu Yunde, che era il vice supervisore dell'ufficio astronomico Ming / Qing, erano entrambi gesuiti, quindi è probabile che abbiano ricevuto anche la formazione presso il Collegio di Hangzhou.

Nel 1676 Intorcetta prestò servizio come ispettore per i gesuiti del Giappone e della Cina, acquistò un terreno a Dafangjing, Hangzhou, ampliò il vecchio cimitero missionario e costruì una nuova cappella sulla tomba di pietra; poi restaurò la vecchia tomba.

Intorcetta ebbe anche molti inconvenienti. "La biografia della Società dei Gesuiti in Cina" di Louis Pfister riporta: nel 1679, tre potenti e influenti fratelli locali dissero che la chiesa costruita da Martino Martini interferiva con il *fengshui* e istigava i residenti nelle vicinanze alla violenza. Intorcetta fu così costretto a scrivere al governatore per chiedere aiuto. I tre fratelli furono arrestati e furono puniti di fronte al pubblico. Intorcetta, tuttavia, intercedette e li fece rilasciare. Molti locali, vedendolo così compassionevole, si unirono alla chiesa. I "Nuovi articoli delle condizioni della Cina" di Li Ming riportano anche che, tra il 1688 e il 1692, Intorcetta fu implicato in una disputa tra un membro della chiesa e uno estraneo alla chiesa. A quel tempo, il governatore dello Zhejiang era Zhang Penghui, amico di Yang Guangxian, che lo fece convocare in tribunale. Intorcetta stava male, quindi si fece portare allo Yamen, l'ufficio principale del Governo. Intorcetta rispose fluentemente alle domande: tra gli addetti ai lavori, nessuno dubitò sulla sua saggezza e sul suo coraggio. Leibniz, nel suo "Le ultime novità della Cina", riporta che, durante questa lite, tutti i libri di Intorcetta furono distrutti.

L'incidente più violento è avvenuto quando Zhang ha emesso un avviso che vietava la fede del cattolicesimo; Intorcetta scrisse ai missionari di Pechino per chiedere aiuto e, dopo la mediazione del ministro Songgotu, il ministero dei Riti si è espresso a favore di Intorcetta.

A quel tempo, i missionari che venivano in Cina avevano profonde ambizioni accademiche e Intorcetta prese con sé molti studiosi. Mei Wending, il gran maestro astronomo di epoca Qing, era uno di loro. Mei Wending aveva letto un'infinità di libri: era un vero e proprio erudito. Quando ha sentito che i missionari stavano promuovendo il calendario occidentale, il calendario gregoriano, e che volevano fare uno scambio di idee con lui, iniziò a temere che i missionari volessero convincerlo a unirsi alla chiesa, quindi non osò impegnarsi nella questione. Più tardi, apprese dai suoi amici che non era necessario preoccuparsi. Nel suo libro "Bibliografia dell'almanacco di Wu'an" scrive: "Il signor Mu ha vissuto a Baimen, l'attuale Nanchino, per molto tempo, e il mio amico Tang Shenghong, proveniente da Liuhe, faceva atti caritatevoli insieme a lui. Tutti avevano avuto esperienza della sua gentilezza. Il fatto di non costringere le persone a convertirsi alla Chiesa lo rendeva un Signore. All'inizio, Yifu sostenne il metodo antico del padre di Wei Yushan, Kui. Più tardi, passò al metodo del signor Mu: recepì il nuovo metodo occidentale, diffuse le sue conoscenze, e non entrò mai nella Compagnia di Gesù."

Il signor Mu era uno dei colleghi di Intorcetta. Nel 1944, il gesuita Jean Nicolas Smogolenski arrivò in Cina e fece opera di proselitismo nel Fujian, a Nanchino e in altri posti. Le paure di Wending sull'essere costretto a convertirsi dai gesuiti che frequentava si dissolsero nell'aria; tuttavia, non fu disposto ad abbandonare il confucianesimo. Dalle sue opere si possono anche vedere le sue ricerche approfondite sui calcoli del calendario effettuati dai missionari dell'epoca; scrisse un trattato di errori sul "Metodo di disegno maneggevole" di Yang Guangxian, confutandolo. Tuttavia, in lingua straniera non c'è traccia del suo contatto diretto con i missionari, quindi ho dei dubbi che sia veritiero quanto da lui riportato.

Nell'estate del 1947, leggendo l'opera "Almanacco del metodo del calcolo di Wuxiang", scoprii: "A Wulin incontrai Intorcetta che mise a confronto il metodo di calcolo del calendario di alcuni paesi, riscontrando quanto fossero diversi. Come può essere possibile avere un unico metodo di calcolo del calendario se il primo giorno è per ogni paese diverso? Dobbiamo riflettere ancora a riguardo." Questo mi rese molto felice.

Poiché il nome cinese abbreviato di Intorcetta suona come "colui che insegna" o "Sacerdote", per questo motivo, Mei Wending discusse con lui circa il calendario, giungendo insieme a una conclusione. In seguito a ciò, per stabilire un punto di incontro tra gli anni e mesi, feci nuovamente una ricerca approfondita. Secondo i miei calcoli, Intorcetta e Mei Wending si incontrarono intorno al 1688. Lo storico Fang Hao, esperto di storia degli scambi culturali sino-occidentali, diede grande importanza alla mia scoperta. Nel giugno del 1948, sulla rivista pechinese "Istituto di compilazione e traduzione dei più saggi" l'opera "Mei Wending e i suoi rapporti con i gesuiti". Il 29 dello stesso mese, è stato ristampato nel "Settimanale della Storia e della Geografia" del giornale *Yishi*.

Per quanto riguarda la figura di Intorcetta, nel suo "Ambizioni ed editti degli Imperatori Cinesi", Gobien commenta: "Sebbene sia un uomo di corporatura media, la sua venerabile età e l'aspetto solenne lo fanno guardare con solenne rispetto dagli altri. La sua sincerità e generosità fa sentire a proprio agio le persone comuni che vi si avvicinano. È audace nel pensare e cauto nell'agire. È considerato da tutti una persona straordinaria."

Nel 1689, l'imperatore Kangxi visitò Hangzhou, nel sud; Intorcetta ebbe la fortuna di incontrarlo e guidarlo per tre volte. La "Lode ortodossa", che consta più di 500 parole, riporta: "suonò a lungo, e ricevette in dono torte, pasticcini alla frutta e latte... la guardia del corpo imperiale, Zhao Wu, venne in chiesa e si inchinò dinnanzi alla statua di Dio e, dopo la messa, con un editto imperiale donarono dell'argento."

Intorcetta andò a Pechino nel 1692. Il libro riporta anche che in aprile "fu convocato dall'imperatore Qianlong al palazzo della dinastia Qing il 9° giorno del mese lunare"; nel mese di giugno, "il 17 del mese, Intorcetta andò al giardino di Changchun; al momento di ripartire, venne ringraziato con un sontuoso banchetto e gli venne anche donato giada preziosa. Nell'editto imperiale, così ci si rivolgeva a Intorcetta: caro amico, da oggi ti accompagnerà un ufficiale sulla strada del ritorno, puoi stare tranquillo. Prima di andare, essendo la strada impervia, darò ordine di farti caricare sulla nave imperiale e di farti tornare prendendo il fiume."

Aveva ricevuto un grande favore imperiale ed era davvero raro che un imperatore feudale riservasse un tale trattamento di favore per un comune ospite straniero.

Intorcetta morì di malattia a Hangzhou il 3 ottobre 1696 e fu sepolto nel cimitero missionario di Dafangjing. Nei suoi 37 anni di permanenza nel mio paese, la Cina, Intorcetta ebbe molte difficoltà. Nel suo "Ambizioni ed editti degli Imperatori Cinesi", Gobien scrive: "Il suo entusiasmo per la salvezza delle anime e il suo spirito eroico gli hanno permesso di non aver paura di eventuali difficoltà nella gloriosa opera di salvataggio delle anime per la Chiesa cattolica; è sempre mosso coraggiosamente, dall'inizio alla fine."

Intorcetta ha fatto tantissimo per i primi cattolici di Hangzhou e ha anche contribuito attivamente agli scambi culturali tra la Cina e l'Occidente.

NOTE

[1] I Quattro Libri del Confucianesimo: "Grande Studio", "Giusto Mezzo", "Mencio", "I Dialoghi".

[2] Juesi 觉斯.

Nota: L'originale in cinese dell'articolo è stato pubblicato nel 1994 nella rivista: ZONGJIAO YU WENHUA LUNCONG (宗教与文化论丛, pp. 219-223).

Genova, la Cina ed Intorcetta

di Arianna Magnani

Genova, città portuale popolata di mercanti e banchieri fu molto presto attratta dalle grandi fortune che si potevano ottenere dai traffici delle mercanzie orientali, comprese quelle provenienti dalla Cina: obiettivo fondamentale era quindi garantirsi una via preferenziale di collegamento per raggiungere la Via della Seta.

La Repubblica marinara di Genova in concorrenza con le altre cercò di insediarsi nei punti nodali nel traffico delle merci. Ne è un esempio la città portuale di Caffa sul Mar Nero, colonia genovese dal 1265 al 1475, data in cui dovettero cederla definitivamente sotto l'attacco turco.

Interessante anche notare come fu proprio un papa di origini liguri e proveniente da una delle famiglie più importanti della riviera, Sinibaldo Fieschi dei conti di Lavagna eletto al solio pontificio nel 1243 con il nome di Innocenzo IV, ad incaricare due ambasciate dirette alla volta dell'oriente, guidate rispettivamente da frate Lorenzo di Portogallo e da frate Giovanni da Pian del Carpine.[1] Quest'ultima missione aveva il delicato compito di raggiungere la corte del Gran Khan, stringere contatti con l'impero mongolo per impetrare la conversione al cristianesimo e la rinuncia alla conquista dell'Europa.

La posizione di apertura agli stranieri dimostrata dalla dinastia Yuan (1271-1368) di origine mongola, e in particolare l'importante funzione ausiliare riconosciuta al gruppo dei *semuren,* categoria composta da etnie provenienti dall'Asia centrale e occidentale, ma anche dall'Europa, contribuì ad avvantaggiare la crescita di un ceto mercantile straniero.[2]

Sotto la dinastia Yuan, è infatti già possibile rintracciare una presenza genovese insediata all'interno dell'impero cinese. Negli anni Trenta-quaranta del secolo XIV si riscontrano diverse testimonianze di nuclei familiari genovesi in Cina,[3] e spesso vengono citati i mercanti provenienti dalla Repubblica marinara di Genova come persone ben informate sui percorsi per raggiungere il Catai.

È però il periodo compreso tra il 1529 e la prima metà del XVII ad essere considerato come l'età dell'oro della Repubblica di Genova, periodo anche ribattezzato con il nome *el Siglo de los genoveses*[4] in cui raggiunse il pieno sviluppo come potenza commerciale, economica e culturale.

In tale periodo, fra le diverse vie che ormai collegavano l'Europa con la Cina, la via *Goana* univa il Mediterraneo in un percorso marittimo che, partendo dal Portogallo, e circumnavigando l'Africa, approdava a Goa per raggiungere infine l'impero cinese nel primo scalo disponibile del porto di Macao. Lungo questa via circolavano gli scambi commerciali, epistolari, di conoscenze scientifiche e oggetti nonché naturalmente persone, tra cui in particolare missionari.[5]

Come ben si può immaginare, Genova divenne un porto di particolare importanza nel percorso della via *Goana*, sia nel viaggio di andata che di rientro dall'Oriente.[6]

Nel 1552, dodici anni dopo la fondazione della Compagnia di Gesù, iniziarono i contatti tra i gesuiti e i Genovesi volti ad organizzare la fondazione di un collegio della Compagnia a Genova,[7] progetto caldeggiato da Ignazio da Loyola insieme a Giacomo Laynez. La realizzazione prese avvio tra la seconda metà del Cinquecento e l'alba del Seicento[8], dando alla luce - grazie anche al contributo delle famiglie degli "asientisti" genovesi[9] - grandi costruzioni come la Chiesa del Gesù, la nuova Casa professa e il Collegio collocato in Strada Balbi. Il polo genovese diventò quindi uno dei principali centri della *Provincia mediolanensis* (1578-1773) della Compagnia del Gesù: scalo privilegiato per raggiungere Lisbona e di lì poi la Cina, vide salpare e arrivare molti missionari gesuiti impegnati nelle missioni orientali. Fra i gesuiti italiani partiti dal porto di Genova, si possono annoverare ad esempio Alessandro Valignano, salpato nel 1573, Matteo Ricci nel 1577, Giulio Aleni nel 1609 e Martino Martini nel 1656 (il suo secondo viaggio in Cina, con partenza posticipata al 1657).[10]

Insieme a Martini, salpò da Genova anche il gesuita Prospero Intorcetta, destinato alla missione orientale con altri confratelli gesuiti,[11] per arrivare effettivamente a Macao nel 1659.

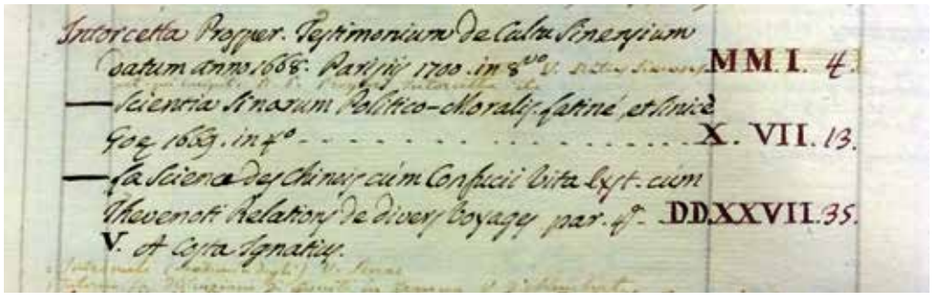
Prospero Intorcetta passò nuovamente da Genova anche nel suo viaggio di ritorno in Europa, tra il 1669 e il 1672.

Del passaggio costante di missionari gesuiti nella città, nonché testimonianza della presenza di Prospero Intorcetta, rimane tutt'oggi traccia nella Biblioteca Universitaria di Genova, dove è conservato un corpus di testi in lingua cinese insieme ad altri documenti attinenti alla missione di proselitismo religioso.

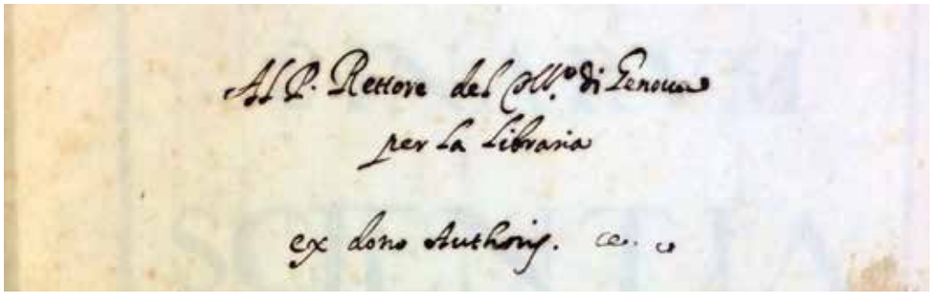
Le opere di Intorcetta nel contesto del patrimonio librario gesuitico genovese

L'attuale Biblioteca Universitaria di Genova, dal 1975 istituto del Ministero per i Beni e le Attività Culturali e per il Turismo (MIBact), trova l'origine del suo nucleo più antico di libri nonché le radici della sua storia nella biblioteca del Collegio della *Societatis Jesu* presente in città.

La formazione di una collezione libraria gesuitica può essere datata già al 1560, contemporaneamente ai primi



1



2

Fig. 1 - Catalogo Oderico. (Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, vietata ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo)

Fig. 2 - Particolare tratto dal Sinarum Scientia politico-moralis, Biblioteca Universitaria di Genova, collocazione Rari.I.VII.3. (Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, vietata ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo)

Fig. 3 - *Sinarum Scientia politico-moralis,* 1669, particolari della rilegatura. Biblioteca Universitaria di Genova, collocazione Rari.I.VII.3 (Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, vietata ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo)

Fig. 4 - Sapientia Sinica, 1662. Biblioteca Universitaria di Genova, collocazione Rari.I.VII.2. (Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, vietata ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo)

insediamenti della Compagnia nella città; le tre principali sedi nel contesto urbano genovese, ovvero il Collegio, la Casa Professa e il Noviziato assunsero tuttavia la loro struttura definitiva verso la fine del XVII secolo. All'interno del Collegio di Strada Balbi si venne a formare la Biblioteca Domestica[12] fino alle modifiche di rinnovamento apportate nel XVIII secolo. La documentazione più antica circa i titoli che componevano il patrimonio librario gesuitico risale solamente al 1781[13], quindi posteriore allo scioglimento della Compagnia nel 1773 e alla trasformazione del Collegio nell'Università Pubblica della Repubblica di Genova, insieme al passaggio della Biblioteca Domestica in Biblioteca della Pubblica Università di Strada Balbi.[14] Responsabile del progetto di catalogazione fu Gaspare Luigi Oderico[15] (1725-1803) che registrò un patrimonio librario di 22.000 libri.[16] All'interno del catalogo sono visibili alcuni testi in lingua sinica, elencati sotto il cognome dell'autore e anche sotto la specifica voce "Ritūs sinensis", comprendente molti documenti e testi connessi alla missione nell'estremo oriente, tra cui un elenco di una ventina di libri scritti in lingua cinese.

Sotto la voce "Prospero Intorcetta" sono catalogati i libri in Fig. 1.

All'interno del testo *Sinarum Scientia politico-moralis*, la cui collocazione odierna è Rari.I.VII.3, è presente la nota scritta a mano "ex dono Authoris", segno del passaggio del gesuita durante

3

il suo viaggio di rientro dalla missione e della comune prassi di lasciare alcune copie delle proprie opere ai collegi che li ospitavano durante le loro permanenze, come segnalato dalla scritta "Al P.Rettore del Collegio di Genova per la libraria" (Fig. 2).

Alla voce "Costa Ignatio", nome a cui si fa rimando ("V.A.Costa Ignatius"), è registrato il testo " Sapientia Sinica orbi proposita a Prospero Intorcetta latine et sinice. Kien Cam 1662.in 4° X.VII.14" (Fig. 4).

I titoli dei testi connessi a Intorcetta sono annottati anche sotto la voce collettiva "Ritūs sinensis" comprendente di tutti i libri relativi alla missione cinese.

Insieme ai testi di Intorcetta, la Biblioteca Universitaria di Genova pos-

3

4

siede infatti un corpus di testi in lingua cinese di produzione missionaria databili tra il XVII e XVIII secolo, tra cui Giulio Aleni *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* 天主降生言行紀略 , *Dizui zhenggui* 滌罪正規; Alfonso Vagnone *Tianzhu jiaoyao jielüe* 教要解略 , in duplice copia, *Aijin xing quan* 哀矜行詮; Michele Ruggieri *Rike* 日課, *Tianzhu shengjiao shilu* 天主聖教實錄; Giovanni Andrea Lubelli *Zhenfu zhizhi* 真福直指; Francesco Sambiasi *Ling yan li shao* 灵言蠡勺 ; Matteo Ricci *Tianzhu shilu* 天主實錄 , *Bianxue yi du* 辯学遗牍 in duplice copia; Giacomo Rho *Tianzhu jingjie* 天主經解; Soerio Juan *Tianzhu shengjiao yueyan* 天主聖教約言 (in duplice copia). Fra i libri scritti sia in lingua latina che cinese, si annoverano Ferdinand Verbiest *Astronomia Europaea svb imperatore Tartaro Sinico Cam Hy appellato, ex umbra in lucem revocata*, il già citato *Sapientia Sinica Exponente P.Ignatio a Costa Lusitano a P.Prospero Intorcetta Kién Cham in urbe Sinarum Provinciae Kiam Si.1662 superiorum Permissu*, *Sinarum Scientia politico-moralis* (ex dono Authoris), Antonio de Gouveia/ Giovanni Andrea Lobelli (ed.) *Innocentia victrix* (in duplice copia), Gaspar Castner *Relatio Sepulturae Magno Orientis Apostolo S. Francisco Xaverio erectae in Insula Sanciano* (in duplice copia,), e infine Antoine Thomas *Brevis Relatio eorum, quae spectant ad Declarationem Sinarum Impertoris Kam Hi circa caeli, Cumfucij, et Avorum cultum*. A questi testi si aggiungono inoltre il manoscritto di Michael Gen Chinensis[17] *Kangxi shisan nian sui ci jia yin yue wuxing ling fan shi xian li* 康熙十三年歲次甲寅月五星淩犯時憲曆[18] (Occultamenti fra la luna, i pianeti e le stelle durante l'anno 1674 dell'Era Kangxi) e altri due testi a stampa non di produzione gesuitica ma testimonianze dell'interesse verso la cultura cinese: l'enciclopedia cinese databile alla fine dell'epoca Ming[19] *Gewu bu qiu ren* 格物不求人, titolo registrato nell'elenco di testi cinesi stilato dall'Oderico come "*Liber, in quo, et signa Celestia, et Mappa Sinarum Imperii, et quidam figure Monstruose tum hominum, cum animalium exprimuntur*" e il testo buddhista *Gaowang Guanshiyin jing* 高王观世音经 (Sutra dedicato a Guanyin), quest'ultimo non citato nel Catalogo Oderico. Durante la chiusura al pubblico della Biblioteca a causa della crisi pandemica del 2020 e nel periodo di riordino dei Fondi contenenti i volumi traslocati dalla sede storica di Via Balbi 3 alla sede attuale, la Biblioteca Universitaria ha dato comunicazione[20] del ritrovamento di un altro libro in lingua cinese, non catalogato: dopo la consultazione ho potuto accertare che si tratta di un testo sempre connesso alla missione gesuitica, anche se di produzione più tarda rispetto agli altri libri contenuti nel fondo della biblioteca. Intitolato *Shengshi churao* 盛世芻蕘 del gesuita Joseph Anne Marie de Moyriac de Mailla (1669-1748), il libro è un'edizione datata 1796 - e quindi non presente nel catalogo Oderico - e comprende solo la parte *juan xia* 卷上 iniziale. È possibile che in futuri controlli possano emergere altri libri cinesi o *juan* attualmente mancanti di alcune edizioni qui conservate.

L'interesse per la Cina e per le opere di Intorcetta nelle famiglie patrizie di Genova

Come si evince dal corpus di testi cinesi presenti nella Biblioteca di Genova appena elencati, e come testimonia il P. Intorcetta stesso nella sua *Compendiosa narratione dello stato della missione cinese, cominciando dall'anno 1581 fino al 1669* pubblicata nel 1672[21], i missionari di stanza in Cina avevano dato vita ad una ricca produzione di testi in lingua cinese, libri definiti come "desiderati da tutti" (*Compendiosa Narratione*, p.12) ed in effetti non solo strumento di propaganda religiosa rivolta ad un pubblico di lettori cinesi, ma anche oggetto di interesse per un *audience* d'oltreoceano sempre più affascinato dalla lingua cinese e dallo stato delle missioni. I libri stampati in lingua cinese " […] sono molti, e varij nello stile, proportionati alla varietà delle persone: solo i Padri della Compagnia di Giesù contano libri 131 stampati sopra le materie della Religione Christiana, di Fisica, e di morale libri 55, di Matematica 100 e più libri. I Reverendi Padri Domenicani contano della Religione Christiana 3.libri. ultimamente i Reverendi Padri Francescani ne stamparono un altro in 3.tomi." (*ibidem*).

Questa passione per i testi cinesi trova non solo riscontro nel patrimonio librario gesuitico di Genova, ma anche nelle biblioteche private dell' *intelligencija* genovese. Proprio prendendo come riferimento il testo della *Compendiosa Narratione* di Intorcetta, si può analizzare la sua diffusione sul territorio. Ad esempio, presso la Biblioteca Berio di Genova sono attualmente presenti tre copie che ben rappresentano la fortuna dell'opera di Intorcetta presso le famiglie del patriziato genovese.

Le tre copie hanno appartenenze differenti: due volumi presentano la rilegatura originale in pergamena semirigida seicentesca, con la trascrizione a mano del titolo collocato sul dorso del volume (Fig. 5).

Una di queste copie (collocazione BCBER Be.XVII.A.342) apparteneva a Carlo Giuseppe Vespasiano Berio (1713-1794) come attestato dall'ex libris presente all'interno, mentre l'altra apparteneva alla famiglia Brignole Sale come evidenziato dalla presenza dello stemma dei leoni rampanti e dal timbro della biblioteca Brignole Sale De Ferrari[22] (collocazione BCBS B.S.XVI-I.A.931). La terza copia (collocazione BCCAN C.Misc.171(1)) è rilegata in un volume di miscellanee dalla copertina tardo settecentesca in pelle (datazione 1795 scritta a mano all'interno del foglio di guardia) ed apparteneva alla famiglia Canevari (Fig. 6).

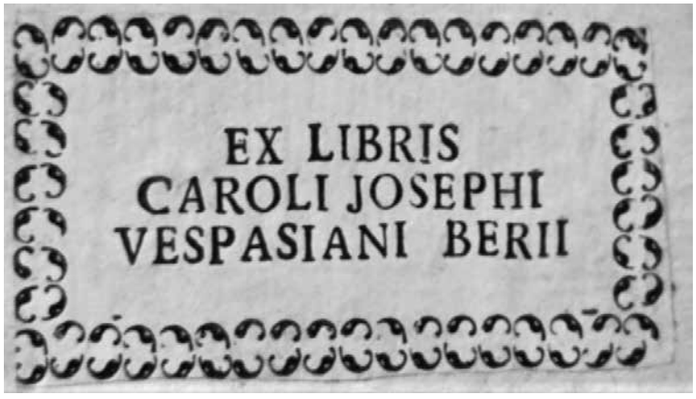
Come già ben messo in luce da N. Golvers nell'attento censimento del *Sinarum Scientia Politico-Moralis*[23] e della provenienza delle varie copie, Prospero Intorcetta strinse legami non solo con il Collegio gesuitico genovese ma anche con alcune famiglie appartenenti alla nobiltà locale.

I testi dei gesuiti e le opere di Intorcetta continuarono ad essere acquistati e a circolare a Genova ancora nel XIX secolo, come si evince dallo scambio epistolare tra il marchese genovese Gian Carlo di Negro e Gabriel Rodolphe Louis de Sinner. In una lettera scritta da Parigi il 5 febbraio 1831,[24] De Sinner ringrazia del regalo ricevuto dal marchese, un libro scritto da Prospero Intorcetta, aggiungendo che:

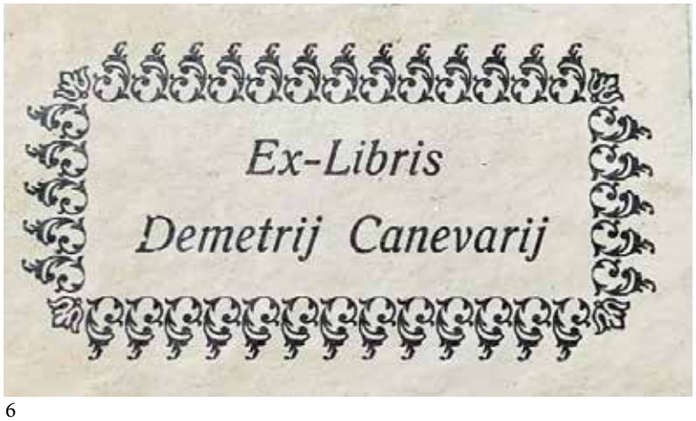
"Le volume chinois que vous avez eu l'extrême bonté de me doneur à Gênes le 19 Novembre dernier, est un des livres les plus rares qui existent sur le continent."[25] La lettera continua raccontando di aver affidato il volume nelle mani dei responsabili della Biblioteque du Roi dove a sua volta vengono

5

5



6



6

richieste ulteriori notizie se è possibile reperire altri libri cinesi. Nella lettera, si sottolinea come "Il y a encore un volume chinois plus rare c'est le Tai-hio, imprimé a la chinoise, en planches de bois, avec le texte original à Kian tohang-fou, dans la province de Kiang-si, en 1662. Le père Intorcetta autour du volume que vous m'avez donné, n'est point auteur, mais editeur de cette traduction, dont on est redevable au P.Ignatio de Costa, jésuite portugais.[26] Si par un hasard quelconque ce rarissime volume venait j'amais à tomber entre vos mains, ne négligez pas l'occasion, je vous en conjure, Monsieur, Abel Rémusat s'en trouverait ravi en extase puis que dans le troisième ciel. C'est le volume qui manque encore à sa précieuse collection de raretés bibliographiques chinoises.[27]"

Il responsabile della Biblioteca, all'epoca Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832)[28] sembrerebbe disperatamente alla ricerca del *Sapientia Sinica*, contenente la traduzione latina del Daxue 大學 (da cui appunto il titolo traslitterato *Tai Hio*) e della parte iniziale dei *Lunyu* 論語.[29]

Conclusioni

La presenza dei libri Intorcettiani a Genova si inserisce dunque in un contesto storicamente votato all'oriente, per via della posizione geografica della città aperta sul Mar Mediterraneo e della presenza di una popolazione di mercanti particolarmente interessata ad ottenere informazioni su possibili territori fruttuosi agli affari. In questo scalo marittimo, la Compagnia del Gesù trovò un punto importante per il passaggio dei propri membri destinati alle missioni, e un interessato appoggio da parte delle famiglie del ceto dirigente genovese[30], che hanno sostenuto economicamente i padri in alcuni casi anche fornendo loro nuove reclute per le missioni estere. Ne sono esempio per quanto riguarda quelle in oriente, Lazzaro Cattaneo (Sarzana 1560 – Hangzhou 1640), Carlo Spinola (Genova, 1564 – Nagasaki 1622) e Pietro Canevari (Genova 1596 – Nanchang 1675). Da una famiglia patrizia genovese proveniva anche Gian Paolo Oliva, eletto Vicario Generale della Compagnia nel 1661 e poi Preposito Generale nel 1664.[31]

Il legame fra la Repubblica e i gesuiti era anche molto spesso epistolare, come attestano le corrispondenze tra i missionari e alcuni membri del patriziato genovese, che richiedevano informazioni sulle terre lontane e in alcuni casi ottenevano anche libri e oggetti per arricchire le proprie collezioni private.

6

Fig. 5 - Particolari del dorso BCBER Be.XVII.A.342 e BCBS B.S.XVII.A.931. Biblioteca Civica Berio

Fig. 6 - Ex libris delle tre copie della Compendiosa Narratione. Biblioteca Civica Berio

BIBLIOGRAFIA CITATA

ASSERETO G. 2003. "Il ceto dirigente genovese e la sua 'diversità'", in *Ceti dirigenti municipali in Italia e in Europa in età moderna e contemporanea* , pp. 83-92. Pisa: Edizioni ETS.

BENEDETTI S. 2014. «*Sapientia Sinica*» *(1662): sulla prima traduzione a stampa dei "Dialoghi" confuciani ad opera di Prospero Intorcetta*". In *Atti e Memorie Dell'Arcadia*. 3, 167–208.

BERTUCCIOLI G. (a cura di). 1998. *Martino Martini SJ, Opera Omnia, vol. I* , *Lettere e documenti*. Trento: Università degli Studi di Trento.

BOCCARDO P. - DI FABIO C. 1999. *El siglo de los genoveses e una lunga storia di arte e splendori nel Palazzo dei Dogi*. Milano: Electa.

BRAUDEL F. 1976. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, nuova edizione. Torino: Einaudi.

CARTAREGIA O. "La biblioteca dell'ex Collegio di S. Gerolamo attraverso il Catalogo di Gaspare Luigi Oderico" in *La Berio*, 41(2001), n. 2, pp. 57-59.

CHANG T. 2013. *Travel, Collecting, and Museums of Asian Art in Nineteenth-century Paris*. Surrey: Ashgate Publishing Limited.

COSENTINO G. 1982. "Il Collegio gesuitico e le origini dell'Università di Genova", in *Miscellanea storica ligure*, XIV/2. Genova: Università di Genova.

GOLVERS N. 2003. *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-1688) and the Chinese Heaven*. Leuven: Leuven University Press.

GOLVERS N. 2012. "Savant" correspondence from China with Europe in 17th-18th centuries" in *Journal of Early Modern Studies* - Volume 1, Issue 1 (Fall 2012), pp. 21-41.

MAGNANI A. 2020. *Enciclopedismo cinese in Europa: percorsi transculturali del sapere tra Seicento e Settecento*. Genova: De Ferrari.

MONTANARI G. - WOJTYŁA A. - WYRZYKOWSKA M. (a cura di). 2015. *Jesuits and universities : artistic and ideological aspects of Baroque colleges of the Society of Jesus--examples from Genoa and Wrocław.* Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

MORTARI VERGARA CAFFARELLI P. 1994. "Le due lapidi degli Illioni di Yangchou, testimonianza di un sincretismo figurativo tra la Repubblica di Genova e l'impero mongolo di Cina nel trecento" in *Studi di storia delle arti* , pp. 363-393. Genova: De Ferrari editore.

PAOLOCCI C. (a cura di) . 1992. "I Gesuiti fra impegno religioso e potere politico nella Repubblica di Genova" in *Quaderni Franzoniani* anno V, n.2. Genova: Biblioteca Franzoniana.

PATERNICÒ L.M. (a cura di). 2011. "La generazione dei Giganti: Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci", in *Sulla Via del Catai. Rivista semestrale sulle relazioni culturali tra Europa e Cina*, a. V (2011), n. 6.

PISTARINO G. 1990. *Genovesi d'Oriente*. Genova: Civico Istituto Colombiano.

RAFFO G. 1996. "I Gesuiti a genova nei secoli XVII e XVIII. Storia della Casa professa di Genova della Compagnia di Gesù dall'anno 1603 al 1773", in *Atti della Società Ligure di Storia Patria, nuova serie*, XXXVI/1 pp. 151-419.

RÉMUSAT J.-P.A. 1829. "Nouveau mélanges asiatiques, ou recueil de morceaux de critique et de mémoires", tome second, Paris 1829.

SABATTINI M. - SANTANGELO P. 2006. Storia della Cina. Bari: Editori Laterza.

SAVELLI R. (a cura di). 1993. "L'Archivio storico dell'Università di Genova", in Fonti e Studi per la storia dell'Università di Genova 1, Genova 1993 .

SAVELLI R. "Dai collegi all'Università", pp. XIII-XL in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, Nuova Serie, Vol.XXXIII, (CVII), 1993.

SPOONER F. C. 1956. *L'économie Mondiale et les Frappes Monétaires en France.1493-1680*. Paris: Librairie Armand Colin.

PACINI A. 1999. *I presupposti politici del "secolo dei genovesi": la riforma del 1528*. Genova: Società di Storia Patria.

NOTE

[1] Cfr. G. Pistarino "Genovesi d'Oriente", 1990, p.153.

[2] Cfr. M.Sabattini e P.Santangelo "Storia della Cina", 2006, p.403.

[3] Per maggiori notizie sulla presenza genovese in Cina, si veda P.Mortari Vergara Caffarelli "Le due lapidi degli Illioni di Yangchou, testimonianza di un sincretismo figurativo tra la Repubblica di Genova e l'impero mongolo di Cina nel trecento" pp. 363-393 in *Studi di storia delle arti*, Genova, De Ferrari editore, 1994. G. Pistarino "Genovesi d'Oriente" in Civico Istituto Colombiano, Genova, 1990, pp.219-223.

[4] L'espressione "*siglo de los Genoveses*" fu introdotta per la prima volta da F. C. Spooner, *L 'économie Mondiale et les Frappes Monétaires en France.1493-1680*, Paris 1956, p. 21 e poi coniugata dallo storico Felipe Ruiz Martín e resa celebre da Fernand Braudel nella sua pubblicazione *Méditerranée*; cfr. A.Pacini, *I presupposti politici del "secolo dei genovesi": la riforma del 1528*,Genova 1990, pp.7-11 nel 1999 è stata realizzata una mostra dedicata al periodo di maggior splendore artistico genovese (Boccardo P., Di Fabio C. 1999). Cfr. G. Assereto "Il ceto dirigente genovese e la sua "diversità"", in *Ceti dirigenti municipali in Italia e in Europa in età moderna e contemporanea*, Pisa, Edizioni ETS, 2003, pp. 83-92.

[5] Sulle vie del network gesuitico tra Europa e Cina, cfr. N. Golvers, "Savant" correspondence from China with Europe in 17th-18th centuries", in *Journal of Early Modern Studies* - Volume 1, Issue 1 (Fall 2012), pp. 21-41.

[6] La partenza da Genova e le sue problematiche sono descritte da Martino Martini nella lettera datata 19 febbraio 1656 conservata all'ARSI, Jap.Sin.162 (pp. 018/ 018v/ 019/ 019v). La trascrizione del testo è visibile in *Martino Martini SJ Opera Omnia vol. I , Lettere e documenti*, a cura di G.Bertuccioli, Università degli Studi di Trento, pp. 449-452.

[7] Cfr. G.Raffo , S.J., "I Gesuiti a Genova nei secoli XVII e XVIII. Storia della Casa professa di Genova della Compagnia di Gesù dall'anno 1603 al 1773", in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, N.S. XXXVI, (CX), Fasc. I, pp. 156-158.

[8] Per maggiori informazioni circa le tappe dell'insediamento gesuitico a Genova, le cui prime case sopra i forni delle Grazie sono databili 1554-1566, si consulti G.Cosentino "Il collegio gesuitico di Genova fino alla soppressione della Compagnia", p.101-114, in C.Paolocci (a cura di) *I Gesuiti fra impegno religioso e potere politico nella Repubblica di Genova*, 1992.

[9] Prestatori legati alla corona spagnola.

[10] L. M. Paternicò, "Prospero Intorcetta e il Confucius Sinarum Philosophus", in *La generazione dei Giganti: Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, 2011, n. 6, p. 109-121.

[11] Cfr. *Martino Martini SJ Opera Omnia vol. I , Lettere e documenti*, a cura di G.Bertuccioli, Università degli Studi di Trento, pp. 451-456

[12] Fino a non molti anni fa era stata mantenuta la collocazione originaria della biblioteca, nella sala caratterizzata dall'apparato della scaffalatura lignea e dalla presenza di un dipinto del napoletano Paolo De Matteis, definita "Sala terza", lasciando quindi inalterata la posizione del patrimonio librario; per problemi di spazi non più sufficienti per le nuove collezioni già negli anni 30 del '900 erano stati aggiunti gli spazi della Chiesa annessa al Collegio, dedicata ai Santi Gerolamo e Francesco Saverio, con un intervento, allora innovativo, collocando una incastellatura metallica, nello spazio dell'edificio religioso. A partire dal 2014 l'antica sede della Biblioteca Universitaria di Genova è stata chiusa e ricollocatone il patrimonio librario nel più ampio edificio dallo stile vittoriano dell'ex Hotel Colombia, comportando il trasferimento dei libri in un nuovo contesto non più connesso alla collocazione originale. Oggi la Biblioteca Universitaria ha sede in Via Balbi 40 e gli spazi storici di Via Balbi 3 sono chiusi e attualmente non agibili al pubblico.

[13] Cfr. Montanari G. (a cura di) *Jesuits and Universities: Artistic and Ideological Aspects of*

Baroque Colleges of the Society of Jesus--examples from Genoa and Wrocław, p.82.

[14] Si veda R. Savelli "L'Archivio storico dell'Università di Genova" in *Fonti e Studi per la storia dell'Università di Genova* 1, Genova 1993 e anche in *Atti della Società Ligure di Storia Patria, Nuova Serie*, Vol. XXXIII, (CVII), 1993. Cfr. G.Cosentino, "Il Collegio gesuitico e le origini dell'Università di Genova", *Miscellanea storica ligure*, XIV, Genova, Universita di Genova, XIV (1982), 2, pp. 57-137.

[15] Oderico, religioso gesuita, venne incaricato nel 1778 di redigere il catalogo dell'eredità bibliografica gesuita, lavoro concluso nel 1787 con l'aiuto del coadiutore Gio Batta Enrici e del copista Domenico Noli e che portò alla creazione di quattro volumi manoscritti intitolati "Bibliothecae Universitatis Genuensis Catalogus secundum Auctorum cognomina ordine alphabetico dispositus 1785 - 1787" –oggi anche più comunemente noto come "Catalogo Oderico I" e una versione ampliata posteriore "Catalogo Oderico II". Si veda O. Cartaregia. *La biblioteca dell'ex Collegio di S. Gerolamo attraverso il Catalogo di Gaspare Luigi Oderico*. in "La Berio", 41(2001), n. 2, pp. 57-59.

[16] Vedesi Montanari G. (a cura di), 2015, pp..82-83.

[17] Probabilmente Shen Fuzong 沈福宗.

[18] Per altri esemplari simili conservati in biblioteche europee, si veda N. Golvers, *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-1688) and the Chinese Heaven*, 2003, pp.464-474.

[19] Sul genere *riyong leishu* 日用类书 e un'analisi della sua diffusione in Europa, si veda A.Magnani, *Enciclopedismo cinese in Europa: percorsi transculturali del sapere tra Seicento e Settecento*, Genova, De Ferrari, 2020.

[20] Si ringrazia la Dott.ssa Laura Dellapiana, Funzionario Restauratore presso la Biblioteca Universitaria di Genova, per la segnalazione immediata e per la costante collaborazione offerta da tutto il personale bibliotecario per la consultazione, in particolare le Dott.sse Oriana Cartaregia, Bianca Bellezza e Valentina Sonzini del *Settore antico*.

[21] La versione digitalizzata della Biblioteca di Stato di Berlino (Staatsbibliothek zu Berlin) è consultabile al link: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN666355932&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=

[22] La Biblioteca Brignole Sale De Ferrari venne donata nel 1874 al Comune di Genova da parte della Duchessa di Galliera Maria Brignole Sale De Ferrari.

[23] Cfr.N.Golvers in *Intorcettiana* Anno II-N.3 2020, pp.12-21.

[24] Lettera consultabile presso la Biblioteca Berio di Genova, collocazione m.r.Aut.I.4.111.

[25] Nello scorso numero di *Intorcettiana* N. Golvers ricollega questo testo con il *Sinarum Scientia Politico-Moralis conservato presso la Bibliothèque Municipale di Lione, con* collocazione SJ ZSI 00875 (2020, p.18).

[26] La frase è identica alla descrizione del volume all'interno della Biografia di Prospero Intorcetta scritta dallo stesso J.-P.A. Rémusat, "Nouveau mélanges asiatiques, ou recueil de morceaux de critique et de mémoires", tome second, Paris 1829 pp.231-232. La biografia è visibile al link della Fondazione Intorcetta: http://www.fondazioneintorcetta.info/pdf/Doc_Remusat.pdf

[27] Il testo qui trascritto ha alcune lacune dovute alla difficoltà della lettura della lettera. Le lacune per via dell'impossibilità di comprenderne la scrittura o l'interpretazione incerta di alcune parole sono segnalate rispettivamente […] e [?] .

[28] Ting Chan *Travel, Collecting, and Museums of Asian Art in Nineteenth-century Paris*, 2013, p.19.

[29] Per maggiori informazioni sul Sapientia Sinica, cfr. Benedetti, S. (2014). "«Sapientia Sinica» (1662): sulla prima traduzione a stampa dei "Dialoghi" confuciani ad opera di Prospero Intorcetta", in *Atti e Memorie Dell'Arcadia*, 3, pp.167-208.

[30] Cfr. Paolocci 1992, p.21.

[31] Ivi, p.24.

Gesuiti europei in Cina (17-18 sec.) fra identità occidentale e adattamento alla Cina

di Noël Golvers[1] *(traduttore Antonino Lo Nardo)*

ABSTRACT

Jesuits in the Court city of Beijing were deliberately chosen among the most educated from Jesuit schools in Europe: as such, they were deeply imbued by the Late-Humanistic Jesuit culture, based on humanities and active scholarship, a.o. in astronomy etc. European Humanistic scholars they remained during their whole lifetime, also thanks to their uninterrupted (though complicate) communication with the European intellectual and scholarly scene through letters, books, periodicals and prints, even when this long 'absence' caused some erosion on their knowledge of European languages. Their mission, however, could only be successful, when they were accepted by the Court and the country: instrumental for this goal was their intellectual prestige as 'Scholars from the West', their knowledge of the Chinese and (to a lesser extent) Manchu language, their public appearance (after some hesitation) as 'Confucianist scholars', their own educational background which gave them a natural advantage in the contact with the Chinese top class and the Court etiquette. More wide-ranging than these external aspects, also their liturgical flexibility (tolerance towards particular Chinese practices ["Rites"] and terms) and – with much individual difference – openness for the (Manchu-) Chinese language and cultural tradition were instrumental for their goal. On the other hand, in the interpretation of Chinese customs, history, chronology, even scripture it was always 'European' models, often taken from Antiquity and Biblical History which served as a reference point (Chinese language a scripture derived from Egyptian models; Chinese chronology combined with Biblical chronology; etc.; Chinese personalities compared if not 'identified' with European models [Confucius presented as a Chinese Seneca, etc.]). They did not become 'Chinese with the Chinese', but remained representatives of the Universal Roman Church', living in a straddle position between two cultures as distant from each other as the geographical distance, at the same time a 'bridge' position between East and West.

Quando rifletto sulla situazione esistenziale dei gesuiti in Cina nel 17° e 18° secolo, c'è una parola, che mi viene regolarmente in mente, e che potrebbe servire a descrivere una caratteristica fondamentale, totalizzante della loro condizione di vita in Cina, cioè quella di una posizione 'a cavallo' culturale, se non esistenziale; un termine sinonimo in inglese potrebbe essere "*split*", in francese "*le grand écart*". Anche quando è una metafora meno frequente, ci può aiutare a immaginare la posizione non facile, se non molto difficile e talvolta insostenibile, in cui si sono trovati i singoli missionari delle generazioni successive di gesuiti in Cina, 'prigionieri' tra la propria identità di gesuiti occidentali e rappresentanti di un'educazione post-umanistica delle scuole gesuite in Europa, da un lato, e dall'altro le esigenze della loro posizione e dei loro progetti tra i cinesi, tra essi in particolare i "*literati*", con la loro incrollabile visione del mondo, in cui inizialmente non c'era posto per le opinioni e gli scopi gesuitici di convincere l' "altro" della 'superiorità' del loro messaggio.

Questo sembra *'ab ovo'* un'impresa disperata, e l'unica razionale legittimazione per l'impegno di alcune migliaia di giovani gesuiti in questa situazione *(*i falliti *Indipetae* e i circa 400 che ciononostante arrivarono) che si può trovare sta nel loro desiderio di 'martirio' individuale, in varie forme. Il martirio è infatti un concetto, che compare regolarmente nelle lettere dei gesuiti, quando si parla della missione nell'Estremo Oriente, inteso questo sia come Giappone sia come Cina. A volte questo concetto era focalizzato su alcuni aspetti particolari della missione: tale era il devastante e traumatizzante viaggio oltre oceano, durante il quale un'alta percentuale moriva 'in via'; Verbiest nella sua lettera circolare del 15 agosto 1678 paragonò in termini insolitamente coloriti i naufraghi gesuiti ai martiri giapponesi sul rogo[2]; per altri il martirio era anche il duro "sforzo" intellettuale necessario per imparare la lingua e la scrittura cinese, quelle *"curvipedes cancri"* [3], per non parlare dello studio della letteratura cinese o degli scritti storici. Alcune rare espressioni personali, insolitamente "franche", dimostrano infatti che questo studio del cinese e dei testi cinesi era considerato 'noioso', una specie di tortura, che richiedeva molto tempo - 2 anni per iniziare - e aumentava lo stress rinviando l'inizio diretto del lavoro di missione; mentre alcuni gesuiti diventarono buoni *connoisseurs* del cinese, almeno secondo la valutazione dei propri confratelli, altri (come ad esempio Ignazio Kögler) non padroneggiarono mai abbastanza la lingua, e furono anche per questo isolati dal loro contesto cinese. L'inconveniente dei due anni di apprendimento del cinese - in isolamento e 'reclusi' dal mondo esterno - è descritto a colori da Giovanni Schreck Terrentius (1576 - 1630), nella sua lettera del 22 aprile 1622 a John Faber[4]; si può anche fare riferimento a François de Rougemont (1624 - 1676) che, 30 anni dopo, nella sua lettera a Johannes Bollandus (1596 - 1665) ad Anversa parla di « *ingens et taedii plenus labor, nisi esset Dei et animarum causâ susceptus* » ('una fatica gigantesca e piena di tedio / fastidio, se non fosse per Dio e le anime'); e alla fine della storia della missione, a Pierre-Martial Cibot (1727 - 1780), che sospira: « *je me trouve forcé pour l'intérêt de notre mission de* ***suer*** *sur des livres* ***où chaque mot me crie que toutes les sciences ne sont que vanité*** »; altrove aveva detto: « ***Je lis les livres chinois comme un laboureur pousse sa charrue, mais il le faut*** »[5].

La posizione a cavallo qui descritta in maniera metaforica era il risultato del dilemma, che è al centro di questo studio: "adattarsi o rimanere straniero", dilemma individuale, che in Cina era piuttosto "adattarsi **E** rimanere straniero".

Da un lato, gli studiosi europei (tardo-)umanistici erano e rimasero durante tutta la loro attività in Cina 'stranieri', accanitamente attaccati alla loro cultura occidentale, ai modelli pedagogici, ai loro obiettivi e progetti missionari, alle loro pratiche pastorali. Intellettualmente parlando, portarono la cultura *occidentale*

contemporanea in Cina (le 'scienze occidentali', o *xixue*), convinti come erano della superiorità di quella cultura; questa idea di superiorità sembrava essere anche provata o confermata in alcuni settori, come l'astronomia, la matematica 'mista' (cioè applicata), la tecnologia e l'ingegneria, da fatti reali. Diversi gesuiti avevano quindi una scarsa stima per alcune "scienze" cinesi, e espressioni come "*ignara manus*" per architetti e ingegneri cinesi non sono rare[6]. Francesco D'Arelli studiò nel 1990 il tema delle "*cose assurde*", che divenne un 'cliché' nelle fonti europei dai tempi di Matteo Ricci[7], quando si parlava di astronomia e matematica cinese. Una denigrazione simile sembra nascondersi anche nella reiterata osservazione di Verbiest, secondo cui tutti i libri cinesi, anche quelli dell'Ufficio Astronomico sul calendario e la '*electio dierum*' mancavano della struttura 'logica' di quelli europei, con la connotazione che non erano molto affidabili, utili e avrebbero dovuto essere sostituiti da quelli occidentali[8]. Il modo in cui imposero, di conseguenza, la cultura occidentale al loro contesto cinese - e ciò accadde ovviamente soprattutto in un contesto urbano - provocò naturalmente una certa opposizione, dormiente ma occasionalmente e inaspettatamente attiva, anche se più spesso le loro realizzazioni furono così convincenti da essere accettate, a maggior beneficio privato e pubblico ("*usus*") dello Stato e dei privati: previsioni di eclissi, calcoli del calendario e il loro impatto sulla stabilità della dinastia Qing, ma anche realizzazioni idrauliche, fabbricazione di armi, molteplici progetti ingegneristici e di mappatura, ecc.

Per mantenere queste conoscenze a livello e aggiornate, i gesuiti svilupparono un'ampia e capillare rete di contatti con la loro base europea, attraverso un'intensa corrispondenza, invii di libri, periodici, illustrazioni, ecc.[9] Anche questo contatto a distanza, dispendioso in termini di tempo e costoso, ma molto intenso, contribuì in gran parte a mantenere viva e fresca la loro identità 'occidentale'.

Occidentale era anche il loro *modello pedagogico:* penso alla strategia probabilmente meno nota che F. Verbiest implementò per l'istruzione di giovani cinesi, basata su "*classes humaniores*" cinesi nelle principali residenze gesuite, completamente organizzate come / imitando il modello dei collegi gesuiti in Europa: con insegnanti cinesi e un gesuita "Direttore", con classici cinesi anziché europei, lo stesso tipo di esercizi, ecc. Non so fino a che punto questo "progetto" di un sistema universitario cinese sia stato accettato a Roma, quando fu proposto nel 1685 da Philippe Couplet, o se sia mai stato realizzato, ma il concetto era chiaro e aveva inconfondibili radici occidentali.

Lo stesso si può dire per una serie di pratiche e organizzazioni *devozionali* (come l'istituzione di "*Confraternitates"),* l'introduzione di particolari devozioni, copiate da alcuni missionari dalla loro madrepatria (p.e. la devozione per Santa Rosalia introdotta in Cina da Francesco Brancati (1607 - 1671) da Palermo[10]); una serie di altre pratiche pastorali (ad esempio particolari forme di istruzione catechistica) sono state copiate anche da F. de Rougemont da modelli ben noti nei Paesi Bassi Meridionali, anche quando in questo campo sono stati apportati diversi "adattamenti".

Anche in una sfera più personale, intima, all'interno delle mura del complesso gesuitico o durante visite reciproche - rare occasioni a causa delle grandi distanze fra le residenze gesuitiche sparse in Cina - si manifestava questo attaccamento ai loro collegi-connazionali e alle loro radici comuni. Mentre questo tema è praticamente assente nelle lettere 'pubbliche', è messo in tutto rilievo in fonti più 'private'. Esempi si possono trovare, p.e., nell'*Elogium* di F. de Rougemont, composto da Egidio (Gilles) Estrix sulla base della (adesso perduta) corrispondenza fra Couplet e de Rougemont, specialmente nel capitolo su '*Lepores et ioci in loco et tempore*'[11], che mostra la ricerca di periodici momenti di divertimento e di '*camaraderie*' fra connazionali amici da lungo tempo. Commoventi sono anche le rare espressioni di intensa 'nostalgia' verso la vita quotidiana precedente, che troviamo già dal tempo di Matteo Ricci[12].

Spesso questo attaccamento alla loro 'patria' si traduceva in termini particolarmente gesuiti, cioè la loro 'patria' essendo la loro 'provincia di origine' (come, p.es, *la Provincia Flandro-Belgica; Sicula,* ecc.) - chiamata anche la loro vera e propria "madre"[13] - o la loro città natale.

Sebbene le lettere inviate dalla Cina a privati siano molto spesso andate perdute (in quanto non hanno trovato una struttura archivistica a protezione), nei casi in cui questa corrispondenza è stata conservata - a volte 'rimodellata' in una forma narrativa o romanzata[14] - vediamo come i (o: alcuni) gesuiti in Cina fossero in effetti particolarmente ben informati su ciò che accadeva ai loro parenti in Europa e ai confratelli nella loro provincia originale (vedi, ad esempio, la corrispondenza di Petrus van Hamme o Antoine Gaubil); all'inverso, a ciò corrispondeva una certa "*solidarité régionale*", dai gesuiti della loro provincia che li tenevano informati. Ad ogni modo: anche i legami con il proprio background - anche in termini di 'vita privata' - erano in questo senso ben mantenuti, e ricordi "personali", tra cui "*imagines*" e ritratti dipinti avranno mantenuta viva questa memoria e rafforzati i legami, così come le storie regionali - profane, ecclesiastiche o letterarie (Gaubil & Vaissette per la Provenza)[15]. A livello provinciale erano richieste soprattutto copie dei *catalogi*, ecc., con le funzioni, le nuove nomine, i padri defunti, ecc. (Couplet; J. de Fontaney; Kögler)[16] per "seguire" da lontano l'evoluzione della provincia di origine. Ci sono nelle fonti anche eloquenti manifestazioni di interesse per oggetti, che proseguivano il legame "emotivo" o "sentimentale" con le radici europee.

Da ultimo, ma non meno fondamentale, il legame con l'Europa era anche linguistico, ancor più che il cinese era considerato una lingua 'completamente diversa', soprattutto a causa del suo carattere monosillabico e dei numerosi caratteri. Una certa nostalgia linguistica riguardava sia la propria lingua madre sia il latino: vediamo diversi esempi, in cui i gesuiti provenienti dalla stessa provincia ritornavano alla loro lingua madre, quando si incontravano, a volte anche usandola come lingua 'segreta', per contrastare i colleghi portoghesi fin troppo sospettosi: p.e. Ferdinand Verbiest con Philippe Couplet e Petrus van Hamme con Van Callenberghe e Conrad Janning in Anversa, usavano il fiammingo come lingua veicolare per evitare il controllo dalla parte dei Superiori portoghesi[17].

Tutto considerato: non c'è da stupirsi che nella percezione dei cinesi siano rimasti - anche se vestiti da "literati" cinesi - "*homines Europaei*" - altro modo di dire "stranieri"; che i cinesi usassero questo termine come denominazione uniforme e fissa, lo sappiamo da Verbiest in *Astronomia Europaea*: "***hoc** nomine nos appellant*"; questo potrebbe corrispondere al cinese *Ou-luo-ba guo ren* = "uomini dell'Europa"[18]. Anche se l'autore nello stesso paragrafo fa riferimento a un apprezzamento 'positivo' di questo termine, nello stesso passaggio non omette di menzionare voci "critiche" (se non: diffidenti)[19].

Mentre in tutti questi e probabilmente in alcuni altri aspetti il gesuita era "l'altro", e in una certa misura 'coltivava' questo 'essere l'altro', il secondo e concorrente 'corno del dilemma' era l'imperativo dell' *adattamento, in funzione dell'essere accettato*, cioè il modo di adattarsi*:* per la sopravvivenza personale, ma in primo luogo per le sorti della missione stessa, poiché la missione - anche il cinese - era un progetto "*comunicativo*" per eccellenza, in cui la comunicazione (verbale, ma anche di altro tipo) raggiungeva il suo scopo solo predicando, discutendo, spie-

gando, persuadendo. Ciò presupponeva anche evitare forme di irritazione inutili anzi controproducenti (come nel caso dell'uso di stampe europee che rappresentavano figure umane "nude"), e una attiva 'riconfigurazione' di idee, concetti, rappresentazioni, forme e atteggiamenti europei nei confronti del contesto locale. Così, furono anche i bisogni e la curiosità cinesi a 'modellare' i progetti scientifici e tecnologici gesuiti in Cina, e la relativa richiesta di sostegno (libri...) dall'Europa.

Tale progetto comunicativo fu sostenuto da una politica di integrazione e coinvolgimento attivo nei preesistenti *social network* dei "literati" locali, o nella creazione di nuovi. Nella società cinese altamente ritualizzata questo significava inviti reciproci e visite di cortesia ("*saluti*"), sia visite 'obbligatorie', come per il Capodanno cinese e il compleanno (ad esempio) del governatore locale, sia (e specialmente) visite occasionali, per congratularsi con lui per la nascita di un figlio, ecc. Una caratteristica importante di queste visite erano i regali scambiati (*xam - shang / "munera"): «Non dovrebbero essere visitati senza qualche splendore per non essere respinti, né senza regali, per non dispiacere loro, come se fossero persone abiette»*[20]. Non è un caso che i regali - e le mance - costituissero una voce considerevole sul bilancio annuale dei missionari, come testimonia, ad esempio, il Registro di F. de Rougemont (1675-76)[21] e i pochissimi bilanci annuali sopravvissuti[22]: come tali le spese per regali destinati ai mandarini e lo staff erano anche un tema ricorrente nelle lettere al Generale, e l'"ammontare' di denaro speso per regali / visite è citato ripetutamente come motivo del loro 'povero' personale stile di vita.

Le visite ai mandarini locali furono strumentali per la missione, in quanto crearono un atteggiamento positivo nei confronti dei cristiani locali o provinciali, e per questo motivo i gesuiti di Pechino seguivano anche le successive uscite dello *jingbao*[23], con le promozioni e le relative rimozioni dei magistrati, - parallelamente a quanto facevano con i *Catalogi* gesuiti, ma questo con un obiettivo 'strategico', vale a dire anticipare la loro partenza da Pechino e far loro una 'visita di cortesia' con regali, sperando di creare un atteggiamento positivo verso se stessi, che si sarebbe auspicabilmente trasferito ai cristiani nel nuovo distretto[24].

Questo non poteva che avere successo, nella misura in cui i gesuiti adottavano meticolosamente e seguivano le regole prescritte, incluso, tra le altre, l'arrivo su una sedia berlina (presa in affitto), con portatori che avrebbero dovuto essere pagati, la consegna delle 'carte d'invito' *(tie çu,*; Lat. "*salutatorius libellus*", in vari colori), l'abito, i regali ("*munuscula*"), le mance (*xam fum*) per i numerosi membri dello staff, le regole per la conversazione, ecc.; purtroppo - ma probabilmente non involontariamente - poche di queste spese si riflettono nelle nostre fonti europee. Una rara eccezione deriva ancora una volta da una fonte privata come il già citato Registro di François de Rougemont (ca. 1675), che ci informa sul 'social network' della missione all'interno della piccola comunità urbana di Changshu (Prov. di Jiangnan) e della sua area. I gesuiti impararono anche a trasformare questo sistema locale di comunicazione in un mezzo di proselitismo, distribuendo durante queste visite, come parte dei regali, copie dei loro scritti cinesi stampati, in supporto al loro messaggio orale.

Il complemento delle visite erano i ricevimenti, ad esempio in occasione delle maggiori festività cristiane e talvolta citati come altra fonte di costi e preoccupazioni, interrompendo - come nel caso di de Rougemont - il suo autoimposto programma di esercizi spirituali.

Tutto considerato, le fonti mostrano senza dubbio come i gesuiti avessero maniere "facili" nella loro comunicazione sociale e nei loro rapporti con i "*literati*" e altri mandarini, nella Capitale e in altri contesti urbani nelle province: ciò era certamente dovuto al background sociale personale e all'educazione di molti di loro in Europa, ed era anche un aspetto del profilo previsto per la selezione di nuovi candidati: vedi la 10ª condizione di Verbiest, nella descrizione del profilo del candidato "ideale" al visitatore Sebastião de Almeida: "*denique, qui in agendo et loquendo gratiâ valet, eâque sit corporis habitudine et formâ, ut coram Imperatore et Principibus viris* ***cum decore*** *possit comparere*"[25].

Ovviamente e necessariamente anche il loro atteggiamento nelle questioni di *gender* - in generale e, più in particolare, in contesti liturgici o pastorali - era fortemente 'plasmato' dalle convenzioni e sensibilità cinesi, e quando sembrava che potessero sorgere 'problemi teologici' (come per la confessione delle donne; l'Unzione tramite un pennello, ma anche per molti aspetti del culto dei progenitori[26]) diversi gesuiti cercarono un modus vivendi 'pratico'[27].

La loro apertura ad *altri gruppi sociali*, come i comuni artigiani e i poveri, era reale, ma non sembra davvero essere stata diretta. Per quanto riguarda gli artigiani: sono rimasto colpito dal fatto che due 'ingegneri' come Verbiest e Kögler ripetevano nelle loro lettere all'Europa la necessità di gesuiti tecnicamente preparati, ma allo stesso tempo sottolineavano che si trattava solo di 'guidare' o 'supervisionare' le opere, o di inventare un 'piano', non di mettere loro stessi le mani nei congegni, ecc.; Qui sembra sopravvivere l'antica opposizione europea tra 'l'universitario (che usa il latino)' e 'l'artigiano (che usa il vernacolo)', una distinzione che fin dalla *Nuova Scienza* nel Cinquecento in Italia tendeva progressivamente ad essere trascesa e a convergere in un nuovo tipo di studioso che scriveva (insegnava...) sui consegni, motori, ecc., o un artigiano che poteva scrivere in modo intelligente e con gusto letterario sui motori (ad esempio Biringuccio; Georgius Agricola, ecc.). A quanto pare, ciò non era stato pienamente realizzato tra gli 'ingegneri' gesuiti, almeno non in Cina: e ciò perché la maggior parte dei gesuiti non aveva ricevuto un'istruzione 'manuale', 'tecnologica' in Europa, o perché - forse - alcuni concetti cinesi avevano influenza sul loro atteggiamento. Infine, anche i contatti dei gesuiti con le categorie più basse della Società Cinese, come i 'poveri' ("*pauperes*"), o le decine di migliaia di bambini abbandonati sembrano essere stati affidati a "*coadjutores temporales*", che, tra l'altro, erano anche responsabili delle funzioni "sociali" legate alla "*botica*" o al farmacista della missione, dove non solo i medicamenti venivano "prodotti" ma anche "venduti", e - *salvo* alcune eccezioni - all'assistenza medica.

Questo ci porta al ruolo dello staff cinese (*"domestici"; "moços"; "valets")* e annessi - per progetti missionari - dei "catechisti" o altri confidenti (cristiani), come intermediari tra i missionari e i cinesi comuni. Erano in un numero abbastanza grande e circondavano i gesuiti, in tutti i contesti e situazioni. Ciò appare soprattutto in situazioni difficili: si veda il rapporto dettagliato e ben documentato che Giandomenico Gabiani (1623 - 1694) dà della partenza di una serie di missionari dalle loro singole parrocchie in Cina, quando furono convocati nel 1664 / 1665 a Pechino per essere processati durante la Reggenza Oboï, e le misure e ordini dati ai loro confidenti locali[28]; si veda anche il gran numero di essi citati durante la cattura dei gesuiti del 1665 nel Dongtang[29] o durante l'esilio a Canton (1666 - 1671), quando gli stessi mantennero i contatti tra il gesuita e la sua parrocchia. Sono menzionati in tutti i tipi di funzioni, sia interne sia esterne, ad esempio per portare messaggi, libri, lettere, ecc., e con questo furono un fattore importante per mantenere la comunicazione tra le residenze gesuitiche ampiamente disseminate. Nel caso di Pechino alcuni di loro erano anche esperti in latino (servendo come informatori allo studioso olandese Nicolas Wit-

sen)[30]; come tali questi nativi cinesi erano certamente il 'ponte' sociale, attraverso il quale i complessi gesuitici erano integrati nel circuito sociale della città cinese, i gesuiti erano informati su ciò che accadeva "per strada", ecc.

Come scrittori frenetici, sia in lingue europee sia in cinese, i gesuiti erano anche integrati nelle *reti di distribuzione "locale" di libri e articoli cartacei,* vale a dire librai, stampatori, ecc.: per acquistare libri cinesi, a volte anche su scala abbastanza sistematica (come Jean-François Foucquet, che spendeva quasi tutta la sua "pensio" nelle librerie cinesi[31]), compreso la carta per la loro vasta corrispondenza in Cina e - in una certa misura - per distribuire le proprie pubblicazioni cinesi. Ci acquistavano anche copie delle proprie pubblicazioni in cinese - su argomenti religiosi o scientifici - nei negozi cinesi; anche per tutto ciò abbiamo una prova piuttosto ampia nel Libro dei Conti di de Rougemont (ad esempio su l'acquisizione a metà 1676 a Hangzhou di copie di una ristampa del *Taixi* di Sabatino de Ursis (1575 - 1620), pubbl. per la prima volta in 1612, ecc. [32]

Quanto fosse importante l'accesso al settore produttivo del 'libro' e della 'stampa' per i gesuiti può apparire dal fatto che i gesuiti francesi chiesero - e ottennero - dall'imperatore l'autorizzazione a stabilire a Nanchino una nuova residenza aggiuntiva, a causa del fatto che questo era il "posto dove stare" per la scrittura, gli articoli cartacei e l'apprendimento[33].

Ho appena fatto riferimento alla corrispondenza gesuitica all'interno della Cina, con altri gesuiti e con i cinesi. Abbiamo infatti prove indirette su un'ampia scrittura di lettere cinesi come prolungamento logico dei loro contatti sociali. In un caso come quello di Ferdinand Verbiest questo includeva convertiti cinesi, magistrati, autorità regionali, ecc.: lettere di raccomandazione, lettere informative, lettere protettive per le comunità cristiane locali[34]. Altre indicazioni troviamo di nuovo nel Registro di de Rougemont[35]. Oltre a questi riferimenti, conosco solo alcune lettere cinesi esistenti, alcune delle quali in una traduzione europea[36].

Infine, ma non meno importante, come studiosi - interessati alla Cina e ad aspetti della cultura cinese - i gesuiti si integrarono nell'ambiente e nelle reti intellettuali urbane: ricevevano visite da "*literati*", raramente citati nelle fonti occidentali ma occasionalmente riportate nelle biografie o nei diari cinesi, ecc. Durante questi incontri, si mostravano libri, si spiegavano/discutevano illustrazioni, si dimostravano dispositivi tecnologici (orologi, fontane)[37]. Questo accadeva anche nelle situazioni più difficili; a Canton Jacques Lefaure riferisce (1667) di un intenso - e condiviso - sfogliare di libri (cinesi)[38], sia da gesuiti sia da letterati cinesi. Altrove, tali incontri e discussioni intellettuali fra gesuiti e i loro ospiti sono stati resi in forma 'letteraria', cioè in forma di 'dialogo', seguendo modelli antichi (Platone; Cicerone) e contemporanei (Galilei): v., p.e. il dialogo di Verbiest con i suoi studenti sul dilemma se accettare o meno i titoli onorifici ricevuti dall' Imperatore[39], o il dialogo 'filosofico' fra Couplet e un letterato cinese[40].

Molti di questi gesuiti - la stragrande maggioranza studiosi per natura ed educazione, e ispirati dalle necessità della missione - si concentrarono a lungo e molto a fondo su particolari campi dell'' 'apprendimento cinese' e raggiunsero un grado specializzato di conoscenza: i testi confuciani (compresi i commentari ecc.) studiati / tradotti, tra gli altri, da Prospero Intorcetta (1625 - 1696) e il suo *équipe* (Couplet; de Rougemont e Herdtrich), e François Noël (1651 - 1729), mentre per gli aspetti linguistici anche Francesco Saverio Filippucci (1632 - 1692) era un'autorità; secondo la valutazione di F. Verbiest il suddetto Christian Herdtrich fu tra i migliori 'conoscitori' del cinese e quindi impegnato con la redazione di un dizionario cinese-latino 'universale', mai finito né stampato[41]; Gabriel de Magalhães (1610 - 1677) si concentrò sulle istituzioni e sulla «politica»[42]; Ludovico Buglio (1606 - 1682) su concetti / termini filosofici[43]; Antoine Gaubil (1689 - 1759) per quasi tutta la vita studiò annali cinesi, registrazioni astronomiche e molto altro; François-Xavier Dentrecolles (1664 - 1741) su questioni tecnologiche cinesi, Pierre-Martial Cibot (1727 - 1780) su problemi di botanica cinese; Jean-Joseph-Marie Amiot (1718 - 1793) sulla musica e la danza cinese[44], ecc. Lo studio di questi eruditi - basandosi direttamente su una biblioteca ben fornita (principalmente cinese) a portata di mano, così come sui contatti con studiosi cinesi locali - era quindi in primo luogo - ma non soltanto - un fenomeno 'urbano', e il suo volume reale è conosciuto solo in parte, cioè quando ci fu un prodotto scritto, che raggiunse l'Europa. A volte, ciò ha portato da parte dello 'studioso' a un'*ammirazione* appena celata per particolari aspetti della cultura cinese, come per l'organizzazione politica della società in Cina e per la posizione della cultura in generale (De Magalhães), e l'interesse generale per lo studio e l'istruzione (Verbiest); presumo che siano stati questi echi entusiastici che - attraverso la lettura da parte di intellettuali europei - sono diventati i primi "semi" della *Sino-philia* e, occasionalmente, *Sino-mania* (Vossius), del 18° secolo.

Tuttavia, tutti gli esempi di cui sopra fanno parte di una condotta di vita privata e parlano di integrazione in particolari sfere e network personali: è difficile discernere, da parte delle fonti occidentali, se e in che misura i gesuiti abbiano anche partecipato attivamente alla ***vita pubblica*** nelle città. Pensando ai ripetuti consigli di Verbiest ai suoi confratelli di "mantenere un basso profilo" mi aspetterei che non lo avessero fatto. Alla ricerca di qualche possibile verifica, torno al Registro di de Rougemont - "sguardo veloce" sulla vita del gesuita attraverso le sue uscite e le sue entrate per un periodo di circa 19 mesi consecutivi, e ho verificato se ci fossero particolari annotazioni intorno al periodo delle tre principali festività dell'anno cinese, a cui De Magalhães fa riferimento, vale a dire, la "*Festa delle Lanterne*", la celebrazione del 15° giorno del 5° mese ("*Lum chuen*") e infine la '*Festa della Luna'* (il 15 dell'8° mese)[45]. Per il primo dei due, non troviamo nessuna spesa né riferimento. Solo per il 15 dell'8° mese, cioè il KH 14:VII.15 (cioè il 3 ottobre 1675) alcune spese potrebbero riferirsi a una partecipazione attiva: "*Per hos dies, occasione mensis octavi, in munera et esculenta pro mandarinis & aliis benefactoribus circiter 1-0-0-0. In varia xam fum per hos dies obolos circiter 300*".

Tutto sommato, sotto tutti questi aspetti il complesso ('collegio' o 'residenza') gesuitico era ben integrato nella società urbana, ancorché si trattasse di un'entità 'straniera', che per la sua 'diversità' o esotismo attraeva anche 'turisti cinesi' che visitavano Pechino a altre città cinesi[46].

La domanda ora è: come valutavano essi questa situazione di 'essere stranieri, verso adattarsi'? Qual è stato l'effetto di questa posizione 'a cavallo' sulla propria identità e sulla propria immagine a lungo termine - per molti di loro parliamo di un periodo di 30-40 anni? Hanno i gesuiti perso parte della loro identità, scambiandola - con il loro "adattamento" al contesto cinese - con una locale? Questa condizione ha creato una situazione di stress psicologico, 'alienazione', 'disorientamento', 'depressione' o simili? Dalle scarse prove che ho controllato finora su questo punto, si ricava una duplice immagine, con perdite e guadagni.

Un modo più semplice per verificare questa domanda è l'analisi delle loro abilità e abitudini linguistiche. Oltre a una ampia prova di esperienze pluri-linguistiche, e alle inevitabili interferenze reciproche che ciò ha chiaramente causato, le più interessanti sono le tracce di "*Sprachnot*", la situazione in cui una persona perde la pa-

dronanza della sua lingua madre a causa della lunga e variegata interferenza con altre lingue: ho indagato questo nel corpus letterario di diversi gesuiti, e ho trovato esempi davvero convincenti, anche quando la lamentela di Verbiest per il suo non più perfetto uso del latino (la "*lingua aurea*") nella sua lettera allo zar di Mosca (1676) è solo l'eco di un topos letterario ovidiano: il caso più drammatico potrebbe essere Jacques Motel (1619 - 1692), arrivato in Cina nel 1656, che incontrò P. van Hamme il 5 maggio 1691, dopo molti anni di isolamento; secondo Van Hamme, dopo tutti questi anni, non era più in grado, quando inaspettatamente passava di là un missionario europeo, di confessarsi in una lingua occidentale, compresa la sua lingua madre: "*Il Padre, che alla fine, circa tre anni fa [cioè nel 1688] raccolse la sua confessione, mi riferì che Motel non parlava più perfettamente nessuna lingua europea, e che era stato costretto a mescolare due o tre lingue europee, per spiegarsi*"[47].

Passando ora agli ultimi anni della corrispondenza individuale per trovare tracce di decadimento fisico e/o psicologico, l'evidenza è diversa: accanto a gesuiti che fino alle loro ultime lettere, poco prima della loro morte, appaiono attivi e "in comando" della situazione, anche quando la loro calligrafia mostra gli effetti della diminuzione delle forze (Petrus van Hamme; Antoine Thomas, Ferdinand Verbiest o Thomas Pereira), altri erano descritti dai loro "*proximi*" come sopraffatti dalle carenze fisiche della loro età (anche quando erano solo sui 60 anni): tali erano, per esempio, Adam Schall, Kilian Stumpf[48]; Ignaz Kögler[49], ecc. Da questi documenti - piuttosto rari - sembra che i gesuiti avessero una vita 'dura', a Pechino a causa dei molteplici impegni che l'imperatore affidava loro: questo essi confessarono apertamente anche 'plenis litteris" ad alcuni visitatori europei, come fece Claudio Filippo Grimaldi (1638 - 1712) a Gemelli Careri (1651 - 1725) nel 1694: "*Ma pero la vita dura e faticosa, che mi narrarono menar quivi I Gesuiti, è ben grande: poiché ogli dì allo spuntar del Sole debbono andare in Palagio I PP. Grimaldi, Gerbillon e Fontanè, o per dar lezione all'Imperadore, o per udir ciò, ch'egli desidera (...). A segno ch'il Padre Grimaldi mi disse ch'egli avrebbe cambiata la sua vita con una galea, ove almeno avrebbe avuto qualche ora di riposo*"[50]. Se dietro questo decadimento fisico si nascondeva anche qualche esaurimento morale o addirittura intellettuale, non oso dire, anche quando ci sono a portata di mano possibili ragioni per questo.

D'altra parte, il lungo e intenso studio delle opere letterarie e accademiche cinesi aveva creato a lungo andare tra alcuni gesuiti l'impressione che questi avrebbero potuto anche essere strumentali per "comprendere" i classici occidentali: l'espressione più esplicita di questa convinzione l'ho trovata in Cibot in una lettera a Gabriel Brotier (1723 - 1789), bibliotecario del Collegio *Louis-le-Grand* a Parigi:

«*Les anciens livres chinois, les moeurs, les usages, les lois etc. de cette ancienne nation expliquent aussi bien des endroits des divines écritures que les commentateurs européens n'entendent que médiocrement et souvent point du tout*» *(...) « Attendés vous à voir un de nos lettrés du Collège Impérial vous envoyer une dissertation pour expliquer Homère et Platon d'après Confucius*»[51].

Con questo consiglio al bibliotecario gesuita del Collège Louis-le-Grand, Gabriel Brotier, del 1767 raggiungiamo il contrario della visione/atteggiamento dei gesuiti, arrivati dall'inizio del XVII° secolo pieni di fiducia in loro stessi e santa ambizione nella Cina, portando il Vangelo nell'Impero del Mezzo da un background culturale tardo-umanistico.

Questa conclusione provvisoria ha ovviamente bisogno di ulteriori approfondimenti e uno studio più dettagliato dei singoli casi per il quale non è questo né il tempo né l'occasione.

NOTE

[1] Versione rielaborata di un testo presentato al Workshop 'Going native or remaining foreign? Catholic Missionaries as Local agents in Asia (17th to 18th centuries)', organizzato dal *Deutsches Historisches Institut (Rom) - École française de Rome - l'Istituto Svizzero di Roma* (Maggio 2017). Traduzione dall'originale inglese del dott. Antonino Lo Nardo (Fondazione Prospero Intorcetta Cultura aperta).

[2] Cfr. N. Golvers, *Letters of a Peking Jesuit. The correspondence of Ferdinand Verbiest, SJ (1623 - 1688) Revised and Expanded* (Leuven Chinese Studies, XXXV), Leuven 2017, pp. 287 - 288.

[3] Usando l'espressione, citata da F. Verbiest, *Letters of a Peking Jesuit*, p. 254, in riferimento alla percezione di vari informatori del Visitatore S. D'Almeida.

[4] Pubbl. da G. Gabrieli, in: *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei, Classe sc. morali*, serie 6, vol. 12, 1936, p. 506.

[5] *Revue de l'Extrême-Orient*, III, 1887, p. 256 & 264 resp.

[6] Cfr. F. Verbiest, var.loc.

[7] F. D'Arelli, 'P. Matteo Ricci, S.I.: le 'cose assurde' dell'astronomia cinese. Genesi, eredità ed influsso di un convincimento tra i secoli XVI-XVII', in: I. Iannacone & A. Tamburello (a cura di), *Dall'Europa alla Cina: contributi per una storia dell'astronomia*, Napoli, 1990, pp. 85 - 123.

[8] "*Em quanto a explicação do p'u chu comum, V(oss)a R(everênci)a saiba que no Tribunal da Mathematica nam tem livro deposto, que trata aquellas couzas com a ordem e conseguençias, ou com hum enfiada de rezão a modo Europeo1545, mais os livros falão de cà e de là como a costumão os Chinas in todos quasi os livros , p(o) via de sententias avessas e sem discurso emfiado. E os mandarins do Tribunal, que cada dia vem e lem estas couzas do Kalendario, uzam daquellas como às c[h]egas, e nem sabem dar rezam nenhuma*" (v. *Letters of a Peking Jesuit*, n° 62).

[9] *Letters of a Peking Jesuit,* pp. 259 - 260; 276; 286; 316.

[10] N. Golvers, *François de Rougemont, S.J., missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A study of the Account Book (1674 - 1676) and the Elogium* (Louvain Chinese Studies, VII), Leuven, 1999, p. 400.

[11] Cfr. la mia edizione in: *François de Rougemont, SJ*, pp. 634 - 652, specialmente p. 651.

[12] Cfr. la sua lettera del 12 ottobre 1594 a Padre Girolamo Costa S.I. in Siena: "Ogni volta che mi ricordo de miei cari amici e fratelli di Europa, cosa che spessissime volte faccio per mia divotione, mi sento venire una grande speranza che il Signore Iddio mi habbi a dare qualche grande consolatione nell'altra vita, poiché in questa volse che mi privassi per lui della soave presentia di tanti santi. (Lettere, Quodlibet 2001, p. 187). Dopo una conversazione amicale con un 'Regulo' (Vice-Re) sulla vita dopo la morte, "parve al Padre non stare nel fine del mondo e nel mezzo della gentilità, ma in Europa tra Christiani molto amici e devoti (Quodlibet 2000, p. 335; Fonti Ricciane N. 578, vol. II, p. 105): sono debitore per questi due esempi al collega Adrianus Dudink.

[13] Cfr. F. Verbiest in sua lettera da 3 sett. 1667 al Provinciale Gilles Vander Beke: *Letters of a Peking Jesuit*, pp. 160 - 165 (specialmente pp. 162 - 164) e. F. de Rougemont, nella parte finale della sua lettera del 27 luglio 1661 (pubbl. da C.F. Waldack, 'Le Père Philippe Couplet, Malinois, SJ, missionnaire en Chine (1623 - 1680)', in : *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, 9, 1872, p. 21.

[14] Come la corrispondenza di Petrus van Hamme con la sua famiglia in Gent (Gand), trasferita in una storia narrativa da Robrecht-Willem Vander Heyden, dopo pubbl. da C.P. Serrure, *Het leven van Pater Petrus-Thomas van Hamme*, Gent, 1871.

[15] Su Gaubil & Vaissette: cfr. R. Simon, *Corrispondenza di Pékin*, Genève, 1970, p. 762.

[16] Couplet: "*Incredibile est quam ardeat animus in hoc qualicumque exilio, cognoscere qui a discessu nostri libri publicati Sint, qui Societatem ingressi, qui defuncti, qui regant, qui doceant, ecc. ecc. /* "È incredibile come il mio cuore bruci, in questo esilio, così com'è, per sapere quali libri sono stati pubblicati dalla nostra partenza (dall'Europa), su chi è entrato in Compagnia, chi è morto, chi ha ricevuto una posizione responsabile, chi erano gli insegnanti, ecc."; vedi anche Jean de Fontaney: "*Je luy [cioè Père Le Comte] demande une autre grace. On imprime a Rome tous les ans le catalogue des morts de toute la Comp(agni)e. Les P(ères) Portugais ne manquent pas d'en envoyer deux exemplaires a la Vice Prov(ince) de la Chine ; et chacun connoit par là les morts de sa Prov(in)ce, et ses anciens amis pour lesquels il*

prie. Je prie V(otre) R(évérence) de nous faire la mesme grace, et de rendre cela perpetual dans sa secretarie », ecc.

[17] Cfr. F. Verbiest in *Letters from a Peking Jesuit*, p. 47, e l'autografo di P. van Hamme nella Koninklijke Bibliotheek / Bibliothèque Royale, Brussels : Ms., 16691-93 (Inv. 4096), f° 25r/v. (scritto in Huquam / Huguang, 20 Dec. 1694).

[18] *Astronomia Europaea*, Dilingae, 1687, p. 96.

[19] "*Alii homines litteris dediti (quorum numerus sine dubio maior hîc est quam in tota nostra Europa) magnam passim de hominibus Europaeis (hoc nomine nos hîc appellant) opinionem conceperint & palam nunc dictitent nos homines esse maxime ingeniosos, omnibus scientiis excultos & in omni re versatissimos. Alii, qui minorem de nobis habent notitiam, dum nos conveniunt, subinde interrogant num omnes in Europa homines hac in re nobiles similes sunt*". Nelle fonti cinesi, il loro nome attuale era *Ouluo-ba guo ren* = "Uomini d'Europa" (cfr. Ricci, ca. 1600; vedi il nome del continente Ou-luoba = Europa sul suo Atlante [1602) e quello di Aleni), in seguito sostituito da *Hsi-yü* («Regioni occidentali») o *Hsi-yang* ("Oceano Occidentale"), senza distinzione tra le varie nazioni. Secondo il Ming-shih (cap. 31, p. 33B, citato da G.H.C. WONG, *China's Opposition* in: *Isis*, 54, 1963, p. 36) questa era l'auto denominazione dei gesuiti ("Selbst-benennung"): "Le persone degli Oceani Occidentali che vengono in Cina si definiscono tutte europee"; questo potrebbe essere vero, come trovo il nome "*homines Europaei*" in varie opere latine dei gesuiti cinesi (*Astronomia Europaea*, Praefatio: x volte); A. Schall; Ph. Couplet, F. De Rougemont, G. Gabiani; *Innocentia Victrix* (passim). Sulla questione della nomenclatura, vedi anche P. D'Elia, "Il domma cattolico", in: *Civiltà cattolica*, 86, 1935, p. 47, n. 4. Ciò si può facilmente comprendere: i gesuiti erano rappresentanti della trans-nazionale Compagnia di Gesù, che rappresentava l'Europa cattolica, usava la lingua europea (vale a dire il latino) e predicava l'uniforme religione cattolica *(katholikos*); un'ulteriore diversificazione - a livello del singolo gesuita - fu piuttosto improduttiva, e solo occasionalmente un punto di discussione, nel quadro di una discussione geografica.

[20] "*Hi (mandarini) visendi non sine splendore, ne repellantur, non etiam sine donis, ne displiceant ut sordidi*".

[21] Cfr. il mio *François de Rougemont, SJ, Missionary*, pp. 478 - 480 (sui regali) e pp. 330 - 331 su 'xam fum' (shang-feng: 'mancia').

[22] Come quello per il Beitang (la residenza francese a Pechino) nel 1717: su un totale di spese di 3790 *tael*, 559 (ca. 15 per cento) erano stati spesi a '*gratifications*', cioè un volume 10 volte la spesa per l'acquisizione di libri (cinesi) per la biblioteca: v. *Libraries of Western Learning*, vol. 1, p. 257f. Per dati corrispondenti nel Collegio portoghese a Pechino in 1730, v. JS 134, f° 427.

[23] 京报 (Jing bào), in European sources called: "*gazettae / Mercurii*": = Bollettino ufficiale del Governo di Pechino (*nota del traduttore*).

[24] Cfr., p.es., F. Verbiest, *Astronomia Europaea*, pp. 97 - 98; *Letters of a Peking Jesuit,* p. 69 e p. 527.

[25] *Letters of a Peking Jesuit,* p. 232; vedi i libri occidentali su 'etiquette' e abilità sociali: *Libraries of Western Learning,* vol. 3, sub 5.4.24.

[26] L'amministrazione del sacramento cattolico dell'Unzione prevede di "ungere" il corpo umano (o parti rappresentative di esso con olio consacrato). Poiché nella cultura cinese era proibito per un uomo toccare una donna che non fosse sua moglie, i gesuiti - per superare questo ostacolo - avevano introdotto l'uso di una penna (o piuma) così da evitare il contatto diretto tra il sacerdote e la donna pur mantenendosi l'efficacia del sacramento. Cfr. F. Margiotti, *Il cattolicismo nello Shansi dalle origini al 1738*, Roma, 1958, p. 347; 366.

[27] Per menzionare un solo interessante documento: v. la lettera di F. Gayosso su '*bruciare moneta*', etc.: *Letters of a Peking Jesuit*, pp. 500 - 515.

[28] G. Gabiani, *Incrementa Sinicae Ecclesiae,* Pars secunda.

[29] Un totale di 60 persone: vedi *Letters of a Peking Jesuit,* p. 381.

[30] V. Nicolas Witsen, *Noord- en Oosttartaryen*, Amsterdam, 1785, p. 341: "*volgens zeker Latijnsch geschreven bericht, my uit Peking toegesonden van een Chinees Christen, welke aldaer die Taal van de vaders Jezuieten heeft geleert*" / 'secondo un messaggio scritto in Latino, inviato da me da Pechino per un cristiano cinese, che ha imparato lì la lingua dai Padri gesuiti'.

[31] JS 180, f° 210r. (5 nov. 1726): "*Libros Sinicos Pekinum e provinciis veniens, non paucos attulit p(ate)r Foucquet. At nonne ego et P(atres) Depremar (sic) et Demailla huc pariter veniendo eiusmodi libros detulimus?* ***Quilibet missionarius parce vivendo ex pensione annuae residuo libros sibi comparat,*** *nec ullus hos proprie esse suos dicet, aut de iis pro libitu suo disponet. Quoniam P(ate)r Foucquet missionarius variis de causis perraro ad pagos excurreret (per la missione?) plures potuit sibi libros Sinicos, sicut fecit P(ate)r De Premare e residua pecunia emere, qui nullatenus, maxime hâc viâ comparati, possunt dici sui*, ecc."

[32] Cfr. *François de Rougemont, SJ,* cap. 5.1: De Rougemont's use of the Written and Printed Word (p. 461).

[33] Cfr. la lettera di Jean de Fontaney, datata 28 aprile 1704, all'assistente francese Jean-Joseph Guibert a Roma : "*(...) qu'il [l'Empereur] leur [gesuiti francesi] a permis expressement aux Pères français de s'établir sur les ports pour retirer tous les secours qu'ils attendent d'Europe. Qu'il leur a permis en particulier d'avoir une autre maison a Nankin pour y instruire les nouveaux qui viennent, parce que c'est la ville où l'on parle mieux Chinois, et* ***où l'on trouve plus de livres*** *(Chinois)*" (JS 168, p. 76r.).

[34] *Letters of a Peking Jesuit*, p. 48.

[35] Cfr. *François de Rougemont, SJ,* pp. 333-334.

[36] Cfr., per esempio, la lettera di '*Thaiso*', i.e. Qu Taisu (1549 - 1612). a Matteo Ricci, pubbl. in una traduzione francese in Longobardo's *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, 1701, pp. 12 – 18 (24° anno del regno di Wanli, cioè 1596).

[37] Cfr. la storia della visita che Wang Zheng (1571 - 1644) fece ai gesuiti Terrentius e Schall, e lo sfogliare di libri tecnologici occidentali in questa occasione che fu all'origine della traduzione *QiQi Tushuo* (N. Golvers, *Johann Schreck Terrentius, SJ*, Turnhout, 2020, p. 451); lo spoglio della biblioteca del collegio gesuita a Pechino da parte di mandarini cinesi e la scopertà di un libro illustrato sull'artigleria europea (Tartaglia?) fu l'occasione immediata del coinvolgimento di Adam Schall nella ristrutturazione dell'artigleria cinese: *Letters of a Peking Jesuit*, p. 365.

[38] "*Nobis tandem aliquando, unâ cum V(estris) P(aternitatibus)* ***indefessâ librorum pervoluzione [ms.: et creberrimâ] litteratorum cuiuslibet ordinis ac religionis consuetudine*** *concessum est rerum penetralia ingredi, et minutissima quaeque rimando dignoscere, peregrinos mores a patriis, privatorum quorundam abusus a sanis et communibus institutis in publica potioris saltem partis professione etiamnum perstantibus discernere. Scimus quae voces* ***in vocabulariis Europaeo-Sinicis*** *strictius usurpatae sint, quae vero latius, defectu proprii vocabuli Sinico respondentis, in rebus quae vel supra Sinarum captum positae, vel procul a nostro loquendi modo dissitae sunt*, ecc.". / 'Finalmente ci è stato permesso, insieme alle Vostre Paternità, durante un'instancabile guardare libri e contatti molto frequenti con letterati di qualsiasi ordine o religione ('jiao', cioè confuciani, taoisti o buddisti), per entrare nel nucleo 'intimo' delle cose e riconoscere indagando i più piccoli (dettagli), per distinguere le maniere straniere da quelle locali, gli abusi di alcuni privati da istituzioni sane e comuni, ma persistenti nella dichiarazione pubblica della parte più importante almeno. Sappiamo quali termini vengono usati nei vocabolari europeo-cinesi in senso più stretto, quali in senso più ampio per mancanza di una parola adeguata che risponda a quella cinese, in cose che sono stabilite'.

[39] Cfr. il testo in JS II 156.

[40] JS 150, f. 58 – 69 ("*Não se ha de tirar o costume dos Chinas em estar com a cabeza cobertos na Igreja, porque assy he estar com mayor reverência". Dialogo entre hum Europeo pregador do S(anta) Ley e hum Mandarin da Corte neophyto*").

[41] Secondo la valutazione personale ma publica di Verbiest: *Letters of a Peking Jesuit*, p. 600.

[42] Cfr. la traduzione francese *Nouvelle Relation de la Chine,* Paris, 1688.

[43] Cfr. J. Kurtz, 'Anatomy of a textual monstrosity: dissecting the Mingli Tan (De Logica, 1631)', in: F. Casalin (ed.), *Linguistic Exchanges between Europe, China and Japan,* Roma, 2008, pp. 35 - 57.

[44] Cfr. Yves Lenoir e N. Standaert (éds.), *Les danses rituelles chinoises*, Namur, 2005.

[45] Cfr. *François de Rougemont, SJ,* p. 332 ss.

[46] Per le chiese gesuite di Pechino come meta di visitatori e 'turisti' cinesi: cfr. F. Verbiest, *Astronomia Europaea*, 1687, p. 79 e 97 e *Letters of a Peking Jesuit*, p. 655 e 852.…

[47] Koninklijke Bibliotheek / Bibliothèque Royale, Brussels, Ms. 16691-16693, f° 19v.

[48] Christian Stücken, *Der Mandarin des Himmels. Zeit und leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680 – 1746),* Skt Augustin, 2003, p. 378.

[49] Ibid., p. 379.

[50] Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Giro del Mondo, vol. 4: Contenente le Cose Più Ragguardevoli Vedute Nella Cina*, Napoli, 1708, p. 121.

[51] H. Cordier, in : *Revue de l'Extrême Orient,* III, 1887, p. 256-257.

Gli insegnanti di matematica al Collegio della Compagnia di Gesù a Palermo (1609-1767)

*di Antonino Lo Nardo**

È ormai abbastanza risaputo che il campo dell'insegnamento per i membri della Compagnia di Gesù non rientrava nella visione iniziale del progetto ignaziano[1]. Infatti, è stato scritto:

«I cinque capitoli o la Magna Carta della Compagnia di Gesù, che Ignazio di Loyola il 3 settembre 1539 faceva presentare a Paolo III dal cardinal Contarini e l'anno appresso ottenevano d'essere inseriti nella bolla di approvazione dell'Ordine, enumeravano distintamente i mezzi coi quali i dieci chierici di Spagna, di Francia e di Portogallo volevano aiutare le anime a conseguire il loro ultimo fine. Erano essi la parola di Dio nelle sue molteplici forme, le opere di misericordia, il catechismo ai fanciulli e ai rozzi, la direzione delle coscienze nel sacramento della penitenza e, a dir tutto in breve, ogni ministero della vita pastorale rettamente intesa e praticata dai sacerdoti non dimentichi degli alti doveri imposti dalla Chiesa con la grazia dell'imposizione delle mani. Del ministero della scuola, pur sì necessario all'istituzione d'una vita schiettamente cristiana, non si faceva nei Capitoli parola alcuna».[2]

E poi, il 4 marzo 1541, Ignazio e i suoi - nel corso di una riunione - precisarono che l'insegnamento ai fanciulli, nominato nella bolla, non era quello letterario bensì solo quello della dottrina cristiana e dei buoni consigli, aggiungendo «no estudios ni lectiones en la Compañia»[3].

Successive situazioni contingenti portarono prima a concedere delle eccezioni a questo principio (Goa 1542 e Gandìa 1546), poi ad abolirlo del tutto. Infatti, con l'apertura del primo Collegio nel quale furono ammessi anche gli esterni, quel "primum ac prototypum" (Fig. 1) del 1548 a Messina, la Compagnia di Gesù nata insegnante «in una maniera *potenziale e virtuale*»[4] diveniva tale in atto in Sicilia. Senza voler ripercorre qui la storia di questo collegio[5], ricordiamo che l'avventura prese avvio quanto, ultimati gli ultimi preparativi

«il 18 marzo 1548, domenica di Passione, la piccola colonia, novamente benedetta dal P. Ignazio, s'incamminava di buon mattino (a cavallo) alla volta di Napoli, donde il 28 salparono, approdando a Messina, dopo superate parecchie peripezie, l'8 del seguente aprile».[6]

L'apertura dei primi collegi costrinse la Compagnia ad impegnarsi nella costituzione di un nuovo modello, inseparabile dal progetto globale che animò Ignazio al momento della fondazione della Compagnia. Si trattava di formare dei cattolici nuovi forniti di una lunga e solida formazione teologica che consentisse loro di resistere agli assalti protestanti. Il modello doveva progressivamente preparare allo studio della teologia ed è questa unica missione che era assegnata ai due cicli anteriori di studi, umanità e filosofia.

Ed ecco, allora, che occorreva scegliere un metodo pedagogico, lavorare alle regole comuni della vita gesuitica e, infine, dare un ordine agli studi, cosa che non si preannunciava di facile soluzione.

Ignazio scelse per i suoi collegi un metodo pedagogico fondamentalmente nuovo, per quel tempo in Italia: si trattava di quel famoso *modus parisiensis* che aveva avuto occasione di apprezzare in quella città durante i suoi studi al collegio di Montaigu[7]. L'essenziale del *modus parisiensis* si può condensare in quattro punti

«1) gli studenti di una medesima disciplina di solito si ripartivano in classi, secondo l'età e il profitto (*maiores, provectiores, rudiores, ecc.*); 2) si proibiva agli alunni di frequentare arbitrariamente le lezioni di altri professori; 3) periodicamente venivano tenure ripetizioni e discussioni pubbliche; mentre gli insegnanti italiani si preoccupavano solo di pronunciare dottamente le loro lezioni in pubblico, quelli parigini mantenevano un contatto più diretto con i discepoli, badando anche alla loro condotta morale».[8]

Il nuovo metodo, anche se richiese grossi sacrifici da parte dei maestri, fu un successo notevole. Tra l'altro, è stato giustamente osservato che

«Con il *modus parisiensis* i gesuiti introdussero, nel contesto delle istituzioni scolastiche italiane, il collegio, centro propulsore delle attività didattiche. […] Il collegio, come unità scolastica autonoma, svincolata dai mille lacci che spesso inibivano l'azione negli Studi pubblici, […], era destinato a scompaginare gli equilibri su cui si reggeva il sistema dell'insegnamento pubblico negli antichi Stati italiani e ad accelerare il processo di modernizzazione delle strutture scolastiche».[9]

Lo statuto generale degli studi, per quanto riguarda la Compagnia di Gesù, si trova nella parte quarta delle *Costituzioni*[10] (Fig. 2) che ha per titolo "Istruzione nelle lettere e in altri mezzi d'aiuto al prossimo per quelli che si tengono in Compagnia". Come il titolo dimostra, la questione degli studi si pone innanzitutto per gli allievi interni dell'ordine, ma alcune sollecitazioni esterne portano la riflessione sull'insegnamento sul terreno della vita civile. Esemplare il caso dell'intervento di Doña Leonor, moglie del viceré di Sicilia Juan de Vega, presso il P. Doménech di aprire un collegio a Palermo[11].

Più avanti, il capitolo XII, precisa:

«Siccome il fine della Compagnia e degli studi è d'aiutare il prossimo a conoscere ed amare Dio, e a salvare la propria anima, e poiché il mezzo più adatto a tale scopo è

la facoltà di teologia, a questa disciplina bisogna anzitutto consacrarsi nelle università della Compagnia. E si curerà che venga trattata diligentemente da ottimi professori la parte riguardante la dottrina scolastica e la Sacra Scrittura, come anche quegli aspetti della dottrina positiva che si addicono al fine inteso, ma senza addentrarsi nella parte del diritto canonico che serve per le questioni del foro contenzioso.

E perché così la conoscenza della teologia come l'uso di essa, specialmente nell'epoca nostra, esige la conoscenza delle materie attinenti agli studi umanistici e della lingua latina, greca ed ebraica, vi dovranno essere bravi professori di tali materie e in numero sufficiente. E ve ne potranno essere anche per le altre lingue, come la caldea, l'araba e l'indiana, dove se ne vedesse la necessità o l'utilità per il fine inteso, tenuto conto dei diversi paesi e dei motivi, che possono indurre ad insegnarle.

Così pure, siccome le arti o le scienze naturali dispongono gli intelletti alla teologia e servono per acquisirne perfettamente la conoscenza e la pratica, e nello stesso tempo sono un aiuto per i medesimi fini, devono essere trattate con la diligenza che meritano da valenti professori, cercando in tutto sinceramente l'onore e la gloria di Dio nostro Signore».[12]

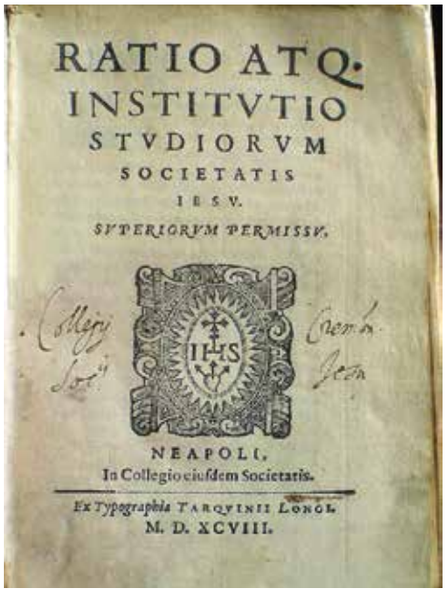
Soltanto alla fine del decennio 1550 fu aggiunto - al capitolo XII della parte quarta - il seguente punto: «La logica, la fisica, la metafisica e la morale, come anche le matematiche, dovranno esser trattate tutte nei limiti consentiti dal fine che ci si propone»[13] e ciò «marque l'entrée officielle des mathématiques au sein de la Compagnie de Jésus»[14].

Un altro importante accadimento, dal punto di vista educativo, avveniva nell'ambito della compagnia di Gesù in quegli anni: la fondazione del Collegio Romano[15] (1551) e l'apertura dei corsi di studio in filosofia e teologia (1553). Uno dei meriti certamente ascrivibile a questa gloriosa istituzione «fu l'allargamento della nozione di "classico" alle scienze esatte: nei programmi di filosofia erano compresi lo studio del sistema tolemaico, gli *Elementi* di Euclide e le più recenti nozioni geografiche, che costituivano il livello più avanzato della conoscenza scientifica»[16].

Per quanto riguarda, però, tutto l'aspetto organizzativo dei vari insegnamenti nei Collegi, le *Costituzioni* erano (e sono) molto generiche limitandosi a dire:

1

2



3

Fig. 1 - Portale del Collegio di Messina

Fig. 2 - Frontespizio di una delle prime edizioni delle Costituzioni della Compagnia

Fig. 3 - Frontespizio della prima edizione della *Ratio Studiorum*

«Delle ore dei corsi, del loro ordine e metodo, delle esercitazioni così nei componimenti (che dovranno esser corretti dai professori) come nelle dispute in tutte le materie, e nella declamazione in pubblico di orazioni e di versi, si dirà in particolare in un trattato a sé approvato dal Generale, al quale la presente costituzione rinvia. Per ora, basti dire che tale trattato deve adattarsi ai luoghi, ai tempi e alle persone, anche se è bene, per quanto è possibile, giungere a un ordinamento comune»[17].

Sulla base delle prime pratiche concrete di insegnamento, la riflessione su un testo normativo completo, iniziato -

come abbiamo visto - con la parte quarta delle *Costitutiones*, si concretizzò nell'elaborazione, promulgazione e pubblicazione di quel capolavoro pedagogico della *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* (brevemente chiamata *Ratio studiorum*) (Fig. 3) che vide la luce nella sua versione definitiva, dopo un lungo e faticoso periodo di gestazione, nel 1599 sotto la guida illuminata del P. Generale Claudio Acquaviva.

Già in quella versione erano stabilite le "Regulæ Professoris Mathematicæ"[18] che prevedevano per gli studenti del corso di fisica ("Pysicæ auditoribus") un insegnamento specifico di matematica, dunque un'istruzione primaria per ogni gesuita in formazione. Il programma includeva la lettura degli elementi di Euclide ("Euclidis elementa") e qualcosa di geografia e sulla sfera ("aliquid Geographiæ vel Sphæræ"). Per integrare l'insegnamento, erano previste dispute e ripetizioni mensili alla presenza di filosofi e teologi.

Scopo del presente breve studio è quello di occuparsi degli insegnanti di matematica del Collegio Massimo[19] di Palermo e non già di quelli del Collegio Romano che, pure, hanno rappresentato una pagina luminosa nella storia della Compagnia di Gesù e che tanto impulso hanno, certamente, dato allo sviluppo delle scienze matematiche.

Eppure, riteniamo di fare una piccola eccezione per due degli insegnanti romani: P. Baldassarre Torres e P. Cristoforo Clavio; per il primo quasi un omaggio ad un suo diritto di primogenitura, per il secondo per essere stato, ed esserlo ancora, il più famo e più conosciuto universalmente. Entrambi, poi, hanno avuto un - seppur breve - momento di contatto con la Sicilia.

Nel 1553, appena due anni dopo la sua apertura, il Collegio Romano introdusse una, allora modesta, cattedra di matematica tenuta dal P. Baldassarre Torres. Personaggio interessantissimo, Torres era nato nel 1518 a Medina del Campo in Spagna dove compì studi di medicina e in qualità di medico personale accompagnò il viceré Juan de Vega e la sua famiglia in Sicilia. Durante il soggiorno nell'isola divenne buon amico del matematico messinese Francesco Maurolico con il quale, sembra, abbia studiato matematica, o - con tutta probabilità - perfezionato studi precedentemente fatti. Dopo aver fatto gli Esercizi Spirituali sotto il P. Domènech, decise di entrare nella Compagnia, rinunciando ad una brillante carriera. Ammesso a Palermo come novizio il 28 agosto 1553, fu subito chiamato a Roma e ammesso direttamente al sacerdozio grazie, verosimilmente, a studi di teologia fatti in Spagna. Nominato professore del terzo corso di filosofia, il 29 ottobre dello stesso anno, presiedette il primo atto solenne di filosofia che inaugurò la docenza di questa materia nel Collegio. Con il permesso del Papa, continuò ad esercitare la professione di medico per i suoi confratelli; fu lui ad assistere Ignazio nel momento estremo della morte.

Giunto a Roma chiese che gli venissero urgentemente inviati da Palermo i suoi libri e i suoi strumenti scientifici tra i quali c'era il dono, particolarmente gradito, di un globo da parte del suo amico Maurolico al momento del suo ingresso in Compagnia.

Lasciò Roma per motivi di salute nel gennaio 1561 e si recò a Napoli dove morì il 9 maggio di quello stesso anno.

Torres non pubblicò mai alcun suo lavoro, ma lasciò alcuni scritti abbastanza interessanti che ci hanno permesso di approfondire la sua attività e la sua personalità.

Il gesuita Ladislaus Lukacs, in uno dei volumi dei suoi Monumenta Pædagogica Societatis Iesu, pubblicò - nel 1974 - uno scritto di Torres dal titolo *Ordo Studiorum Collegii Romani, 1558*[20], documento che definisce l'organizzazione degli studi per le classi di teologia, filosofia e umanità e nel quale troviamo delle scarne indicazioni sugli studi di matematica.

Esattamente indica:

«… [34] in secundo et tertio mathematicis, quarum idcirco quotidie duæ erunt lectiones;

[37] Mezza hora legga il mathematico et mezza repetino et non si occupino più di quello studio»[21].

Seguono una serie di note che l'editore ha ritento di attribuire direttamente a Torres nelle quali sono proposte due diverse ipotesi di organizzazione dei corsi con il dettaglio delle singole materie di studio e il numero di mesi da dedicare ad ognuno di essi.

In più, Lukacs riesuma dall'archivio della Compagnia un altro scritto di Torres dal titolo "Ordo lectionis matheseos in Collegio Romano", il primo programma di matematica per un collegio della Compagna. Si tratta di un testo in spagnolo del quale diamo, qui di seguito, una nostra traduzione italiana:

«Sembra che per le matematiche si possa procedere in questo ordine: che si leggano sempre due lezioni, una per coloro che sono novizi o di un anno, e un'altra per coloro che sono già introdotti. E cominciando dall'inizio, sarebbe buono che i dialettici, tre mesi prima del primo anno, ascoltassero l'aritmetica pratica in agosto e settembre e ottobre; e all'inizio del loro insegnamento di logica ascoltassero i tre libri di Euclide, che saranno letti in non meno di quattro mesi; che ascoltino in seguito [lezioni] sulla sferra, che durino altri quattro mesi, e la geografia, che duri altri tre o quattro mesi; e così si concluderà il secondo anno. Il terzo teoria dei pianeti per un tempo di quattro mesi, e l'astrolabio per altri quattro, e la prospettiva gli altri quattro; e di questo avranno sempre due lezioni, una al mattino la prima ora, e l'altra poi dopo pranzo. In questo periodo sarebbe più profittevole se potessero disporre di una mezz'ora o anche meno per ripetere queste lezioni, e che ognuno abbia un compasso e una riga , con cui potersi esercitare a disegnare alcune figure; e se lasciassero passare quattro o cinque mesi dopo la fine del corso, potrebbero ascoltare il quarto, quinto, il sesto e l'undicesimo di Euclide, e dare una ripassata alle teorie e introdursi alle tavole; e se avessero tempo che ascoltino qualcosa sugli orologi o sull'anulare o sul quadrante, o il raggio o il calcolo ecclesiastico o una sfera solida.

Si potrebbe organizzare il corso di matematica in questo ordine: che si leggano ordinariamente due lezioni di solito, una la mattina e una al pomeriggio; una per i logici e l'altra per i filosofi. All'inizio dell'anno si potrebbero tenere ai logici queste lezioni: quattro libri di Euclide, che si leggeranno in quattro mesi più o meno; aritmetica pratica un mese e mezzo; la sfera in due mesi e mezzo, in modo che alla fine di giugno sia terminata; la geografia due mesi; e in ciò che resta dell'anno, il quinto e il sesto di Euclide.

I filosofi l'astrolabio in due mesi; le teorie dei pianeti in quattro mesi; la prospettiva in tre mesi; gli orologi e il calcolo ecclesiastico in ciò che rimane.

E sarebbe cosa conveniente se qualcuno degli allievi, i più ingegnosi e adatti per la matematica, ascoltassero qualcosa in più di questo, per essere più competenti; il terzo anno potrebbero, nei giorni di festa, ascol-

tare una lezione privata in camera sulla sfera di Teodosio, Menelao e Maurolico, così come una introduzione alle tavole o all'almanacco perpetuo, con qualche quadrante o anulare o raggio»[22].

Gli scritti più interessanti di Torres sono certamente quelli che si trovano presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (B.A.V.), Archivio Barberini, Fondo latino, ms 304. Il codice, che contiene appunti personali del gesuita (testi di lezioni di matematica, annotazioni su libri, ricette mediche, etc.):

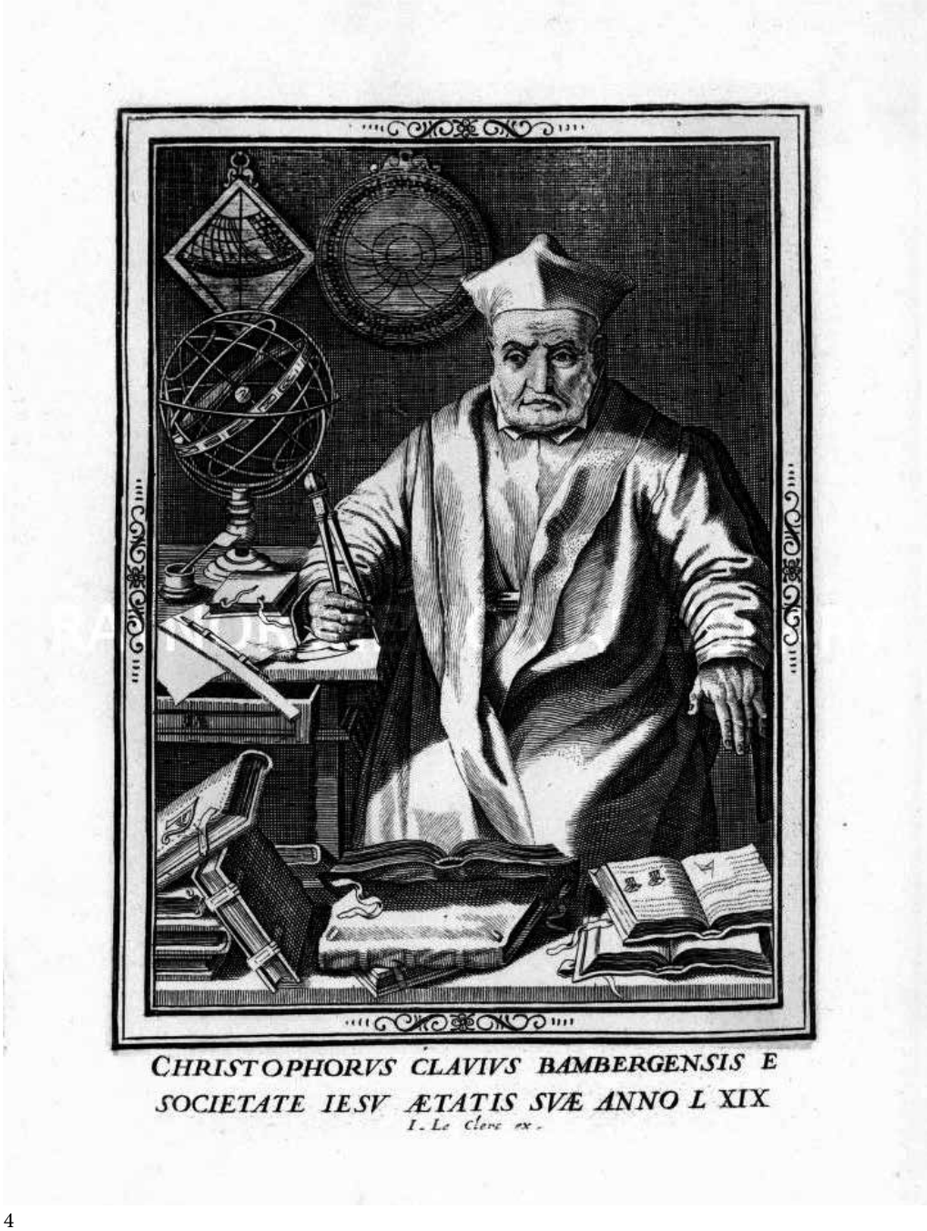
«rappresenta una testimonianza importante su metodi e contenuti iniziali dell'insegnamento matematico nel collegio. Un aspetto notevole del codice è che esso documenta come già con Torres - come dopo con Clavio - la scuola del collegio fosse un punto di incontro di due diversi modi di affrontare i testi della matematica classica e di impiantare la ricerca: quello di Maurolico e quello della scuola di Urbino (rappresentata negli anni del Torres dal fondatore F. Commandino)»[23] [24].

La partenza del Torres per Napoli (gennaio 1561) per motivi di salute, mise in Collegio in una qualche difficoltà per mancanza di validi sostituti. Fu deciso, perciò, di affidare l'insegnamento delle matematiche - non è ben chiaro se soltanto limitato ai gesuiti ma certamente in via provvisoria - al P. Adalbert Baucek[25], che del Torres era allievo ma che, a quel momento, era ancora studente di teologia. Bauceck insegnò, con tutta probabilità (mancano dati certi) fino al 1563 quando entrò in campo il professore di matematiche che del Collegio Romano è destinato a diventare il più noto e famoso, al quale è legato l'inizio della tradizione scientifica della Compagnia di Gesù: P. Cristoforo Clavio (Fig. 4).

Un breve profilo anagrafico sul personaggio[26].

Sul vero cognome di questo gesuita c'è molta incertezza. Noi lo abbiamo indiato come Clavio (e come tale continueremo a indicarlo nel corso di queste note), forma italianizzata di Clavius", che potrebbe - però - essere la latinizzazione del tedesco "Clau" o "Klau" o, anche, la traduzione latina di "Schlüssel" che, come Clavius significa "chiave".

Nacque il 25 marzo 1538 a Bamberg (Bamberga), città nel nord della Baviera, in Germania. E di ciò siamo certi, perché il suo amore per il luogo natio portò sempre Clavio a indicarlo nel titolo dei suoi libri che era solito firmare come *Clavius Bambergensis*. Nulla è noto sui suoi studi giovanili, prima di essere ammesso nella Compagnia di Gesù, personalmente dallo stesso S. Ignazio, a Roma il 12 aprile 1555. Nell'ottobre dello stesso anno, dopo aver pronunziato i tre voti semplici (povertà, castità e obbedienza) viene inviato in Portogallo dove giunge, assieme ad altri giovani gesuiti, il 12 febbraio 1556, portandosi subito a Coimbra al Colégio das Artes, collegio gesuita. Nella città portoghese, in occasione dell'eclisse solare del 21 agosto 1560, esegue le osservazioni astronomiche con i relativi calcoli. Nel maggio 1561 è richiamato al Collegio Romano per studiare, assieme al previsto quadriennio di teologia (1562-1566), anche matematica con quell'Adalbert Baucek che abbiamo citato prima. Nel novembre 1563, proprio succedendo a Baucek, assume l'insegnamento della matematica in uno dei pochi corsi attivi nelle scuole dei gesuiti. Ordinato sacerdote nel 1564, a partire dal 1565, tenne la cattedra di matematica al Collegio Romano per oltre vent'anni e, successivamente, in un'accademia privata di matematica per i giovani più brillanti e versati in questa



4

Fig. 4 - Il P. Clavius in una incisione d'epoca

scienza. Da metà aprile 1574 fino alla metà di settembre dello stesso anno soggiorna in Sicilia. Dal 4 ottobre 1595 al 1° novembre 1596, non è molto chiaro per quali motivi, soggiorna a Napoli dove, ben presto, si occupa di organizzare l'insegnamento della matematica nel locale Collegio Massimo[27]. Tornato a Roma si concentra sulla ricerca, sulla pubblicazione di sue opere e la direzione dell'Accademia che terrà fino alla data della sua morte. Nel 1611 consolida i rapporti con Galileo, giunto a Roma per illustrare le sue scoperte astronomiche[28]. Clavio muore a Roma il 6 (o l'8) febbraio 1612.

Riteniamo, ora dedicare alcune righe al breve soggiorno (e motivo) di Clavio in Sicilia non tanto per motivi campanilistici quando perché questo episodio è sempre stato ritenuto marginale dai grandi biografi del gesuita tedesco.

«Questa mattina partirno per Sicilia il P. Clavio e il P. Geronimo Gema con le galere etc.»[29], così si legge in una nota aggiunta ad una lettera che il P. Alfonso Salmeron (1515-1585) invia, il 16 aprile 1574 al P. Generale Everardo Mercuriano (1514-1580).

Il viaggio di Clavio in Sicilia non è frutto di improvvisazione, anzi viene alla fine di un lungo periodo (si cominciò a trattarne già dal 1569) di riflessioni, ripensamenti e rinvii. E tutto ruota attorno alla figura di quel grande matematico messinese che fu Francesco Maurolico. Abbiamo già avuto modo di accennare come già il P. Torres avesse mantenuto una proficua relazione con lo studioso siciliano tanto che quest'ultimo gli donò, con tutta probabilità quando Torres entrò in Compagnia, un globo[30]. Sembra che Maurolico avesse una qualche difficoltà a farsi stampare le sue opere e così, con un'operazione che oggi definiremmo di marketing, regalava copie agli amici fra i quali certamente il Torres il quale, chiamato a Roma al Collegio romano, li segnalava come possibili testi per i collegi della Compagnia. Forse i testi non furono adottati, ma certamente furono apprezzati tanto che in una prima versione della *Ratio Studiorum* il volume *Theodosii sphaericorum libri III*, che Maurolico era riuscito a far pubblicare nell'agosto del 1558, figurava tra quelli degli autori classici da seguire. L'ambiente del Collegio Romano era, perciò, predisposto favorevolmente nei confronti dello scienziato siciliano quando Clavio debuttò in campo matematico nel 1565. Tra i due si sviluppò una forte amicizia e una intensa relazione epistolare[31] tanto che «nessuno più di lui seppe valorizzare l'opera del Maurolico, nessuno contribuì quanto il Gesuita tedesco per la stampa delle sue opere»[32].

Nel 1569 l'anziano Maurolico avrebbe desiderato abbandonare gli studi ritirarsi nella sua Abbazia di S. Maria del Parto, ma ciò gli fu impedito sia dai suoi ammiratori (desiderosi di veder pubblicate tutte le sue opere) sia dai gesuiti che aspettavano da lui un testo per le loro scuole. Il buon abate non seppe rifiutare e si rimise al lavoro, rivolgendosi - al contempo - per un aiuto proprio a Clavio. Dopo una serie di lettere tra lo stesso Maurolico e Francesco Borgia, allora Padre Generale della Compagnia, fu deciso di inviare Clavio in Sicilia. La decisione venne accantonata quando fu deciso di mandare in Sicilia, anche in aiuto di Maurolico, il P. Giovanni Marquez, molto versato nelle matematiche anche lui. Ma Marquez era stato inviato come insegnante di teologia e tale dovette rimanere, malgrado il suo desiderio contrario. Restava - pertanto - irrisolto il problema dell'aiuto a Maurolico per risolvere il quale bisognò aspettare fino alla nomina a P. Generale del Mercuriano al quale giunse, ancora una volta, la richiesta - sostenuta dalla Congregazione Provinciale di Sicilia del 1573 - di inviare Clavio in Sicilia. E finalmente, nel febbraio del 1574, il P. Generale autorizzò l'invio di Clavio in Sicilia.

Ma qual era il vero scopo del viaggio di Clavio in Sicilia?

Partito, come abbiamo visto, da Napoli il 16 aprile 1574, sappiamo per certo che il 23 era già a Messina come lui stesso comunica, con una lettera andata perduta, al P. Generale. Nella risposta del P. Possevino, Segretario della Compagnia, in data 9 maggio[33], leggiamo

«…ma anco si è molto edificato [il P. Generale] della fedeltà et amore con quale ha scritto circa le cose di cotesta provincia nella qual va disponendo di dare tal ordine, che spera Sua Paternità che tutti restaranno consolati, et facilmente si ridurrà il tutto alla prima carità, se bene nel modo di procedere potesse essersi commesso qualche errore, po' [però] V.R. anderà senza fare romore dando […] a chi le parerà circa questo, esortando ciasc<un>o ad ubidire con prontezza […]»[34].

Questo contenuto ha portato ad affermare che le ragioni della visita di Clavio non fossero legate tanto a Maurolico quanto «…invece connesse a questioni di tutt'altro genere: le condizioni generali dei collegi siciliani, e di quello messinese in particolare, sotto il profilo della disciplina»[35].

Non risulta da altre fonti ufficiali, però, che vi fossero situazioni particolari nei collegi siciliani, se non forse in quello di Siracusa. Questo argomento resta, pertanto, latente anche se ritroviamo ancora qualche accenno in una lunga lettera che, Clavio, quasi a conclusione del soggiorno siciliano, scrive il 19 agosto al P. Generale.

Nella stessa, riferisce di una sua visita (nel mese di luglio) ai collegi di Catania e Siracusa (che gli offre l'occasione di un'ascensione sull'Etna) aggiungendo:

«[…] In questi doi collegij alcuni padri antichissimi, li quali veramente si puono chiamare colonne di essi, m'hanno dato informatione longissima non solamente di questi collegij, ma ancora di tutti gl'altri dove sono stati in quest'isola, dichiarando in particolare tutto il governo delli Superiori insieme con quello del P. Provintiale, cosa veramente incredibile … Onde si vede manifestamente, che le mormorationi et inquietudini di questa provincia non nasce dalli subditi, ma dalli Superiori piu presto, li quali sono troppo rigidi, et se dire si puo indiscreti, come io l'ho visto in alcune cose ... perche quasi tutti stanno di mala voglia»[36].

Nella scarsa documentazione di questo breve periodo manca, però, del tutto un qualunque motivo scientifico legato a questo viaggio. Gli stessi incontri con Maurolico, che dovevano costituire il "focus" del soggiorno, non sembrano essere stati così estesi e profondi da non poter essere sostituiti da uno scambio di lettere, come era già avvenuto tra i due.

Certamente Clavio avrà promesso allo scienziato siciliano un aiuto per la pubblicazione di alcuni scritti che gli furono affidati per farli pubblicare a Roma, dove il gesuita si accinge a fare ritorno lasciando Palermo diretto a Napoli a metà settembre.

Non ritemiamo di doverci dilungare, in questo contesto, sulle opere e le attività scientifiche del "secondo Euclide", informazioni per le quali rimandiamo a pubblicazioni più specifiche. Certamente l'attività scientifica di Clavio va ben al

di là del risultato per il quale è universalmente conosciuto, anche al di là del ristretto cerchio dei matematici: la riforma del calendario!

Nel 1579 papa Gregorio XIII (1502-1585) lo nominò primo matematico nella commissione pontificia[37] istituita per la riforma del calendario giuliano. Fu lui a eseguire i complessi calcoli sulla base dei quali si arrivò alla soppressione di 10 giorni in quell'anno e non solo.

A lui toccò, poi, il compito sia di contrastare gli attacchi di teologi e scienziati protestanti sia di spiegare le ragioni della riforma. Svolse egregiamente il suo lavoro sul quale pubblicò i seguenti due scritti: *Novi calendarii Romani Apologia adversus Michaelem Maestlinum*[38] *Göppingensem, in Tubingensi Academia Mathematicum* (Roma 1588) (Fig. 5) e *Romani calendarii A Gregorio XIII. P.M. Restituti Explicatio S.D.N. Clementis VIII. P.M. Iussu Edita S.D.N. Clementis VIII. P.M. Iussu Edita* (Roma 1603) (Fig. 6), che fecero di lui il vero autore della riforma.

Il merito principale di Clavio fu, però, il grande impegno che profuse per fare inserire un corso stabile di matematica negli studi superiori dei collegi della Compagnia. Condusse una vera e propria battaglia fino all'approvazione definitiva della *Ratio studiorum* contro oppositori parecchio agguerriti. Non tutti i professori gesuiti, specialmente filosofi e teologi, erano convinti del valore scientifico ed educativo delle matematiche e, perciò, si opponevano ad insegnarle nei loro collegi.

La "quaestio" risale al 1547 quando Alessandro Piccolomini[39] pubblica un commentario sulle questioni meccaniche di Aristotele[40] nel quale inserisce un *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum* centrato sulla questione della dimostrazione e contenente uno studio comparato tra logica e matematiche nel quale arrivava a concludere, seguendo Aristotele, che le matematiche erano - da punto di vista epistemologico - inferiori alla logica.

Il testo diede inizio ad un dibattito tra tutti gli studiosi e, in particolare, in seno alla Compagnia di Gesù e a questo testo facevano riferimento gli oppositori del gesuita tedesco.

Diversi furono gli studiosi che nel corso di decenni contestarono le conclusioni di Piccolomini, fra questi spicca certamente Clavio con i suoi ben cinque documenti - tutti importanti - in materia.

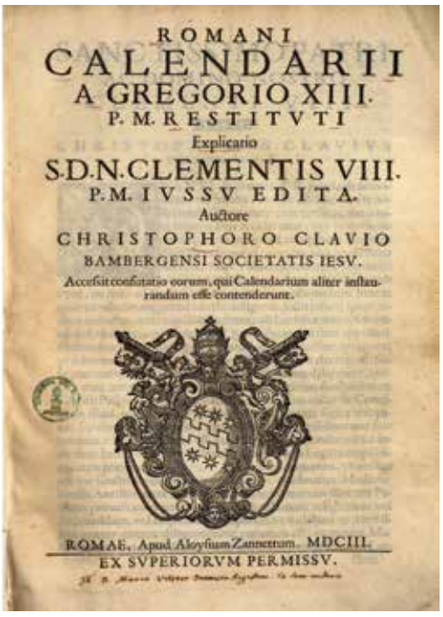
Il primo è, senza dubbio, rappresentato dai *Prolegomena* premessi al commento agli elementi di Euclide[41], i quali non costituiscono soltanto una introduzione all'opera ma danno a Clavio l'occasione per una riflessione più ampia sulle matematiche, il loro *status* e le loro funzioni.

Seguono, poi, «*Ordo servandus in addiscendis disciplis mathematicis*» (1581); «*Modus quo disciplinæ mathematicæ*

Figg. 5-6 - Frontespizio del volume di P. Clavio

NOVI
CALENDARII
ROMANI
APOLOGIA.
Aduerſus Michaelem Maſtlinum Geppingenſem,
in Tubingenſi Academia Mathematicum,
TRIBVS LIBRIS EXPLICATA.
AVCTORE
CHRISTOPHORO CLAVIO
BAMBERGENSI E SOCIETATE IESV.
IHS
ROMAE,
Apud Sanctiorem, & Soc. M. D. LXXXVIII.
PERMISSV SVPERIORVM.

5


ROMANI
CALENDARII
A GREGORIO XIII.
P. M. RESTITVTI
Explicatio
S.D.N. CLEMENTIS VIII.
P.M. IVSSV EDITA.
Auctore
CHRISTOPHORO CLAVIO
BAMBERGENSI SOCIETATIS IESV.
Accesſit confutatio eorum, qui Calendarium aliter inſtauran-
dum eſſe contenderunt.
ROMAE, Apud Aloyſium Zannettum MDCIII.
EX SVPERIORVM PERMISSV.

6

in scholis Societatis possent promoveri» (1584); «*De re mathematica instructio*» (1593) e - per concludere - «*Oratio de modo promovendi in Societate studia linguarum politioresque litteras ac mathematicas*» (1594)[42].

I più consistenti e importanti sono i primi due sui quali spendiamo qualche parola.

Nell'«*Ordo*», che può effettivamente considerarsi un programma per gli studi matematici nell'ambito della Compagnia, Clavio distingue tre livelli di perfezionamento. Il primo livello è destinato alla formazione di specialisti ed è costruito su ventidue proposizioni che prevedono l'insegnamento dei libri di Euclide, dell'aritmetica pratica, della cosmografia, del quadrato geometrico e del quadrante astronomico, dell'algebra, del trattato dei seni e dell'uso delle sue tavole, degli elementi cosmografici di Teodosio secondo la versione di Maurolico, del triangolo sferico, della struttura dell'astrolabio, degli orologi solari, della geografia, della misura delle aree, della prospettiva, di alcuni fenomeni e problemi astronomici, dei movimenti dei pianeti, dell'uso delle tavole di Alfonso il Saggio o di altri, della musica speculativa di Jacques Lefèvre d'Étaples, delle opere di Archimede e delle questioni meccaniche di Erone Alessandrino, Pappo di Alessandria e Aristotele. Nel documento, oltre a questa interessante lista, Clavio ci mostra anche il livello della sua cultura scientifica aggiungendo i propri commenti sugli autori di riferimento per le diverse materie di studio.

Il secondo livello, basato su 19 proposizioni, era destinato a coloro che non avevano bisogno di raggiungere un livello specialistico. E, infine, il terzo livello, basato su quindici proposizioni e destinato a tutti gli studenti, aveva la durata di due anni ("brevissimus" la chiamò Clavio).

Il «*Modus*» Clavio lo dedica a convincere i suoi confratelli della necessità dell'insegnamento delle matematiche

nei collegi della Compagnia partendo da una constatazione allarmistica sullo stato della materia che lui stesso insegnava.

Interessante il primo comma del documento che, in parte riportiamo:

«Primum, deligendus erit magister eruditione atque auctoritate non vulgari. Alterutra enim si absit, discipuli, ut experientia docet, non videntur ad disciplinas mathematicas allici posse»[43].

Aggiunge, inoltre, che è necessario che la Compagnia abbia sempre professori adatti all'insegnamento di questa materia e che gli studenti comprendano come le matematiche sono utili e necessarie per ben comprendere il resto della filosofia. Inoltre, afferma che la Compagnia avrebbe avuto tutto l'interesse a impegnarsi nel promuovere le matematiche. Ne ricaverebbe un gran beneficio per la sua immagine nella società in quanto Clavio prende atto dell'incapacità del suo ordine ad essere presente nel dibattito scientifico con lo stesso prestigio con cui è presente in altri campi della conoscenza come, ad esempio, nelle materie umanistiche.

Ovviamente le argomentazioni di Clavio furono tanto convincenti che il corso di matematica fu inserito nell'ordinamento degli studi superiori nella prima edizione della *Ratio studiorum* (1586). Nella versione definitiva della *Ratio* (1599), il riferimento agli studi delle matematiche è molto ridotto e ripete ciò che era stato proposto nella precedente versione (1591); non è citata né l'accademia matematica ("*academia rerum mathematicorum*") né il nome di Clavio. Evidentemente in molte Province ci si continuava ad interrogare sull'utilità di questi studi aggravati dalla difficoltà di disporre di insegnanti adeguati. Con tutta probabilità Clavio da dovuto fare "buon viso a cattivo gioco" e accontentarsi di molto meno di ciò che avrebbe desiderato.

Durante gli anni in cui fu insegnate al Collegio Romano, Clavio autorizzato dal *Decretum de formandis magistris mathematicis*, aveva creato una sorta di accademia superiore di studi matematici a Roma con l'obiettivo chiaramente dichiarato di conservare e sviluppare gli studi matematici nella Compagnia. L'accademia opera fino alla morte di Clavio (1612) ma sparisce dai cataloghi a partire dal 1615.

Alcuni punti desideriamo evidenziare prima di concludere questo brevissima premessa.

Furono proprio gli allievi di Clavio che passando dall'accademia ai collegi determinarono quella diffusione spaziale del "modello romano".

Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che Clavio con l'«*Ordo*» e il «*Modus*» abbia cercato di attribuire alle matematiche un valore che andava al di là di ciò che lo stesso fondatore dell'ordine intendeva - forse - attribuire a questi studi che dovevano, soltanto, preparare allo studio della teologia.

Noi, personalmente, riteniamo che mai Clavio né tampoco i suoi allievi abbiano mai perso di vista le finalità apostoliche fissate dalla Compagnia se un suo allievo, Christoph Scheiner, commentando sul crescente interesse sociale nelle matematiche ai suoi tempi, ebbe a scrivere al suo confratello Paul Godin: «… il est évident que [les mathématiques] sont l'hameçon avec lequel atraper les magnats et le noble et les attirer a service de Dieu»[44].

E non era proprio questo lo spirito con il quale operarono quel gruppo di gesuiti che furono attivi in terra di missione? Sempre fedeli al loro motto A.M.D.G.! A partire da quel precursore che fu Matteo Ricci, seguito da Giulio Aleni che di Clavio furono allievi diretti fino a tantissimi altri che conobbero il grande gesuita tedesco soltanto attraverso la lettura delle sue opere. Tutti, però, ereditarono da Clavio l'amore e la passione per lo studio scientifico; non solo per le matematiche, ma per le scienze in genere. Questo amore e questa passione si sono mantenute intatte lungo tutta la storia dell'ordine: dalla morte di Clavio nel 1612 ad oggi se è vero, come è vero, che in uno studio recente[45] il suo autore ha potuto elencare ben 366 scienziati gesuiti raggruppati in otto categorie: matematici, fisici, geofisici-geologi e meteorologi, chimici, biologi, naturalisti-geografi e cartografi, esploratori e astronomi, con quest'ultima categoria la più numerosa (ben 111gesuiti)[46]. Siamo certi che, malgrado l'estrema accuratezza dell'autore, la lista sia approssimata per difetto.

In questo contesto anche nel periferico Collegio Massimo di Palermo furono avviati corsi di matematica i cui insegnanti costituiscono l'oggetto principale di questo studio. Ci piace segnalare che il primo, almeno di quelli censiti dal P. Fischer, sia stato quel Christoph Grienberger che di Clavio era stato allievo e assistente al Collegio romano dal 1591 al 1599.

§§§

Qualche anno addietro, il P. Karl Adolf Franz Fischer S.J. pubblicò uno studio molto interessante frutto di un lavoro intenso e capillare nei cataloghi della Compagnia di Gesù. Lo studio aveva come titolo: *Jesuiten-Mathematiker in der Französischen und Italienischen Assistenza Bis 1762 Bzw. 1773*[47]. Come si evince facilmente dal titolo, lo studio aveva come obiettivo la costituzione di liste di insegnanti gesuiti di matematica nelle Assistenza francese e in quella italiana.

Per quanto riguarda l'Assistenza d'Italia, vengono prese - ovviamente - in considerazione le Provincie: *Romana*, *Mediolanensis*, *Neapolitana*, *Sicula*, *Veneta* e *Sardiniæ*. Per quanto ci riguarda più da vicino, per la Provincia Sicula, lo studio riguarda i collegi: Melitense, Messanense, Panormitanum, Panormitanum Nobilium. Volendo concentrare il nostro studio su questi ultimi due collegi, abbiamo estratto la seguente tabella[48]:

PALERMO: Collegium Panormitanum

Anni	*Mathematici*	*Anni*	*Mathematici*
1609/10	Grienberger Christoph	1651/52-1655/56	Settimo Filippo
1610/11-1614/15	Bonizi Bernardino	1656/57-1657/58	Raimondo Francesco
1615/16-1626/'27	Blandino Tommaso	1658/59-1662/63	Masò Giacomo
1627/28-1628/29	Segni Giacomo	1663/64	Santacolomba Franc.
1629/30	Girgenti Pietro Angelo	1664/65-1671/72	Raimondo Francesco
1630/31	Spucces Josephus	1673-1674	deest
1631/32-1635/46	La Chiana Girolamo	1674/75-1678/79	Santacolomba Franc.
1646/47-1647/48	Bonafede Simone	1679/80	Scafili Vito
1648/49-1650/51	Schott Kaspar	1680/81-1682/83	Raimondo Francesco
1683/84-1700/01	Oddi Giov. Batt.	1719/20-1746/47	Spitaleri Melchiorre
1702/03-1706/07	Musarra Giov. Franc.	1747/48-1750/51	Di Lorenzo Melchiorre
1707/08	De Vio Ignazio	1752/53-1764/65	Arena Filippo
1708/09-1713/14	Musarra Giov. Franc.	1765/66-1767…	Berthéol Joseph
1714/15-1718/19	Aquilera Angelo		

Rielaborata, per maggior chiarezza, come segue:

Insegnanti di Matematica

Palermo: Collegio Massimo

1609/10	Grienberger Christoph (1) (Fig. 7)
1610/11-1614/15	Bonizi Bernardino (2)
1615/16-1626/27	Blandino Tommaso (3)
1627/28-1628/29	Segni Giacomo (4)
1629/30	Girgenti Pietro Angelo (5)
1630/31	Spucces Giuseppe (6)
1631/32-1645/46	La Chiana Girolamo (7)
1646/47-1647/48	Bonafede Salvatore (8)
1648/49-1650/51	Schott Kaspar (9)
1651/52-1655/56S	ettimo Filippo (10) (Fig. 8)
1656/57-1657/58	Raimondo Francesco (11)
1658/59-1662/63	Masò Giacomo (12) (Fig. 9)
1663/64	Santacolomba Francesco (13)
1664/65-1671/72	Raimondo Francesco (11)
1673/74	n.d.
1674/75-1678/79	Santacolomba Francesco (13)
1679/80	Scafili Vito (14)
1680/81-1682/83	Raimondo Francesco (11)
1683/84-1700/01	Oddi Giovan Battista (15)
1702/03-1706/07	Musarra Giovanni Francesco (16)
1707/08	De Vio Ignazio (17)
1708/09-1713/14	Musarra Giovanni Francesco (16)
1714/15-1718/19	Aguilera Angelo (18)
1719/20-1746/47	Spitalieri Melchiorre (19)
1747/48-1750/51	Di Lorenzo Melchiorre (20)
1752/53-1764/65	Arena Filippo (21)
1765/66- 1767 …	Berthéol Giuseppe (22)

CATALOGVS
veteres affixarum Longitudines,
ac Latitudines conferens
cum nouis,
IMAGINVM CÆLESTIVM
Prospectiua duplex.
ALTERA RARA
Ex Polis mundi, in duobus Hemisphæriis Aequinoctialibus,
per Tabulas Ascensionum Rectarum &
Declinationum.
ALTERA NOVA
Ex mundi Centro, in diversis planis Globum Cælestem
tangentibus, per tabulas Particulares.
VTRAQVE
Cælo & accuratioribus Tychonis obseruationibus
quam simillima.
CHRISTOPHORI GRIENBERGERI
Oeni Halensis, è Societate IESV, Calculo ac Delineatione,
elaborata.
ROMÆ, Apud Bartholomæum Zannettum. MDCXII.
SVPERIORVM PERMISSV.

7

P. GASPARIS SCHOTTI
REGISCURIANI E SOCIETATE
JESU,
Olim in Panormitano Siciliæ, nunc in Herbipolitano
Franconiæ Gymnasio ejusdem Societatis
Jesu Matheseos Professoris,
TECHNICA
CURIOSA,
SIVE
MIRABILIA
ARTIS,
LIBRIS XII. COMPREHENSA;
AD EMINENTISSIMUM S.R.I. PRINCIPEM
JOANNEM PHILIPPUM
ELECTOR. MOGUNT.
Cum figuris æri incisis, & Privilegio.
JOHANNIS ANDREÆ ENDTERI, & WOLF-
GANGI
JOBUS HERTZ
Anno M. DC. LXIV.
Prostant Norimbergæ apud dictos Endteros.

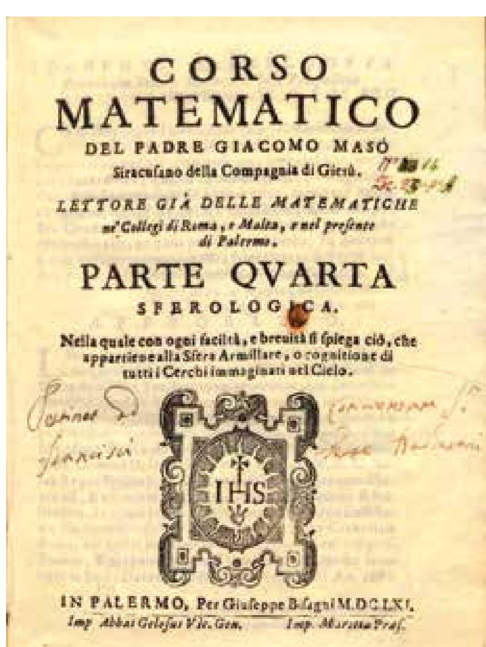
8

Fig. 7 - Frontespizio di una delle opere di P. Grienberger

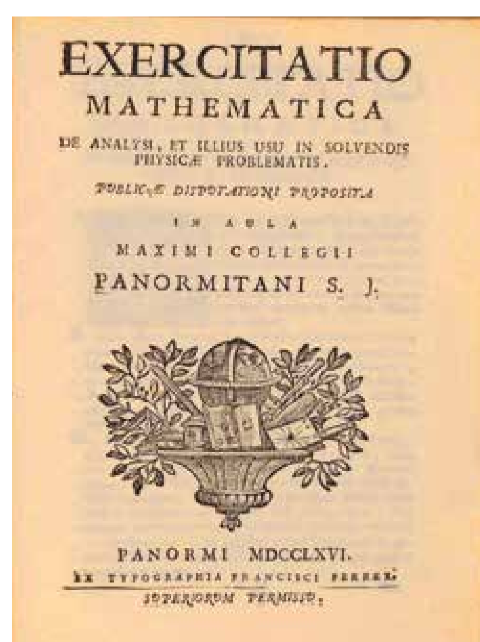
Fig. 8 - Frontespizio di una delle opere di P. Schott
(notare l'indicazione che era insegnante a Palermo)

Fig. 9 - Frontespizio dell'opera più nota di P. Masò
(notare l'indicazione che era insegnante a Palermo)

Fig.10 - Frontespizio di un volume di esercitazioni matematiche usato nel Collegio di Palermo


CORSO
MATEMATICO
DEL PADRE GIACOMO MASÒ
Siracusano della Compagnia di Giesù,
LETTORE GIÀ DELLE MATEMATICHE
ne' Collegi di Roma, e Malta, e nel presente
di Palermo.
PARTE QVARTA
SFEROLOGICA.
Nella quale con ogni facilità, e breuità si spiega ciò, che
appartiene alla Sfera Armillare, o cognitione di
tutti i Cerchi immaginati nel Cielo.
IN PALERMO, Per Giuseppe Bisagni M.DC.LXI.
Imp. Abbas Gelosus V.G. Gen. Imp. Marotta Praf.

9


EXERCITATIO
MATHEMATICA
DE ANALYSI, ET ILLIUS USU IN SOLVENDIS
PHYSICÆ PROBLEMATIS.
PUBLICÆ DISPUTATIONI PROPOSITA
IN AULA
MAXIMI COLLEGII
PANORMITANI S. J.
PANORMI MDCCLXVI.
EX TYPOGRAPHIA FRANCISCI FERRER.
SUPERIORUM PERMISSU.

10

Il prospetto copre il periodo che va dall'anno accademico 1609/1610 al 1766/1767. Ricordiamo che l'editto reale del 3 novembre 1767 determinò la soppressione e l'espulsione della Compagnia di Gesù dal Regno delle Due Sicilie. Al momento della soppressione, la Provincia Sicula consisteva di: 370 Padri, 186 Scolastici e 258 Fratelli Coadiutori (per un totale di 814 elementi). Tutti gestivano: 29 collegi ai quali facevano capo 138 scuole e 205 congregazioni religiose[49].

Complessivamente, in un periodo lungo quasi 158 anni si sono succeduti nella cattedra di matematica del Collegio di Palermo ben 22 soggetti, con un periodo di insegnamento medio di poco più di 7 anni. Alcuni hanno insegnato per un anno o poco più; d'altro canto, emerge la figura del P. Girolamo La Chiana che, invece, ha diretto la cattedra dal 1631/32 al 1645/1646. Tra i nomi stranieri di rilievo spiccano: P. Christoph Grienberger e P. Kaspar Schott. Il P. Francesco Raimondo ha insegnato in tre periodi diversi; i PP. Francesco Santacolomba e Giovanni F. Musarra, invece, in due periodi diversi. Da tener presente, inoltre, che i PP. Giacomo Masò, Angelo Aguilera, Melchiorre Spitalieri e Filippo Arena insegnarono anche al Collegio di Malta.

In attesa di un più ampio progetto di studio (al momento poco probabile) che miri a individuare tutti gli insegnanti del Collegio di Palermo, partiamo dal "certosino" lavoro del P. Fischer per tentare un primo approccio biografico agli insegnanti di matematica. Di ognuno dei 22 professori diamo - nell'allegato - un profilo, più o meno breve, secondo i dati in nostro possesso[50].

§§§

Qualche anno addietro, il prof. Steven J. Harris pubblicò alcuni dati veramente interessanti che riteniamo opportuno qui riprendere brevemente[51].

L'eminente studioso ha ricostruito, con "certosina" pazienza, basandosi sulla gran messe di informazioni presenti nella famosa bibliografia del Sommervogel, il numero dei titoli riguardanti le scienze.

Come abbastanza noto, il gesuita P. Carlos Sommervogel raccolse in dodici tomi i riferimenti d tutte le pubblicazioni (trattati, manuali, articoli di riviste) scritte da gesuiti dal 1540 al 1800[52]. Lo studioso americano conta ben 4770 titoli che riguardano le scienze, suddivisi in base al loro soggetto nelle seguenti categorie: 1) matematica pura, 2) matematica applicata, 3) astronomia, 4) filosofia della natura (compresi i commentari su opere di Aristotele su questo argomento), 5) storia naturale, 6) medicina, 7) agricoltura e commercio.

In dettaglio, Harris scompone quel numero citato prima precisamente così: 1) matematica pura (592 titoli), 2) matematica applicata (575 titoli), 3) astronomia (954 titoli), 4) filosofia della natura (2009 titoli, di cui 1195 commentari di Aristotele), 5) storia naturale (489 titoli), 6) medicina (87 titoli, 7) agricoltura e commercio (64 titoli).

Per quanto riguarda le varie discipline, Harris li raggruppa così: 1) matematica pura (algebra, funzioni, serie; geometria analitica; aritmetica; calcolo integrale e analisi; geometria; logaritmi; diversi, teorie dei numeri, probabilità, ecc.); 2) matematica applicata (meccanica razionale - trattamento del movimento e macchine; ottica; acustica; idraulica, genio civile e militare; geografia matematica; strumenti scientifici, gabinetti di fisica); 3) astronomia (calendari, almanacchi, effemeridi; orologi; astronomia sferica; astronomia lunare e solare; comete; astronomia stellare; astronomia planetaria); 4) filosofia della natura (commentari al *De Anima*; commentari al *De Cælo*; commentari al *De Generatione et Corruptione*; commentari all'*Organon*; commentari al *De Metaphisica* e al *De Physica*; commentari vari; filosofia della natura; filosofia dell'esperienza; questioni soprannaturali e occulte); 5) storia naturale (cosmografia; geografia fisica, "sotterranea" e politica; idrografia; meteorologia; zoologia e botanica; gabinetto di curiosità, raccolte); 6) medicina (salute e malattia; anatomia, fisiologia, chirurgia; medicina sperimentale); 7) agricoltura e commercio (foreste e orticultura; apicultura; monete, pesi e misura).

Le discipline comprese nei raggruppamenti da 1 a 3 rappresentano il campo delle matematiche applicate, secondo la definizione corrente nel XVII secolo. Le pubblicazioni in queste tre categorie (2121) superano di poco quelle relative alla filosofia della natura (2009), la più numerosa, e rappresentano circa il 44% del totale delle pubblicazioni scientifiche recensite da Harris. La maggior parte di coloro che hanno pubblicato qualcosa nelle predette categorie hanno ricoperto almeno una volta nella loro carriera professionale una cattedra di matematica.

Di converso, non tutti i gesuiti che hanno ricoperto una cattedra di matematica hanno scritto (o pubblicato) qualcosa sulla materia di insegnamento.

Ciò comporta una oggettiva difficoltà nel tentare di valutare (e comparare) la qualità dell'insegnamento delle matematiche nei vari collegi.

Per quanto riguarda la situazione al Collegio Massimo di Palermo, sulla base dei profili biografici tracciati, soltanto otto (Blandino, Bonici, Grienberger, Masò, Musarra, Schott, Spedalieri e, in un certo senso, Arena) su ventidue possono considerarsi veri e propri "matematici", gli altri - con tutta probabilità - furono dei semplici "insegnanti di matematica" in conseguenza di situazioni indipendenti da una loro specifica vocazione nella disciplina.

E con ciò non intendiamo, ovviamente e in mancanza di elementi certi, esprimere alcun giudizio riduttivo sulla qualità del loro insegnamento, ivi comprese le ben note "Esercitazioni" (Fig. 10).

NOTE

* Si ringrazia il prof. Noël Golvers per aver cortesemente rivisto le bozze di questo articolo.

[1] In questo contesto ci limitiamo a dare delle "pennellate" su processi, procedimenti e strutture che hanno richiesto anni (se non secoli) per concretizzarsi.

[2] Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, 1951, vol. II, 2 pp. 325-326.

[3] Cfr. Monumenta Ignatiana (MI), ser. III, I, p. 47.

[4] Questo argomento è trattato compiutamente in P. Leturia, "Perché la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante", in *Gregorianum*, XXI (1940), pp. 350-382. La citazione è a pagina 352 e il corsivo è nel testo originale.

[5] Rimandiamo a M. Scaduto S.J. "Le origini dell'Università di Messina (a proposito del quarto centenario), in *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, vol. XVII 1948, pp. 102-159.

[6] Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia […], op. cit.*, pp. 336-337.

[7] Montaigu fu il primo collegio parigino a stabilire un sistema di classi, o livelli di istruzione. Ai tempi di Ignazio, sotto Noël Beda (1470-1537) come Rettore, contava circa 500 studenti e trenta professori. Cfr. "The University of Paris in the time of Ignatius of Loyola",

in *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso Internacional de Historia. Universidad de Deusto (9-13 septiembre 1991) a cura di J. Plazaola, Bilbao 1992.

[8] Ricardo G. Villoslada, S.J. *Storia del Collegio Romano*. Analecta Gregoriana, vol. LXVI, 1954, p. 11.

[9] Cfr. Gian Paolo Brizzi, "La Scuola in Collegio. I Gesuiti e l'insegnamento negli antichi Stati italiani (1540-1650)", in *Dall'Università degli studenti all'Università degli Studi*, Accademia Peloritana dei Pericolanti, Messina 1991, pp. 108 e 110.

[10] Le Costituzioni, assieme alla Formula dell'Istituto, sono i documenti legislativi fondanti della Compagnia di Gesù. Furono scritte personalmente da Ignazio che, per comporle usava il seguente metodo: «ogni giorno celebrava la messa, presentava a Dio il punto da trattare e vi faceva sopra orazione. E sempre faceva orazione e celebrava la messa con lacrime» (Autobiografia, [101]). Le *Costituzioni* sono state aggiornate soltanto nel caso di variazione del diritto canonico che sottostava a una delle norme. L'argomento è stato affrontato in moltissime pubblicazioni (libri e articoli); per un approfondimento cfr. (per tutti): M. Ruiz Jurado S.J., "Constituciones", in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, Roma-Madrid, 2001, pp. 928-935. Rammentiano, inoltre, che la serie 3a dei "Monumenta Ignatiana" dei famosi Monumenta Historica S.I. (MHSI) è dedicata a *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu*.

[11] Da un punto di vista cronologico, soltanto sei anni separano l'apertura del primo collegio gesuita destinato soltanto ai membri della Compagnia (Goa 1542), da quello destinato anche agli esterni (Messina 1548).

[12] Cfr. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Roma 1997, pp. 156-157.

[13] Cfr. *Ibidem*, p. 157.

[14] Cfr. Antonella Romano, *La Contre-Réforme Mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématiques Jésuites à la Renaissance*, Rome 1999, pp. 44-45.

[15] Cfr. (per tutti) Ricardo G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954.

[16] Cfr. Margherita Redaelli, *Il mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, Pisa 2007, p. 23.

[17] Cfr. Costituzioni della Compagnia di Gesù, op. cit., pp. 157-158.

[18] Cfr. *Monumenta Pædagogica Societatis Iesu* (MHSI 129), Romæ 1986, p. 402.

[19] Su questa istituzione gesuitica palermitana cfr. Giuseppe Scuderi, *Dalla* Domus studiorum *alla Biblioteca centrale della Regione siciliana. Il Collegio Massimo della Compagnia d Gesù a Palermo*, Palermo 2012. Ricordiamo che il Collegio di Palermo cambiò la denominazione di "Primario" (assunta nel 1660) con quella di "Massimo" nel 1732.

[20] Cfr. *Monumenta Pædagogica Societatis Iesu*, II (1557-1572) (MHSI 107), Romæ 1974, pp. 9-15.

[21] Cfr. *Ibidem*, p. 15.

[22] Cfr. *Ibidem*, pp. 434-435.

[23] Cfr. Ugo Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia 1540-1632*, Roma 1992, p. 572 n. 2.

[24] Federico Commandino (1509-1575) è stato un matematico ed umanista italiano, uno dei maggiori traduttori delle opere dei grandi matematici dell'antichità.

[25] Bauceck (o Bauzeck) nacque nel 1538 a Polna (Boemia) ed entrò in Compagnia il 31 dicembre 1566 (con tutta probabilità il primo gesuita di origine boema). Dopo aver completato i suoi studi al Collegio Romano e avervi insegnato matematica per, forse, un paio di anni, nel settembre 1563 parte per Vienna dove morì il 3 maggio 1571.

[26] Per una cronologia estesa e dettagliata su Clavio, cfr. *Corrispondenza. Christoph Clavius*, edizione critica a cura di Ugo Baldini e Pier Daniele Napolitani, Pisa 1992, vol. I, pp. 33-58.

[27] Dal 1595 al 1597 fu Provinciale a Napoli il P. Roberto Bellarmino, antico discepolo di Clavio al Collegio Romano e suo buon amico. Questa circostanza potrebbe aver influito sulla scelta di questo soggiorno nella città partenopea.

[28] Subito dopo la pubblicazione del *Sidereus nuncius* (1610), Galilei si reca proprio al Collegio romano, ritenendo - correttamente - che la competenza scientifica della istituzione gesuitica e il grande prestigio personale di Clavio potevano costituire il *mileu* naturale e più qualificato per condividere i suoi risultati.

[29] Cfr. *Epistolæ P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu* (MHSI), tomus secundus 1565-1585, Matriti 1907, p. 369.

[30] Per il rapporto tra Maurolico e i gesuiti, cfr. Mario Scaduto S.I., "Il matematico Francesco Maurolico e i Gesuiti", in *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI), vol. XVIII (1949), pp. 127-141. Da segnalare anche: Rosario Moscheo, *I Gesuiti e le matematiche nel secolo XVI. Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Messina 1998. Per quanto riguarda il soggiorno di Clavio a Messina, cfr. - in particolare - il cap. VI ("*La definitiva affermazione: Clavio a Messina*") e l'Appendice VI ("*Il soggiorno di Cristoforo Clavio in Sicilia: aprile-settembre 1574*").

[31] Nessuna lettera ci è pervenuta, purtroppo, dell'uno e dell'altro. L'esistenza della stessa è attesta dal nipote del Maurolico (cfr. *Vita dell'Abbate del Parto D. Francesco Maurolico, scritta dal Baron della Foresta [Francesco Maurolico] ad istanza dell'Abbate di Roccamatore D. Silvestro Marulì fratelli, di lui nepoti*, Messina 613, p. 17) e dallo stesso Clavio nella sua opera *Gnomonices libri VIII*, Romæ 1581.

[32] Cfr. Scaduto, "Il matematico Francesco Maurolico e i Gesuiti", *op. cit*., p. 133.

[33] In questa lettera si fa cenno alla precedente di Clavio non pervenuta.

[34] La lettera è riportata in tutti i testi, da noi citati precedentemente, che trattano del soggiorno di Clavio in Sicilia.

[35] Cfr. Moscheo, *I Gesuiti e le matematiche, op. cit*., p. 216.

[36] Cfr. *Corrispondenza. Christoph Clavius, op. cit.,* lettera n. 6, parte I, p. 18.

[37] La Commissione, oltre a Clavio, era costituita dal matematico e astronomo siciliano (di Noto) Giuseppe Scala (1556-1585) e al matematico perugino Ignazio Danti (1536-1586). Ai lavori partecipò anche il medico calabrese Luigi Lilio (1510-1576), che aveva proposto la modifica.

[38] Michael Mästlin (o Maestlin) (1560-1631) è stato un astronomo e matematico tedesco, noto per essere stato il mentore di Keplero.

[39] Alessandro Piccolomini (1598-1578), dell'illustre famiglia, fu un letterato, astronomo e arcivescovo cattolico.

[40] Cfr. *Alexandri Piccolominei In mechanicas qvæstiones Aristotelis, paraphrasis paulo quidem plenior […] Eivsdem commentarivm de certitvdine mathematicarum disciplinarum, in quo de resolutione, diffinitione, & demonstratione; necnon de materia & fine logicæ facultatis, quamplura concinentur ad rem ipsam, tum mathematicam tum logicam, maxime pertinentia …*, Romæ 1547.

[41] Cfr. *Euclidis Elementorum libri XV. Accessit XVI. De Solidorum Regularium comparatione. Omnes perspicuis demionstrationibus, accuratisque scholiis illustrate auctore Christophoro Clavio Bambergensi*, Romæ 1574. Fu questa pubblicazione che gli valse il soprannome di "secondo Euclide".

[42] I quattro documenti sono, ora, disponibili per lo studio in *Monumenta Pædagogica Societatis Iesu,*VII (MHSI 141), pp. 110-122.

[43] Cfr. *MonPæd*, VII, p. 115. «Occorrerà in primo luogo designare un maestro dotato di una cultura e di una autorità fuori dal comune. Se dovesse mancargli una di queste due qualità, non sembra, come dimostra l'esperienza, che gli allievi posano essere attratti dalle discipline matematiche». (*Trad. propria*).

[44] Cit. in Steven J. Harris, Les chaires de mathématiques, in Luce Giard, *Les jesuites, op. cit.,* p. 254. «É evidente che la matematica è la rete con cui catturare nobili e magnati e condurli al servizio di Dio». (*Trad. propria*)

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

[46] Ricordiamo che ben 35 crateri lunari portano il nome di altrettanti gesuiti; di questi ben nove sono italiani.

[47] Cfr. A.H.S.I. a. LII, Fasc. 103, Ian. - Iun. 1983, pp. 52-92.

[48] Cfr. pp. 83-84 dell'articolo citato sopra.

[49] Per questi numeri, cfr. *Annali Siculi della Compagnia di Gesù compilati dal P. Alessio Narbone d. C. d. G. dall'anno 1805 al 1959 pub-*

blicati e continuati sino a giorni nostri dal P. Gaetano Filiti d. m. C., vol. primo, deca prima, Palermo 1906, pp. 251-252.

[50] Le schede biografiche riportate sono tutte tratte da: *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII*, a cura di F. Armetta, Caltanissetta-Roma 2018, voll. 12, con qualche aggiunta e/o aggiornamento ove necessario. L'autore delle stesse è il dott. Antonino Lo Nardo, tranne quelle relative: al P. Filippo Scafili, per la quale si ringrazia il prof. F. Armetta e al P. Filippo Arena, per la quale si ringrazia il dott. S. Leone.

[51] Cfr. S.J. Harris, *Les chaires de mathématiques*, in « Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir », sous la direction de Luce Giard, PUF Paris 1995, pp. 239-261.

[52] Cfr. C. Sommervogel S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I – t. IX, Bruxelles-Paris 1890-1900 ; t. X, Paris 1909 ; t. XI, Paris 1932, t. XII, Louvain 1960.

SIGLE BIBLIOGRAFICHE

AGUILERA I E. Aguilera, *Provinciæ Siculæ Societatis Jesu ortus, et res gestæ ab anno 1546 ad annum 1611*, Panormi 1740, vol. I.

AGUILERA II E. Aguilera, *Provinciæ Siculæ Societatis Jesu ortus, et res gestæ ab anno 1612 ad annum 1672*, Panormi 1740, vol. II.

CORRENTI S. Correnti, *La Sicilia del Settecento. Il tramonto dell'isola felice*, Catania 1985, voll. 2.

DAS *Dizionario degli artisti siciliani*, a cura di L. Sarullo, vol. I. *Architettura*, vol. II. *Pittura*, vol. III. *Scultura*, vol. IV/1-2. *Arti decorative in Sicilia. Dizionario biografico*, a cura di M.C. Di Natale, Palermo 1993-2014.

DBI *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1960-2017, vol. 90 [ultima voce: Savioni Mario].

DI FERRO G.M. Di Ferro, *Biografia degli uomini illustri trapanesi dall'epoca normanna sino al corrente secolo*, Trapani 1830-1850, voll. 4 [rist. anast.: Sala Bolognese 1973].

DOLLO C. Dollo, *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli 1984.

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

MONGITORE A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula sive de scriptoribus siculis qui tum vetera, tum recenti ora sæcula illustrarunt*, Panormi 1708-1714, voll. 2, *Appendix* A e B [rist. anast.: Bologna 1979].

NARBONE A. Narbone, *Bibliografia sicola sistematica o apparato metodico alla storia letteraria della Sicilia*, Palermo 1850-1855, voll. 4.

O'NEILL - DOMÍNGUEZ *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, Roma-Madrid 2001, voll. IV.

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

SCORSONE A. Scorsone, *Scienziati siciliani dell'evo moderno. Alcuni profili bio-bibliografici*, Palermo-Roma 1987.

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

TRICOLI M.C. Ruggieri Tricoli, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*, Milano 2001.

1) GRIENBERGER CHRISTOPH

Nacque a Hall nel Tirolo il 2 luglio 1561 ed entrò nella Compagnia di Gesù a Brno nella Provincia d'Austria il 6 agosto 1580 avendo già fatto tre anni di teologia. Negli anni 1583-1584 seguì i corsi di retorica e di filosofia nel Collegio di Praga; nel 1589-1591 studiò teologia ed insegnò matematica nel Collegio di Vienna che lasciò per andare a Roma dove insegnò matematica nel Collegio Romano dal 1595 al 1598, dal 1602 al 1695, dal 1612 al 1616, dal 1624 al 1625 e, infine, dal 1628 al 1633. Grienberger morì a Roma l'11 marzo 1636 e fino al momento della sua morte svolse il delicato incarico di censore tecnico di tutte le opere matematiche scritte da autori gesuiti.

Grienberger fu uno dei più grandi studiosi di matematica del suo tempo, disciplina che insegnò - come abbiamo visto - per più di ventotto anni per la maggior parte a Roma, dove, nell'ambito del Collegio Romano, sostituì il suo maestro e confratello P. Christophorus Clavius. In uno dei suoi rari periodi di assenza da Roma lo troviamo in Sicilia dove, dal 1607 al 1610, insegnò sia al Collegio di Messina sia a quello di Palermo come testimoniano alcune lettere conservate presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana di Roma. A lui si deve il risollevarsi delle sorti delle matematiche in Sicilia e, specialmente, a Messina dopo che, con l'apertura nel 1596 dello *Studium publicum Messanæ* e l'estromissione dei gesuiti dalla nuova struttura, lo studio di questa disciplina era stato demandato al Collegio. I risultati dell'insegnamento di Grienberger sono evidenti nella eccellenza dei suoi allievi, tra i quali ricordiamo B. Bonici. «Lettere inviate dalla Sicilia, come quelle comprese nell'epistolario di Christoph Grienberger […] non di rado si intrattengono sugli studi di matematica nei collegi dell'isola e danno informazioni tali che fanno apparire queste strutture in qualche misura aggiornate rispetto ai livelli propri di collegi posti in aree più fortunate e centrali sotto il profilo culturale» (R. Moscheo, *I gesuiti e le matematiche nel secolo XVI. Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, 1998, pp. 271-272).

Scritti di Grienberger: *Catalogus veteres affixarum Longitudines, ac Latitudines conferens cum novis. Imaginum Coelestium Prospectiva duplex. Alter rara Ex Polis mundi, in duobus Hemisphæris Æquinoctialibus, per Tabulas Ascensionum Rectarum & Declinationum. Altera nova ex mundi Centro, in diversis planis Globum Cælestem tangentibus, per tabulas Particulares. Utraque Cælo & accuratioribus Tychonis observationibus quam simillima. Christophori Grienbergeri OEni Halensis, e Societate Iesu, Calculo ac Delineatione, elaborata*, Romæ 1612, l'opera ebbe, con titoli leggermente differenti, altre edizioni; *Speculum ustorium veræ ac primigeniæ suæ formæ restitutum*, Romæ 1613; *Euclidis sex primi Elementorum Geometricorum libri, cum parte undecimi, ex majoribus Clavii commentarijs in commodiorum formam contracti rerumq. Mathematicarum Christophori Grienbergeri Oenshallensis e Societate Jesu Opusculum primum*, Romæ 1629, l'opera ebbe, con titoli leggermente differenti, altre edizioni; *Elementa trigonometrica, id est sinus tangentes secantes in Partibus Sinus totius 100000. Christophorus Grienbergeri e Societate Iesu. Rerum Mathematicarum Opusculum Secundum*, Romæ 1630; *De alio instrumento Telescopio Heliotropico, à P. Christophoro Grienberger recens fabricato* e *Demonstratio Prima P. Christophori Grienbergeri, Canonica, ex Analogia figuræ quintæ*, in C. Scheiner, *Rosa Ursina sive sol ex Admirando Facularum & Macularum suarum Phoenomeno varius*, Bracciani 1630, pp. 347-348, 366-400; *Lucerna Grunbergeriana*, in G. Schott, *Mechanica Hydraulico-pneumatica*, Herbipoli 1657, pp. 290-291. Diverse lettere del gesuita a G. Galilei sono in *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze 1968, vol. XI, lettera 466, pp. 31-35, lettera 545, pp. 130-131, lettera 654, pp. 272-274, lettera 841, p. 477, lettera 843, pp. 479-480; una sola lettera di Galileo al gesuita: lettera 576, pp. 178-203. Famosa la lettera 654 del 5 febbraio 1612 che Grienberger interruppe bruscamente affermando di non essere più in grado di continuare a scrivere avendo appena appreso della morte del suo amato maestro Clavius. Fu così che G. Galilei apprese in "tempo reale" della morte del famoso matematico gesuita. Lasciò, poi, i seguenti mss.: *Elementa conica*; *Nova horarum omnis generis delineandarum inventio*; *Astrolabiorum omnis generis de-*

scribendorum Tractatus, citati da G. Schott, *Mechanica Hydraulico-pneumatica*. Inoltre, presso il "Fondo Curia" della Pontificia Università Gregoriana si trovano una dozzina di manoscritti anonimi su materie matematiche che si tende ad attribuire a Grienberger, che - paragonato ad Archimede - aveva un carattere schivo e modesto rifiutandosi, dove possibile, di firmare le sue opere e gli strumenti tecnici di sua creazione. Fu anche l'autore dei disegni per la costruzione del Collège d'Aurillac, conservati presso la Bibliothèque Nationale de France, Département Estampes et Photographies, Recueil E. Martellange, FOL-HD-4 (9).

Scritti su Grienberger: F. Alegambe, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Anversa 1643, p. 75; N. Southwell, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Romæ 1676, p. 141; E.C. Philipps, *The correspondence of Father Christopher Clavius S.I. preserved in the Archives of the Pont. Gregorian University*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. VIII (1939) pp. 215; R.G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954, pp. 195-197; P.P. Bockstaele, *Four Letters from Gregorius a S. Vincentio to Christopher Grienberger*, in «Janus», 56 (1969) pp. 191-202; U. Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia: 1540-1632*, Roma 1982, *passim*; R. Moscheo, *I gesuiti e le matematiche nel secolo XVI. Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Messina 1998, pp. 271, 272, 273, 276; A. Romano, *La Contre-Réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique Jésuite à la Renaissance*, Rome 1999, *passim*; M.J. Gorman, *Mathematics and Modesty in The Society of Jesus: the problem of Christoph Grienberger* e M. Feingold, *The grounds for conflict: Grienberger, Grassi, Galileo, and the posterity*, in *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives*, a cura di M. Feingold, Dordrecht 2003, pp. 1-120, 121-157.

SOMMERVOGEL III, coll. 1810-1811, IX, col. 440, XII, col. 1098; O'NEILL - DOMINGUEZ II, pp. 1814-1815.

2) BONICI (o BONIZI) BERNARDINO

Nacque a Malta da nobile e ricca famiglia il 28 agosto 1583. Ancora adolescente chiese di essere ammesso al noviziato della Compagnia di Gesù a Messina, il che avvenne soltanto il 24 agosto 1603. Dopo un normale corso di studi, insegnò dialettica e matematica presso il Collegio di Palermo del quale, nel 1633, diventò rettore. Il Fischer lo considera docente anche nell'anno 1614/1615; in quell'anno - invece - Bonici insegnò a Messina. Era Preposito della Casa Professa di Palermo quando vi furono i moti insurrezionali del 1647-1648.
Morì a Palermo il 15 maggio 1660. Bonici, oltre che religioso dotato di una forte spiritualità, fu un ottimo matematico, e uno dei migliori allievi di C. Grienberger in Sicilia.
Nonostante il giudizio positivo del suo maestro sulle sue capacità e la lunga carriera di docente, non si ha notizia di suoi scritti, neppure inediti. Di lui ci restano alcune lettere al maestro, conservate presso la Pontificia Università Gregoriana, collocazione: APUG 530 e APUG 534. Particolarmente rilevante quella datata 24 giugno 1611 nella quale informa il confratello di disporre «già di un valido telescopio, certamente uno dei primissimi a sud di Roma» (U. Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia: 1540-1632*, 1982, p. 213).

Scritti su Bonici: E.C. Philipps, *The correspondence of Father Christopher Clavius S.I. preserved in the Archives of the Pont. Gregorian University*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. VIII (1939) p. 217; U. Baldini, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia: 1540-1632*, Roma 1982, *passim*; *Additamenta galilaeana. II. Galileo nelle lettere dell'Elettore di Colonia* e *di Riccardo* de *Burgo* a *Christoph Grienberger,* in "Nuncius. Annali di storia della scienza", II, 1987, l, pp. 30-31; Idem, *La conoscenza dell'astronomia copernicana nell'Italia meridionale anteriormente al Sidereus nuncius,* in AA. VV., *Il meridione* e *le scienze,* Palermo 1988, pp. 139, 162-163; R. Moscheo, *I gesuiti e le matematiche nel secolo XVI. Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Messina 1998, p. 272; Id., *Le «matematiche» nell'antico Studio messinese: l'insegnamento di Francesco Maurolico*, in «Annali di storia delle Università italiane», 2 (1998) [rivista elettronica].

AGUILERA II, pp. 775-778

3) BLANDINO TOMMASO

Nacque a Mineo (Catania) nel 1583 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù a Palermo il 26 gennaio 1602. Per due anni insegnò lettere nel Collegio di Messina, ma la sua formazione letteraria e filosofica si svolse nel Collegio di Palermo, dove nel 1609-1610 ebbe come professore di matematica il celebre suo confratello C. Grienberger, mandato in Sicilia nel 1607 e rimasto fino a settembre 1610 quando passò al Collegio Romano.
In quell'anno Blandino iniziò i suoi studi teologici ma, prima ancora di finire il secondo anno, nel giugno 1612 fu chiamato a Roma dal generale C. Acquaviva, che aveva intenzione di creare un'Accademia di architetti, per completare gli studi teologici e perfezionarsi in architettura. A Roma, nel 1614, fu ordinato sacerdote e destinato alla Cina, ma l'insistenza del provinciale fece cambiare idea ai superiori che lo rimandarono in Sicilia. Insegnò matematica al Collegio di Palermo abbinando anche l'incarico di architetto della Provincia Sicula, nel quale succede a N. Masucci che, nel 1616, lasciò l'Ordine.
Non sappiamo se fosse ancora a Roma quando vi giunse, il 7 dicembre 1615, G. Galilei del quale, certamente, tramite Grienberger, ne fu amico, ne conobbe bene le idee tanto da esporle nel corso delle sue lezioni. Ciò gli procurò qualche incomprensione con i superiori che venne meno non senza difficoltà quando si accertò che Blandino si limitava ad esporre, senza esprimere alcun giudizio, le varie argomentazioni di Galilei. Al ritorno da un faticosissimo viaggio a Genova, dove si era recato per l'acquisto di marmi e di ferro per le fabbriche da lui dirette, morì prematuramente nel Collegio di Palermo il 18 ottobre 1629.
Blandino, come architetto della Provincia Sicula, ha dovuto affrontare situazioni nelle quali non sempre è stato all'altezza dei compiti affidatigli, perché improvvisava ricevendo, anche, qualche critica, da Masucci perché aveva fama di cambiare troppo spesso le opere iniziate. Dal DAS I, apprendiamo che si dedicò, dal 1622 in poi, alla costruzione del grandioso Collegio di Sciacca, iniziato qualche anno prima grazie alla benefattrice Doña A. Perollo. A Palermo, oltre che continuare i lavori della chiesa del Gesù, progettò la "grande aggiunzione" al Collegio Massimo approvata nel 1625. A Catania progettò la chiesa del Collegio; ad Enna e a Termini Imerese il Collegio e la chiesa. Intervenne parzialmente nel Noviziato di Palermo, nella Casa Professa di Messina, nei Collegi di Trapani, di Monreale e di Palma. Non è improbabile che abbia anche messo mano al Collegio della sua città natale. Alcuni dei suoi disegni sono conservati presso la *Bibliothèque Nationale de Paris.*

Scritti su Blandino: P. Pirri, *Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica*, Roma 1955, *passim*; J. Vallery-Radot, *Le recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé a la Bibliothèque Nationale de Paris*, Roma 1960, *passim*; P. Pirri, *Giuseppe Valeriano S.I. Architetto e pittore (1542-1596)*, Roma 1970, pp. 173, 205, 209; G. Macaluso, *La Chiesa del Gesù a Casaprofessa*, in «ai nostri amici», n. 7 (1973) p. 169; F. Salvo, *Il quarto Centenario della Casa Professa di Palermo*, in «ai nostri amici», n. 2 (1983) p. 29; Id., *Formazione e fervore missionario nei collegi dei Gesuiti in Sicilia*, in «ai nostri

amici», n. 5-6 (1984) pp. 44-45; M.A. Riccobono, *Il refettorio del Collegio Massino dei Gesuiti a Palermo*, in *Le arti in Sicilia nel Settecento. Studi in memoria di Maria Accascina*, Palermo 1985, pp. 253, 258; G. Patti, *Segni nel tempo. Archivio Storico Fotografico della Compagnia di Gesù in Sicilia*, Messina 1992, *passim*; G. e V. Scuderi, *Dalla Domus Studiorum alla Biblioteca Centrale della Regione Siciliana. Il Collegio Massimo della Compagnia di Gesù a Palermo*, Palermo 1995, *passim*; A.I. Lima, *Architettura e urbanistica della Compagnia di Gesù in Sicilia. Fonti e documenti inediti secoli XVI-XVIII*, Palermo 2011, *passim*; S.P.A. Catalioto, *I Gesuiti a Messina. Storia urbanistica, architettonica e monumentale dal 1548 al 2010*, Messina 2011, p. 50.

DAS I, *ad vocem*; TRICOLI, *passim*.

6) SPUCCES GIUSEPPE

Nacque a Palermo il 5 marzo 1599 da una nobile ed antica famiglia di origine spagnola, ed entrò nella Compagnia di Gesù il 24 febbraio 1615. Dopo un normale corso di studi, insegnò umanità e matematica, e per sette anni sia filosofia sia teologia sempre a Palermo. Passò poi, a Madrid dove insegnò teologia morale e Filippo IV lo scelse come suo predicatore. Morì nella capitale spagnola il 4 gennaio 1668.

Spucces fu un religioso dotto ed erudito; *præstantissimo ingenio instructus, emensis studiorum spatiis, in omnium scientiarum genere ornatissimus apparuit* (MONGITORE I, p. 405). Grande predicatore, fu autore di numerosi ed importanti sermoni recitati nella chiesa di Casa Professa ma anche nella cappella di S. Pietro a Palazzo Reale alla presenza del viceré P. Fajardo, marchese de Los Vélez. Per la sua preparazione teologica e per la sua capacità dialettica fu inviato dal Senato palermitano a Roma nel 1642 per difendere davanti a Urbano VIII l'antichità del culto e la nobile discendenza di S. Rosalia così come indicato nel Martirologio Romano sotto la data del 4 settembre. Alcuni, mettendo in dubbio queste indicazioni, avevano chiesto al pontefice di cancellarle. Il ragionamento di Spucces fu talmente convincente da indurre il papa a non cambiare nulla di quanto era praticato. Il suo argomentare resta ancora manoscritto alla Biblioteca comunale di Palermo.

Altre sue opere furono di natura più celebrativa e memorialistica ma sempre capaci di suscitare interessanti dibattiti. Come, ad es., il *Memoriale della Città di Palermo […]*, nel quale Spucces sostenne i diritti di Palermo ad essere sede del regno e prima città dell'Isola. A quest'opera rispose il messinese P. Reina per dimostrare con puntigliose argomentazioni, al contrario, la supremazia della città di Messina. Non mancò una controreplica palermitana da parte di F. Strada. Nel 1649, sulla scorta della falsa notizia della morte di Filippo IV, alcuni eminenti siciliani (A. Lo Giudice, G. Pesci e S. Rao) concepirono il distacco della Sicilia dalla monarchia e l'incoronazione di G. Branciforti, conte di Mazzarino come re dell'Isola. Nella congiura furono coinvolte le maggiori famiglie del regno rappresentate dai loro cadetti per non pregiudicare le sorti del loro lignaggio in caso di insuccesso. Una parte dei congiurati, però, sosteneva la candidatura di L. Moncada a re dell'Isola e ciò urtò talmente il conte di Mazzarino da indurlo a denunciare il complotto al viceré José Juan de Austria, la cui reazione fu durissima. Per non colpire direttamente l'aristocrazia siciliana fu permesso ai loro cadetti di abbandonare l'Isola; si accordò il perdono soltanto a Branciforte, grazie alla sua delazione, a condizione che si presentasse a Palermo; furono pubblicamente giustiziati alcuni dei congiurati fra cui il conte di Racalmuto. S. Rao fu risparmiato perché aveva fatto una denuncia - contemporaneamente a quella del conte di Mazzarino - della cospirazione a Spucces. Per non lasciare il gesuita esposto ad eventuali vendette, Filippo IV ordinò a Spucces di recarsi a Madrid e così questi, il 21 febbraio 1650, lasciò Palermo per la corte spagnola dove, grazie alla arte oratoria, conquistò fama e onore diventando anche consultore presso la suprema Inquisizione ed introdusse il culto di S. Rosalia in quella regione. Di Spucces, della congiura e della morte del conte di Racalmuto parla anche L. Sciascia nella sua opera *Le parrocchie di Regalpetra* (Milano 1991, p. 24). Sull'intera vicenda della congiura esiste un'interessante relazione pubblicata da G. Di Marzo nei *Diari della Città di Palermo dal secolo XVI al XIX pubblicati sui manoscritti della Biblioteca Comunale*, Palermo 1869, volume IV, pp. 279-291 (*Breve relazione del come si scoprì la congiura macchinata da alcuni per sollevare Palermo ed il regno, e del successo della cattura e del supplizio, chèbbe luogo contro alcuni di essi*).

Scritti di Spucces: *Discorso del modo di comporer la Tragedia*, in H. Scammacca, *Tragedie*, Palermo 1633, t. II; *Oratione funerale detta nella Real cappella di San Pietro di Palermo per l'esequie dell'Eccell. Sig. Marchese di Tariffa*, Palermo 1633; *Mercurio Panormeo, ò vero l'Almirante in Palermo ricevuto quand'egli ne' 16 di Giugno del 1641, prese primieramente il governo del Regno di Sicilia*, Palermo 1641; *Predica del SS. Rosario di Maria Vergine*, Palermo 1644; *Relation più distinta della Conversione alla Fede del già Mamèt Celebi, hoggi Don Filippo Primogenito d'Amar dai Re di Tunisi. Aggiuntovi il Battesimo nella Chiesa del Giesù di Palermo, 6 di Maggio, 1646*, Palermo 1646, opera di cui esiste una versione in tedesco anche del 1646; *Resunta de la Vida, Invencion, y Milagros de S. Rosalia Virgen Palermitana*, Madrid 1652; *Panegirico del molto rev. P. Gioseppe Spucces, della Compagnia di Gesù, detto nella real Cappella di San Pietro del Palazzo regio in Palermo nel MDCXL, nella Novena alla reale celebrata annualmente per ereditaria pietà di sua Casa dall'eccell. Sig. D. Gio. Alfonso Enriquez de Cabrera, Almirante di Castiglia, Viceré e Cap. Gen. per la Catolica Maestà di Filippo quarto nostro Signore, in onore ed esaltazione dell'Immacolata Concezione della gran madre di Dio Maria. Dal Dottor Don Cristoforo Brignone, Paroco e Beneficiale di S. Maria di Monserrato, tradotto dall'originale italiano nello spagnuolo, e nell'una e l'altra favella fedelmente publicato*, Palermo 1654, esiste, come detto, anche una traduzione in spagnolo dal titolo *Un panégyrique de l'Immaculée Conception, en espagnol, en 1640*; *Vita de' SS. Martiri Palermitani, S. Mamiliano Arcivescovo di Palermo, Santa Ninfa Vergine, S. Proculo, S. Eustotio, e S. Golbodeo. Cavate dall'atti antichi di detti Santi, e nella lingua Italiana tradotti, ed abbelliti dal Reverendiss. Padre Gioseppe Spucces, della Comp. di Giesù Palermitano, Cathedratico di prima del Collegio Imperiale di Madrid, e Predicatore di S.M. Catolica*, Palermo 1658; *Vita di S. Oliva Vergine Martire Cittadina Palermitana, Cavata da i manoscritti antichi della S. Chiesa Cathedrale di Palermo. E tradotta nella Lingua Italiana dal Reverendissimo Padre Gioseppe Spucces della Compagnia di Giesù Palermitano, Cathedratico di Prima del Collegio Imperiale di Madrid, e Predicatore di S.M. Catolica*, Palermo 1659; *Memoriale della Città di Palermo, e Deputatione del Regno alla Maestà Cattolica del Re Filippo IV, intorno alla Residenza della Corte di Sicilia*, s.l., s.d.; *Crisol de Verdades para los Razones, que la Deputacion del fidelissimo Reyno de Sicilia, y la Ciudad de Palermo presenta à su Magestad contra la confirmacion del contratto de Residencia che pretende la de Mecina*, s.l. e s.d.; *Vita di S. Rosalia Vrgine Panormitana*, Panormi 1666. Lasciò, poi, i seguenti mss.: *Vita di Sta Ninfa Panormitana Vergine e Martire* e *Tractatus de Sacramentis*, conservati un tempo nella Biblioteca del Collegio Massimo di Palermo; *Pro conceptione Immaculata Deiparæ Virginis Tractatus*; *Historia della Compagnia di Giesù in Sicilia*; *Discursus rev. patris Josephi Spucces e Societatæ Jesu, illustrissimis Senatus Panormitani in causa S. Rosaliæ Virginis procuratoris pro antiquitate cultus S. Rosaliæ asserenda in defensionem clausolæ appositæ in Martyrologia romano*; *Prediche del rev.mo p. Gioseffo Spucces, Palermitano della Compagnia di Gesù*, gli ultimi due manoscritti sono presso la Biblioteca comunale

di Palermo, rispettivamente ai segni 2 Qq E 88 n. 3, 2 Qq A 1.

Scritti su Spucces: F. Alegambe, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Anversa 1643, p. 287; N. Southwell, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Romæ 1676, p. 527; G. Mazzuchelli, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, Milano 1852, t. II, pp. 190, 280, 307, 427; *Diari della Città di Palermo dal secolo XVI al XIX*, a cura di G. Di Marzo, Palermo 1869, vol. III, *passim*; C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris 1885, p. 64; L. Boglino, *I manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo*, Palermo 1892, vol. III, p. 451, 1900, vol. IV, p. 77. Alcune lettere indirizzate a Spucces si trovano in *Lettere dettate dal Card. Sforza Pallavicino*, Roma 1668, pp. 49- 51, 326-327; *Lettere di Gian Paolo Oliva della Compagnia di Gesù*, Roma 1681, t. I, pp. 354-355, 360-361, 387-388, 436-437.

MONGITORE I, pp. 404-405; AGUILERA II, pp. 913-914; NARBONE I, pp. 101, 384, 388, 395, 400, 401, III, pp. 399, 413, IV, pp. 36, 82; MIRA II, pp. 383-384; SOMMERVOGEL VII, coll. 1461-1464.

7) LA CHIANA GIROLAMO

Nacque a Palermo nel 1590 ed entrò nella Compagnia di Gesù il 30 settembre 1608. Nulla sappiamo sui suoi studi che, con tutta probabilità, seguirono il normale percorso: noviziato, umanità, filosofia e teologia. Fine teologo, passò la sua vita insegnando anche matematica. Per un certo periodo fu altresì censore dell'arcivescovo di Palermo G. Doria per l'esame dei libri da mandare alla stampa. Morì a Palermo il 6 luglio 1664. L'opera di La Chiana, *Opusculum quo probat substantiam Corporis Christi […]*, apparsa anonimo e s.l e s.d., nasce in contrapposizione teologica ad un volume pubblicato a Padova nel 1640 dal sac. palermitano G. Ballo (o Balli): *Resolutio de modo evidenter possibili transubstantiationis Panis, et Vini in Sacrosanctum Domini Iesu Corpus, et Sanguinem, quam ex suis lucubrationibus, nondum editis, compendio proponit Sacerdos Ioseph Ballo*. Questo volume, ancor prima della sua pubblicazione ed in base ad alcune indiscrezioni, aveva già suscitato qualche perplessità tra i gesuiti di Sicilia. Malgrado gli fosse stato sconsigliata la pubblicazione dal card. R. Bellarmino, Ballo - essendo riuscito ad ottenere l'*imprimatur* da Padova – diede alle stampe il volume. In esso, si sforzava di liberare il mistero dell'eucaristia dai concetti della filosofia scolastica, per presentarlo sotto una luce nella quale si potevano riconoscere gli studiosi e i filosofi moderni, compreso Galileo, che Ballo non cita ma che si poteva intravedere dietro quei filosofi moderni che «pensano come gli antichi che tutte le forme sostanziali e tutte le cose, a parte la materia, siano accidenti» (*ib*., p. 71). La filosofia scolastica in merito all'eucaristia si basava sulla teoria dell'ileformismo di Aristotele, cioè sull'unione inscindibile di forma sostanziale e di materia prima, per cui ogni cosa riceveva la sua propria determinazione grazie al principio formale concreto contenuto in ciascuna sostanza. Secondo questa dottrina, il pane e il vino consacrati conservavano gli accidenti, cioè le apparenze, della materia precedente alla preghiera di consacrazione eucaristica, mentre nel loro intimo la forma sostanziale o principio costitutivo era cambiato perché diventato Corpo e Sangue di Cristo. Ballo affermava, invece, «che le "specie eucaristiche", già inerenti al pane e al vino, ineriscono poi al corpo e al sangue di Cristo, dipendendone come un effetto dalla causa» (DBI [1963] p. 603). Queste idee andavano contro la teoria degli *accidenti sine subiecto* che la teologia cattolica aveva fatto propria dopo i concili di Costanza e di Trento. Il mistero eucaristico non consisteva, secondo Ballo, nella complessa alchimia concettuale della dialettica tra la quantità e le qualità, bensì nella infinita libertà dell'opera creativa di Dio, che può trasferire dal pane al Corpo stesso di Cristo tutti gli effetti sensibili, e non solo la sostanza.
L'opera di La Chiana era volta a bloccare l'intrusione del neoplatonismo di G.F. Pico, a cui Ballo si ispirava nella teologia eucaristica, e a ripristinare i decreti tridentini. Nella controversia si schierò a favore di Ballo il sac. siciliano G.B. Chiavetta con l'opera *Trutina in qua Josephi Balli sententia eo libro contenta, cuius titulus est: ænigma dissolutum de modo existendi Christi Domini sub speciebus panis et vini, ad æquissimum examen expeditur* (1643), che, però, sarà messa all'Indice (1655).

Scritti di La Chiana: *Opusculum quo probat substantiam Corporis Christi quæ sub speciebus Panis continetur, non posse appellari Imaginem Corporis Christi*, s.l., s.d. (probabilmente: Palermo 1643); lasciò due mss. inediti: *De Generatione*, t. 1 e *Physica*, conservati presso la Biblioteca del Collegio Massimo della Compagnia di Gesù di Palermo.

Scritti su La Chiana: G. Origlia, *Dizionario storico continente quanto vi ha di più notabile nella storia sacra, profana, antica e moderna d'Italia*, Napoli 1756, t. I, pp. 153-154; P. Redondi, *Galileo eretico*, Torino 1983, pp. 350-354; C. Dollo, *Filosofia e medicina in Sicilia*, Soveria Mannelli 2005, pp. 248-250.

MONGITORE I, p. 275; AGUILERA II, pp. 828-829; NARBONE III, p. 306; MIRA I, p. 219; SOMMERVOGEL II, col. 1120.

9) SCHOTT KASPAR

Nacque il 5 febbraio 1608 a Königshofen (Baviera). A parte ciò, nulla sappiamo sulla sua famiglia né sulla sua infanzia. Il 30 ottobre 1627 entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù a Treviri, qui, dove rimase fino al 1628, condusse studi di retorica. Nel 1629 si trasferì al Collegio di Würzburg dove iniziò gli studi di filosofia per proseguire, l'anno successivo, con gli studi di fisica e di matematica sotto la guida di un suo grande confratello A. Kircher. Nell'ottobre 1631, i gesuiti furono costretti a fuggire da Würzburg a causa dell'invasione dell'esercito svedese.
Schott, dopo un breve peregrinare, raggiunse il Collegio gesuita di Tournai dove venne accolto in attesa di completare i suoi studi. Nel 1634 fu inviato in Sicilia, a Caltagirone, nel cui Collegio apprese, fermandosi per due anni, la teologia; completò gli studi nel Collegio Massimo di Palermo dove si fermò dal 1636 al 1638. Alla fine di quell'anno, cominciò il suo terzo anno di probazione a Trapani, dove nei successivi due anni fu ministro di culto della chiesa e confessore. Il 24 novembre 1641 si recò a Mineo, dove pronunciò i voti solenni e divenne sacerdote. Nel Collegio di Mineo, insegnò, fino al 1643, filosofia, fisica, casi di coscienza, grammatica e retorica. Nella primavera 1644, Schott arrivò al Collegio di Scicli, dove rimase per tre anni svolgendo diversi insegnamenti. Si trasferì, nel 1648, al Collegio di Palermo dove insegnò matematica fino alla fine del 1651. Agli inizi del 1652 fu trasferito a Roma, dove rincontrò il suo professore Kircher, del quale diventò assistente per due anni al Collegio Romano. Nel 1655 tornò al Collegio di Würzburg dove insegnò matematica, etica, casi di coscienza e filosofia morale fino al momento della sua morte prematuramente avvenuta, in quel Collegio, il 22 maggio 1666.
Schott fu uno dei più grandi eruditi del suo tempo che per circa vent'anni studiò ed insegnò in Sicilia. Oltre a curare l'edizione di alcuni volumi del suo maestro Kircher, scrisse molte opere che trattarono fenomeni curiosi o relativi alla magia ed effettuò una serie di esperimenti scientifici. Sempre attento a ciò che accadeva nel suo campo, pubblicò nel *Mechanica hydraulico-pneumatica […]* (1657), una relazione sugli esperimenti sul vuoto, condotti a Magdeburgo da Otto von Guericke, aggiungendovi l'appendice *Experimentum novum Magdeburgicum, quo vacuum aliqui stabilire, alij evertere conantur.*
Raccogliendo, grazie alla corrispondenza

che intratteneva, testimonianze ed opinioni dei maggiori studiosi del tempo, contribuì a diffondere la conoscenza dei più avanzati sviluppi della pneumatica. R. Boyle, dopo aver letto la descrizione degli esperimenti di von Guericke nel volume di Schott, progettò la sua prima pompa ad aria.

Dopo aver pubblicato, tra il 1657 e 1659, i quattro volumi della *Magia Universalis […]*, nei quali presentò una trattazione enciclopedica della magia ottica, acustica, matematica e fisica, dedicò due volumi a Kircher. Nel primo, *Pantometrum Kircherianum […]* (1660), espose accuratamente uno strumento matematico multiuso inventato dal maestro che descrisse nella sua *Ars Magnetica* (parte II, cap. 3); nel secondo, *Athanasii Kircheri Iter extaticum Coeleste […]* (1660), ampliò e commentò un libro dal titolo omonimo nel quale Kircher raccontava di un immaginario viaggio alla volta di pianeti sotto la guida dell'angelo Cosmiele.

Dei suoi *Cursus Mathematicum […]* (1661) e *Physica Curiosa […]* (1662) è particolarmente interessante il secondo (di ben 1583 pagine), nel quale Schott diede conto di un gran numero di aberrazioni naturali, di mostri e di curiosità supportati da un gran numero di fonti scritte e orali.

Dopo aver trattato delle meraviglie della natura, Schott si occupò, nella *Technica Curiosa […]* (1664), delle meraviglie delle arti. Si tratta di un ponderoso volume (1044 pagine), di dodici libri, del quale meritano particolare attenzione gli studi sulla pneumatica, sulla camera oscura, su un progetto di nave sommergibile e su quello di una *Lorica aquatica* (l. VI, cap. IX, § II, pp. 393-396) o corazza o campana da palombaro ampiamente e dettagliatamente descritta con la quale il palombaro *poterit ac ratione per fundum ambulare, videndo, legendo, scribendo, litteras infra aqua ferendo, aliaq; similia præstando* (*ib*., p. 396). Il gesuita non specifica, però, come questa campana sarebbe potuta tornare in superficie una volta immersa. Particolarmente innovativa, poi, la descrizione del sistema per la respirazione: *Si ex operculo loricæ prædictæ egrederetur tubus coriaceus, qui ad aquæ superficiem usque pertingens terminaretur intra utrem superius apertum,* & *aquæ incumbentem; posset inclusus homo semper novum aerem haurire* (*ib.*). Una curiosità: Schott è riconoscibile in quel P. Wanderdrossel, coinquilino del protagonista del romanzo di U. Eco, *L'isola del giorno prima*, a bordo della misteriosa nave Daphne.

«Le opere di Schott ci introducono, per così dire, nel laboratorio della politica filosofico-scientifica dell'Ordine intorno alla metà del secolo XVII, una politica guidata dall'obiettivo di stabilire un'egemonia intellettuale vasta e durevole e attuata attraverso l'abbandono della contrapposizione frontale alle novità e ai nuovi stili di pensiero a favore di un atteggiamento di cauta apertura e di accreditamento e assimilazione selettivi dei nuovi metodi e contenuti nell'alveo del sapere tradizionale.

Questa abile e spregiudicata scelta strategica, assieme al rispetto e alla considerazione acquisiti per l'universalità delle conoscenze e per la sterminata erudizione […], consentì all'Ordine di mantenere i collegamenti e di sostenere il confronto con i grandi ricercatori e pensatori della Rivoluzione Scientifica, sottraendo la Chiesa al rischio di un arroccamento e di un isolamento che ne avrebbero minacciato l'autorità culturale e l'ambizione a svolgere un magistero universale» (P. Galluzzi, *Prefazione* a *La «Technica curiosa» di Kaspar Schott*, 2000, pp. XV-XVI).

Scritti di Schott: *Mechanica hydraulico-pneumatica qua præterquam quod Aquei elementi natura, proprietas, atque occultus cum aere conflictus, a primis fundamentis demonstratur; omnis quoque generis experimenta hydraulico-pneumatica recluduntur,* Würzburg 1657; *Magia universalis, naturæ et artis, sive recondita naturalium et artificialium rerum scientia, cujus ope per variam applicationem activorum spectacula, abditarumque inventionum miracula ad varios humanæ vitæ usus eruuntur. Opus quadripartitum*, Würzburg e Bamberg 1657-1659, voll. 4; *Athanasii Kircheri Iter extaticum Coeleste, hac secunda editione prolusionibus* & *Scholiis illustratum ac schematismis necessariis qui deerant exornatum a Gasp. Schotto: accessit ejusdem Autoris Iter extaticum terrestre* & *synopsis Mundi subterranei*, Würzburg 1660; *Pantometrum Kircherianum, hoc est, instrumentum geometricarum novum, a celeberrimo viro P. Athanasio Kirchero ante hac inventum, nunc decem libris, universam pæne practicam geometriam complectentibus explicatum, perspicuisque demonstrationibus illustratum,* Würzburg 1660; *Cursus Mathematicus seu absoluta omnium Mathematicarum disciplinarum Encyclopoedia, in Libros XXVIII digesta, eoque ordine disposita, ut quivis, vel mediocri præditus ingenio, totam Mathesin a primis fundamentis proprio Marte addiscere possit. Accesserunt in fine Theoreses Mechanicæ Novæ*, Würzburg 1661; *Mathesis Cæsarea sive Amussis Ferdinandea, Scholiis, Problematibus* & *Iconismis exornata*, Würzburg 1662; *Physica curiosa, sive mirabilia naturæ et artis libris XII comprehensa, quibus pleraque, quæ de angelis, dæmonibus, hominibus, spectris, energumenis, monstris, portentis, animalibus, meteoris, etc., rara, arcana, curios que circumferentur, ad Veritatis trutinam expenduntur, variis ex historia ac philosophia petitis disquisitionibus excutiuntur, etc. innumeris exemplis illustrantur*, Würzburg 1662; *Anatomia physico-hydrostatica fontium ac fluminum libris VI explicata et figuris æri incisis exornata. Quibus, præmissa fontium ac fluminum historia, primo eorundem principium et matrix accurato scrutinio inquiritur; deinde modus quo e matrice præcipua oriuntur, ex Sacræ Scripturæ, philosophiæ naturalis, et hydrostaticæ principiis detegitur; postremo variæ proprietas ac veluti miracula in variis fontibus elucescentia discutiuntur. Accedit in fine appendix de vera origine Nili*, Würzburg 1663; *Arithmetica practica ac specialis*, Würzburg 1663; *Technica curiosa sive mirabilis artis, libris XII comprehensa; quibus varia experimenta, variaque technasmata pneumatica, hydraulica, hydrotechnica, mechanica, graphica, cyclometrica, cronometrica, automatica, cabalistica, aliaque artis arcana ac miracula, rara, curiosa, ingeniosa, magnamque partem nova et antehac inaudita, eruditi orbis utilitati, delectationi disceptationique proponuntur*, Würzburg 1664, nell'opera Schott inserì (pp. 427-477): A. Kircher, *Specula melitensis encyclica, hoc est, Syntagma novum instrumentorum physico-mathematicorum*; *Schola stenographica in classes octo distributa, quibus, præter alia multa, ac jucundissima, explicantur Artificia nova, queis quilibet, scribendo Epistolam qualibet de re, et quocunque idiomate, potest alter absenti, eorundem Artificiorum conscio, arcanum animi sui conceptum, sine ulla secreti latentis suspicione manifestare; et scriptam ab aliis eadem arte, quacumque lingua intelligere et interpretari*, Würzburg 1665; *Joco-seriorum naturæ et artis, sive magiæ naturalis centuriæ tres Accessit diatribe de prodigiosis crucibus*, Würzburg 1666, l'opera fu pubblicata sotto lo pseudonimo di Aspasius Caramuelus; *Organum Mathematicum Libris IX explicatum; quo per paucas ac facillime parabiles tabellas intra cistulam ad modum Organi pneumatice constructam reconditas, pleræque Mathematicæ disciplinæ, modo novo ac facili traduntur*, Würzburg 1668 (postuma). Le opere ebbero diverse edizioni, alcune anche con titoli leggermente differenti. L'autore prometteva di scrivere le seguenti opere, che non videro mai la luce: *Mundus Mirabils quo Mundi opificium atque structura, præcipuarumque ejus partium forma, locus, magnitudo, distantia a se invicem, et inter se symmetria atque proportio explicantur*; *Dizionario di Matematica*; *Orografia universale*; *Mondo*; ed altre ancora.

Scritti su Schott: N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Romæ 1676, p. 282; J. Drews, *Fasti Societatis Jesu, res, et personas memorabiles ejusdem, Societatis per singulos anni dies repræsentantes, opera,* & *studio*, Pragæ 1753, p. 202; B. Mercier de Saint- Léger, *Notice raisonnée des ouvrages de Gaspar Schot, Jésuite, contenant des obser-*

vations curieuses sur la physique expérimentale, l'histoire naturelle et les arts, Paris 1785; *La «Technica curiosa» di Kaspar Schott*, a cura di M. Sonnino, Roma 2000; C. Dollo, *Filosofia e medicina in Sicilia*, Soveria Mannelli, *passim*.

SOMMERVOGEL VIII, coll. 904-912, XII, coll. 799-800; O'NEILL - DOMÍNGUEZ IV, pp. 3531-3532.

12) MASÒ GIACOMO

Nacque a Siracusa il 31 luglio 1626 (alcune fonti indicano, erroneamente, il 5 agosto 1624) ed entrò nel noviziato di Messina della Compagnia di Gesù il 9 gennaio 1642. Dopo il normale biennio, fu trasferito nel Collegio di Mineo, dove rimase un anno, per poi proseguire in quello di Palermo. Nel maggio 1649 fu trasferito al Collegio Romano dove soggiornò fino al 1654 per poi andare al Collegio di Malta, dove insegnò matematica per un quadriennio. Durante tutto questo periodo, non mancò di inviare al generale dell'Ordine richieste per un suo ritorno a Roma. Sono anni non tranquilli quelli di Malta, tanto che, in occasione di un periodo di vacanza a Siracusa, decise di non tornare più nell'isola e fu, perciò, trasferito al Collegio di Palermo. Qui continuò l'insegnamento delle matematiche ed emise i voti solenni il 31 luglio 1659. Nel 1664 lasciò la Compagnia. Una motivazione addotta da Masò per uscire dalla Compagnia riguardava le sue origini ebraiche (cfr. AGUILERA II, p. 830), che era, a quel tempo, causa di impedimento alla professione gesuitica. Fu nominato canonico regolare di S. Giorgio in Alga, poi, nel 1668, diventò parroco della chiesa di S. Tommaso Apostolo a Siracusa, dove morì il 6 agosto 1674.
Masò fu un grande matematico ed in questo campo ebbe l'opportunità di approfondire i suoi studi durante il soggiorno presso il Collegio Romano entrando in contatto con molti illustri studiosi della disciplina, soprattutto con il suo confratello A. Kircher, e facendo parte dell'Accademia dei fisici. Proprio Kircher nella sua *Musurgia universalis sive Ars Magna consoni et dissoni* (1650, t. II, pp. 291-292) citò Masò a proposito di uno studio sull'acustica del noto Orecchio di Dionisio di cui il siracusano fornì a Kircher un disegno in pianta inserito da quest'ultimo nel volume con il titolo di *Ichnographia specus Syracusanæ Dionysij Tyranni ex vivo saxo delineatæ*. Il corso di matematica che Masò voleva pubblicare doveva essere composto da sedici parti ma il generale dell'Ordine nell'incaricare, come era consuetudine, il provinciale di istituire una commissione che approvasse il piano dell'opera proibì specificatamente di pubblicare quella parte del corso che riguardava le fortificazioni militari. Il volume, con una ricca introduzione e un notevole apparato di note, ha visto la luce recentemente grazie all'appassionata ricerca di L. Ingaliso. «La comprensione del *Trattato* di Masò ha come premessa fondamentale la ricerca di una collocazione dell'architettura nell'*ordo scientiarum* della Compagnia e parallelamente nella definizione del suo statuto scientifico: in questo contesto, l'esistenza di una tradizione *de re militari* rappresenta un ambito particolare della disciplina che fu valutata negativamente dalle gerarchie gesuitiche.
La complessità di questa ricostruzione storica appare assai evidente se si considera che, a differenza di molti altri settori dello scibile, i Gesuiti non avevano nei loro collegi un *cursus studiorum* specifico per l'architettura e questo implicava non solo che il percorso formativo degli architetti gesuitici non avesse una programmazione definita, ma lo stesso subì, negli anni di maggiore sviluppo della Compagnia, delle variazioni in funzione delle necessità dell'Ordine e della committenza locale» (L. Ingaliso, *Per una lettura del TRATTATO DELL'ARCHITETTURA MILITARE del gesuita Giacomo Masò [1626-1674]*, in G. Masò, *Trattato dell'architettura militare defensiva et offensiva*, 2011, p. 14).

Scritti di Masò: *Corso matematico del Padre Giacomo Masò Siracusano della Compagnia di Gesù. Lettore già delle matematiche ne' Collegi di Roma, e Malta, e nel presente di Palermo. Parte quarta, Sferologica. Nella quale con ogni facilità, e brevità si spiega ciò, che appartiene alla Sfera Armillare, o cognitione di tutti i Cerchi immaginati nel Cielo*, Palermo 1661; *Tavola esattissima, e perpetua per gli Orioli a suono della Mezza notte, Nascita del sole, e Mezzogiorno*, Palermo 1661, senza nome; *Trattato dell'Architettura Militare offensiva, e difensiva diviso in cinque parti*, Acireale 2011. MONGITORE I, p. 301, afferma che Masò scrisse delle opere tra cui un *Trattato di ottica* e altre di filosofia delle quali, però, non si hanno notizie.

Scritti su Masò: A. Kircher, *Musurgia universalis sive Ars Magna consoni et dissoni*, Romæ 1650, t. II, pp. 291-292; V. Amico, *Dizionario topografico della Sicilia*, Palermo 1856, vol. II, p. 515; C. Dollo, *Filosofia e medicina in Sicilia*, Soveria Mannelli 2005, pp. 249-250; L. Ingaliso, *Per una lettura del TRATTATO DELL'ARCHITETTURA MILITARE del gesuita Giacomo Masò (1626-1674)*, in G. Masò, *Trattato dell'architettura militare defensiva et offensiva*, Acireale 2011, pp. 7-49.

MONGITORE I, p. 301; AGUILERA II, pp. 829-831; NARBONE III, p. 20, IV, p. 296; MIRA II, p. 49; SOMMERVOGEL V, col. 697; O'NEILL - DOMÍNGUEZ II, p. 1247.

14) SCAFILI FILIPPO

Nacque a Trapani il 5 aprile 1623. Nel 1638, entrò nel Collegio della Compagnia di Gesù della sua città. Il 4 giugno 1656 pronunziò il quarto voto. Interessato all'arte oratoria, insegnò alcune discipline propedeutiche per l'apprendimento di tale arte: umanità, grammatica, retorica. Ma soprattutto per 26 anni praticò l'eloquenza sacra, e i suoi sermoni risuonarono per le città dell'Isola. MONGITORE II, p. 78, dice di lui che lo si ascoltava *non sine admiratione, et plausu declamantis viri excepere omnes eloquentiæ vim, styli majestatem, ferventissimum animarum zelum*.
Per lunghi anni esercitò la sua predicazione ogni venerdì – il giorno della morte di Cristo – nella chiesa palermitana di Casa Professa, dove il 15 maggio 1680 morì.
Diede alla luce, ma senza apporre il proprio nome, la *Relazione delle pompe di Palermo per le feste dell'invenzione del corpo di s. Rosalia vergine palermitana addì 15 luglio 1650* (Palermo 1650). Da quando, nel 1624, si erano rinvenute le ossa della *santuzza*, ogni anno a metà luglio si facevano dei festeggiamenti, alla fine dei quali qualche studioso, o spontaneamente o su richiesta del Senato palermitano, stilava una cronaca degli avvenimenti, di quello che sarà noto come il *festino*. Per il 1650 la relazione fu fatta dal gesuita, e non a caso, perché i gesuiti furono i primi e i più ferventi sostenitori del culto a S. Rosalia a partire da G. Cascini.
Postumo apparve la *Prattica istruttione degli esercitii di pietà che si fanno nel Giesu di Palermo. Ogni venerdì mattina, per la divotione della buona morte, da ottenersi per li meriti della passione, & agonia di Christo in Croce, e dei dolori della sua SS. Madre sotto la croce* (Palermo 1680, 1682 "con una nuova aggionta"). Si tratta delle prediche fatte nella chiesa di Casa Professa, durante le quali Scafili «faceva […] l'apparecchio ad una morte santa, e divota. Egli insinuava più col cuore che colle labra alla numerosa sua udienza, come prevenire quell'istante di terrore, e darsi in braccio alle più consolatrici speranze» (DI FERRO IV, p. 159).
Il gesuita lasciò il ms. *Relazione della immagine di N. Signora di Trapani*, una parte del quale venne utilizzato da V. Nobile nella sua opera *Il tesoro nascosto discoperto ai nostri giorni. cioè le gratie, glorie, ed eccellenze del religiosissimo santuario di Nostra Signora di Trapani […]*, Palermo 1696.

NARBONE II, p. 134, III, p. 355, IV, p. 475; MONGITORE II, p. 78; DI FERRO, pp.

159- 160; MIRA II, p. 335 (scrive erroneamente Scaduti); SOMMERVOGEL VII, coll. 683-684.

16) Musarra Giovan Francesco

Nacque a Vizzini (Catania) il 18 ottobre 1649 ed entrò nel Noviziato della Compagnia di Gesù il 3 novembre 1664. Dopo un normale corso di studi, insegnò umanità, filosofia, teologia morale e matematica nei principali Collegi della Compagnia in Sicilia. Dal 1696 al 1698 insegnò al Collegio di Evora in Portogallo. Morì a Palermo il 30 agosto 1718.

Musarra fu un grande erudito e cultore della lingua italiana. La sua *Introduzione alle arti oratoria, e poetica* (1696) fu successivamente tradotta in latino, contrariamente a quello che avveniva sulla fine del sec. XVII. Egli stesso disse di «aver divisato di scrivere nell'italiano idioma per render l'opera sua profittevole a tutti; essersi l'italiano cominciato a far comune anche oltre a' confini d'Italia; essere il latino più universale perché in più regni compreso, non aver però tanta universalità rispetto alle persone» (B. Serio, *Discorso sulla istruzione pubblica ne' secoli XVI e XVII in Sicilia*, in «Atti dell'Accademia di Scienze e Lettere di Palermo», n.s., vol. I [1845] p. 45).

Musarra fu soprattutto un grande matematico in un periodo in cui «si leggea, egli è vero, qualche libro d'Euclide nelle scuole, ma la sublime matematica, e sopra tutto l'algebra non era, come si conveniva, coltivata» (D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, 1824, vol. I, p. 93).

E matematica, a quel tempo, significava anche astronomia. Il suo *Astronomia breviter exposita [...]* (1702) tratta nella prima parte del moto del sole e della luna e delle eclissi; nella seconda parte si occupa di stelle fisse e dei pianeti minori come Saturno, Giove, Venere, Marte e Mercurio. Il volume contiene, inoltre, 17 carte con tabelle astronomiche ed effemeridi ed è impreziosito da due tavole ripiegate più volte con disegni astronomici e trigonometrici.

Quando il re del Portogallo - per avere alcuni gesuiti che potessero far rifiorire gli studi della matematica in quel paese - si rivolse al Generale della Compagnia di Gesù T. Gonzales, questi scelse Musarra il quale, perciò, insegnò matematica per più di due anni ad Evora.

Scritti di Musarra: *A.M.D.G. Introduzione alle arti oratoria, e poetica*, Genova 1696, Musarra ne fece una traduzione in latino: *In artem dicendi Oratoriam et Poeticam brevis introductio*, Panormi 1705; *A.M.D.G. Astronomia breviter exposita a P. Io. Francisco Musarra Soc. Jesu Siculo Bidenensi olim in Panormitana Siciliæ, et in Eborensi Lusitaniæ, nunc in Messanensis eiusdem Soc. Academia Matheseos Professore*, Messanæ 1702; *A.M.D.G. Geometriæ Elementa, Theodosii Sphærica, Trigonometria et Arithmeticæ praxes exposita a P. Io. Francisco Musarra Soc. Jesu Siculo Bidenensi olim in Panormitana Siciliæ, et in Eborensi Lusitaniæ, nunc in Messanensi eiusd. Soc. Academia Metheseos Professore*, Panormi 1705; *A.M.D.G. Problemata et Theoremata Gnomonica Explicata a P. Jo. Francisco Musarra Societatis Jesu, Romæ nuper, nunc Panormi in ejusdem Societatis Collegio Matheseos Professore*, Panormi 1711. Lasciò il ms. *Vita del P. Diego Lainez uno de' primi compagni del S. P. Ignatio Fondatore della Compagnia di Giesù, e successore di lui nel generalato. Scritta da un Religioso della medesima compagnia*, due copie si conservavano, fino al 1860, nella Biblioteca del Collegio Massimo di Palermo. Presso l'Archivio Centrale della Compagnia di Gesù a Roma (A.R.S.I.) si trovano diverse lettere di Musarra (fra esse anche le sette i*ndipetæ* indirizzate al P. Generale per essere inviato in missione) che, soltanto recentemente, sono state oggetto di uno studio che ancora continua.

Scritti su Musarra: D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, Palermo 1824, vol. I, p. 93; G. Capozzo, *Discorso sulla storia letteraria di Sicilia dall'epoca favolosa sino a noi*, in *Memorie su la Sicilia tratte dalle più celebri accademie e da distinti libri di società letterarie e di valent'uomini nazionali e stranieri*, Palermo 1842, vol. III, p. 51; B. Serio, *Discorso sulla istruzione pubblica ne' secoli XVI e XVII in Sicilia*, in «Atti della Accademia di Scienze e Lettere di Palermo», n.s., vol. I (1845) p. 45; A. Narbone, *Istoria della letteratura siciliana, Secolo XIV*, Palermo 1859, t. X, pp. 287-288; J.S. Ribeiro, *Historia dos estabelecimentos scientificos litterarios e artisticos de Portugal nos successivos reinados da Monarchia*, Lisboa 1871, t. I, p. 182; P. Riccardi, *Biblioteca Matematica italiana*, Modena 1873, vol. II, fasc. I, coll. 189-190; L. M. R. Saraiva, *The Jesuit mathematicians of the Portuguese Assistancy and the Portuguese historians of mathematics (1819-1940)*, in *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*, ed. by L. Saraiva & C. Jami, World Scientific 2008, pp. 11-12.

Sull'insegnamento di matematica di Musarra a Evora cfr. N. Golvers, *Sapientia Asiatica. Contribution to the history of the restoration of mathematical teaching in Portuguese Jesuit schools in the 18th century, and the Jesuit mission in China,* di prossima pubblicazione.

Mongitore I, p. 346; Narbone III, pp. 9, 18, IV, pp. 13, 24, 83; Mira II, p. 115; Sommervogel V, coll. 1462-1463, XII, col. 604.

17) DE VIO IGNAZIO

Nacque a Palermo - da una nobile famiglia di Gaeta trasferitasi in Sicilia - il 1° dicembre 1659; entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù il 27 ottobre 1675. Dopo un normale corso di studio, dedicò tutta la sua vita all'insegnamento della grammatica, dell'umanità, della retorica, della filosofia e della matematica per sette anni, della filosofia scolastica per cinque, della teologia morale per otto, e della lingua ebraica per due. Morì a Palermo il 10 aprile 1749.

De Vio fu un grandissimo erudito la cui produzione letteraria non presenta elementi di originalità dal punto di vista filosofico e teologico. La maggior parte dei suoi scritti si inserisce nel ricchissimo filone delle opere prodotte dai gesuiti per celebrare le varie ricorrenze di S. Rosalia. Si tratta, ad es., del suo *Li giorni d'oro [...]* (1694) (apparso anonimo), una dettagliata descrizione di tutti gli apparati effimeri e delle celebrazioni preparate in occasione della festività del 1693. L'opera, nella fattispecie, è impreziosita da uno stupendo antiporta allegorico e da 4 tavole tutte finemente incise in rame. Per quanto riguarda l'iscrizione marmorea apposta nel portico della cattedrale in occasione dell'incoronamento di Vittorio Amedeo, G.E. Di Blasi ci dice: «Due iscrizioni furono collocate sotto la detta tavola: l'una ben cattiva composta dal P. Ignazio del Vio [...], che ebbe il coraggio di render pubblica colle stampe l'anno 1714 per i torchi di Gaspare Bajone in Palermo, aggiungendovi delle note peggiori della iscrizione medesima a perpetua sua ignominia. Trovatasi questa insulsa, e intollerabile, fu cassata, ed in luogo di essa ve ne fu apposta un'altra di cui fu autore il sacerdote Vincenzo Venticello» (G.E. Di Blasi, *Storia cronologica dei Viceré Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia*, 1842, p. 478).

Scritti di De Vio: *Li Giorni d'Oro di Palermo nella Trionfale solennità di S. Rosalia Vergine Palermitana celebrata l'anno 1693. Rinovando l'annuale memoria della sua Invenzione,* Palermo 1694; *Le Gare di scambievole Amore tra la Rosa Verginale S. Rosalia, li Gigli Reali di Filippo V Nostro Signore, e l'Orto della Sicilia Palermo: intrecciate nella solenne festa di S. Rosalia Vergine Palermitana nell'Anno MDCCII*, Palermo 1702; *La Mitologia Sacra, overo il Panteon della Gentilità consegrata alle glorie di S. Rosalia Vergine Palermitana nella Trionfale solennità dell'anno 1703*, Palermo 1703; *L'Emporio delle glorie Palermitane, overo il Compendio di molti pregi della Città di Palermo conse-*

crato a S. Rosalia Vergine Palermitana nella solennità di quest'anno MDCCIV, Palermo 1704; *Brieve Raguaglio delle Virtù del Gran Servo di Dio il P. Gio. Scorso della Compagnia di Gesù*, Palermo 1704; *Ego Flos Campi: Sicut lilium inter spinas ex canticis Philippi Quinti Regis Nostri Triumphantis Ethopoeia elegiaca*, in *Il Tago in Oreto cioè la ricca vena delle muse palermitane su l'allegrezza di Castiglia nel saggio di pochi fra li molti componimenti poetici che corsero per le strade di Palermo celebrandosi la vittoria, ed il trionfio dell'invittissimo Monarca Filippo Quinto*, Palermo 1711, pp. XXIV-XXV; *Fascetto di fiori eruditi raccolti insieme, ed esposti nella speziaria del Sign. Vincenzo Bonanno, e Gervasi, presentati alla Sacra Real Maestà di Vittorio Amedeo Primo N.S. Re di Sicilia, di Gerusalemme e di Cipro, Duca di Savoja e Monferrato, Principe del Piemonte, etc. etc. Anna Maria d'Orléans Regina N.S. nella solenne entrata di questo Monarca, celebrata nella Città di Palermo Capitale di tutto il Regno*, Palermo 1713; *Note sopra l'iscrizione intagliata nella Mole Marmorea, eretta nel Portico meridionale del Duomo della Felice, e Fedelissima Città di Palermo, Capo del Regno. Per la Regia Coronazione della Santa Real Maestà di Vittorio Amedeo di Savoja, Re di Sicilia, Gerusalemme, e Cipro, e della Maestà di Anna di Francia, e d'Inghilterra, Reina*, Palermo 1713. Lasciò i seguenti mss.: *Vita et res gestæ P. Balthasaris Loyolæ de Mendez Societatis Jesu, Fassani et Maroccani Regis Filii*; *Columnæ herculeæ, oratoria ac poetica ars, quas studiose in gratiam iuventutis erexit pater Ignatius De Vio, e Societate Jesu panormitanus* e *Breve introductione alla poesia italiana*; gli ultimi due ai segni 3 Qq B 89 della Biblioteca comunale di Palermo.

Scritti su De Vio: G.E. Di Blasi, *Storia cronologica dei Viceré Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia*, Palermo 1842, p. 478; G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, Milano 1848, t. I, p. 456; L. Boglino, *I manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo*, Palermo 1900, vol. IV, p. 36.

MONGITORE I, p. 311, II *Appendix*, p. 101; NARBONE I, pp. 219, 404, II, p. 35, IV, pp. 375, 380; MIRA II, p. 464; SOMMERVOGEL VIII, coll. 830-831.

19) SPEDALIERI MELCHIORRE

Nacque a Palermo il 5 (o il 6) gennaio 1685; entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù di Messina il 12 gennaio (o novembre) 1701 ed emise gli ultimi voti nel 1718. Dopo un normale corso di studi, insegnò grammatica ed umanità a Palermo e a Malta (1716- 1719). Ritornato a Palermo, insegnò, per quasi trent'anni, matematica al Collegio Massimo. Dal 1738 resse il Museo salnitriano fino alla sua morte a Palermo il 30 aprile 1747.

Spedalieri fu un rappresentante di quella cultura scientifica che fiorì in Sicilia nel '700 e nella quale possiamo annoverare, accanto a lui, M. Cammareri, F. Plata, G. Barca, P. Marino e F. Arena. Architetto, nel 1792 fece il disegno dell'altare di S. Ignazio della chiesa del Collegio di Siracusa, nel quale è posta la statua del santo, opera di F. Pennino. Alla morte di I. Salnitro, si occupò dell'accrescimento e dell'organizzazione del Museo che del confratello portava il nome: fu il curatore di uno dei primi allestimenti (se non il primo) del Museo, scrivendo nel 1741-1742 il più antico documento su di esso. Negli anni 50 del Settecento, Spedalieri, assieme ai docenti del Collegio Massimo, intraprese un confronto dialettico con N. Cento, del quale era stato maestro, e con i suoi allievi che seguivano le teorie scientifiche di N. Copernico, di J. Keplero, di J. Newton e la filosofia di G.W. Leibniz. Teorie scientifiche e filosofia che erano lontane dalla *ratio studiorum* dei gesuiti e dalle idee scolastiche di Spedalieri.

Il suo opuscolo *Mensura longitudinis plurium ad mensuras siculas exactæ* (1753) si dimostrò utilissimo in quanto in esso Spedalieri determinò «con precisione il palmo di Palermo, e riferendolo a quello di Messina, al piede di Francia, d'Inghilterra, del Reno, ed espresse, pel primo la relazione, che correa tra questi e quello, con sufficiente esattezza» (I. Carini, *La Sicilia al Congresso geografico di Venezia*, in «Archivio Storico Siciliano», n.s., 6 [1-2/1881] p. 197). In esso, poi, «tutte le misure di lunghezza già in uso presso gli stranieri sono a quelle ridotte di Palermo» (*ib.*).

Scritti di Spedalieri: *Assertiones mathematicæ ac philosophicæ ex Elementis geometricis, cosmographicis, astronomicis, opticis, mechanicis, et ex universa Aristotelis Philosophia selectæ*, Messanæ 1719; *Selecta tria problemata ex usibus, quos Geometriæ elementa nova methodo explicata aliis disciplinis ministrant*, Panormi 1732; *Mensura longitudinis plurium ad mensuras siculas exactæ*, Panormi 1753 (postumo). Avrebbe scritto, secondo NARBONE I, pp. 180, 290, anche le seguenti opere: *Il Blasone Siciliano per istruzione de' nobili convittori del collegio palermitano della C. di G.*; *Istoria della Sicilia colle riflessioni politico-morali per istruzione del R. Convitto de' Nobili della C. di G.* Lasciò, inoltre, i seguenti mss.: *Nuovo metodo degli elementi di geometria, o matematica, ove si accennano i loro usi, composti dal molto reverendo padre Melchiorre Spitalieri, della Compagnia di Gesù, professore dell'istessa*, conservato presso la Biblioteca comunale di Palermo, ai segni 3 Qq B 118, e *Geografia della Sicilia Antica*, conservato presso la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana, ai segni III G 9. Il documento del 1741-1742 si trova nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù - Provincia Gesuitica Siciliana (ARSI-PGS) in Collegium Panormitanorum, XXI, 1741-42 (pp. 30-31), Sicula Historia 1728-1768, ai segni Sicilia 186 (cit. in R. Graditi, *Il museo ritrovato. Il Salnitriano e le origini della museologia a Palermo*, 2003, p. 187).

Scritti su Spedalieri: I. Carini, *La Sicilia al Congresso geografico di Venezia*, in «Archivio Storico Siciliano», n.s., 6 (1-2/1881) p. 197; L. Boglino, *I manoscritti della Biblioteca Comunale di Palermo*, Palermo 1889, vol. II, p. 210; R. Graditi, *Il museo ritrovato. Il Salnitriano e le origini della museologia a Palermo*, Palermo 2003, *passim*.

SCINÀ, pp. 97-98, II, pp. 26-28; NARBONE I, pp. 385, 390, II, p. 359, III, pp. 3, 9, 11, 29; MIRA II, p. 381; SOMMERVOGEL VII, coll. 1423-1424; DAS I, *ad vocem*.

20) DI LORENZO MELCHIORRE

Nacque a Palermo il 2 gennaio 1703 ed entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù della sua città natale il 20 ottobre 1721. Dopo un normale corso di studi, insegnò grammatica, umanità, matematica, filosofia per otto anni a Caltagirone e a Palermo, teologia per quattordici a Monreale e a Palermo. Di lui si perdono le tracce a seguito dell'espulsione della Compagnia di Gesù dal Regno delle Due Sicilie nel 1767 quando insegnava ancora nel Collegio di Palermo.

Le due opere di Di Lorenzo si inseriscono nella *querelle* sul voto *usque ad sanguinis effusionem* per difendere l'Immacolata Concezione della Vergine Maria che contrappose L.A. Muratori, che considerava il voto di natura superstiziosa, a molti scrittori siciliani, specialmente gesuiti, che lo giustificavano.

Scritti di Di Lorenzo: *Risposta ad un cavaliere erudito desideroso di sapere, ciocché debba intendere intorno al libro del Sig. Antonio Lampridio, nel quale si asserisce Imprudente, Superstizioso, Sanguinario e Peccaminoso il voto di difendere usque ad sanguinem la Concezione Immacolata della Madre di Dio*, Palermo 1741; R*isposta data in quattro Dialoghi all'ottava lettera del sig. Ferdinando Valdesio, ne' quali si pruova lodevolissimo il voto di difendere sino all'efusione del sangue la pia sentenza dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio*, Palermo 1743.

Su Di Lorenzo: C. Sommervogel, *Bibliothe-*

ca Mariana de la Compagnie de Jésus, Paris 1885, p. 56.

NARBONE III, p. 398; MIRA II, p. 531; SOMMERVOGEL IV, coll. 1964-1965.

21) ARENA FILIPPO

Le sue vicende biografiche, nei vari testi che ne parlano, sono in genere sommariamente trattate per dare più ampio spazio alla sua opera scientifica. È merito di uno studioso (cf. C. Capizzi, *La biografia del p. Filippo Arena s.j. ai primi passi di una ricerca*, in Aa.Vv., *Filippo Arena e la cultura scientifica del Settecento in Sicilia*, 1991, 11-43) l'aver investigato in una ricerca che, a dire dello stesso, non può dirsi compiuta e nella quale rimangono ancora molti vuoti e punti oscuri, il profilo religioso, spirituale ed esistenziale del personaggio in questione. Arena nacque a Piazza Armerina (Enna) il 1° maggio 1708. A 15 anni decise di entrare nella Compagnia di Gesù frequentando, verosimilmente, il Collegio della sua città natale. Successivamente, entrò nel noviziato di Messina e da lì, nel 1725, si trasferì a Palermo per iniziare lo scolasticato dopo aver emesso la professione semplice. Poco meno che ventenne e prima ancora di studiare filosofia, i superiori lo mandarono a insegnare *humanitas* nel Collegio gesuitico di Vizzini. Unitamente a tale incarico didattico, ricoprì anche vari uffici (responsabile della locale Congregazione mariana, formatore dei gruppi di preghiera, catechista, ecc.). Un anno dopo, venne inviato a insegnare grammatica al Collegio primario di Messina e, dopo un anno, tornò a Piazza Armerina per ricoprire non solo l'incarico di *magister humaniorum literarum* ma anche quello di presidente della Congregazione mariana degli studenti di teologia e filosofia. Finito tale periodo, tornò a Palermo per completare gli studi, proprio dove era stato già in parte docente. Dopo il biennio filosofico, anziché accedere al quadriennio teologico, come di prassi, venne nuovamente inviato come *magister* a Messina, non si sa se per carenza di docenti o per meglio provare la sua vocazione. Tornato a Palermo, e ancor prima di completare il quadriennio teologico, venne ordinato sacerdote. Dopo essere passato alla Casa di S. Francesco Saverio, fu inviato al Collegio di Caltagirone per insegnarvi fisica e metafisica. Nel 1741, non sappiamo se nella stessa Caltagirone o nella nativa Piazza Armerina, emise la professione solenne con i quattro voti. Dopodiché fu inviato a Malta, Provincia siciliana dell'Ordine, dove trascorse 6 anni insegnandovi dapprima fisica, poi matematica. Da Malta fu quindi richiamato in Sicilia per insegnare filosofia e matematica al Collegio dei Nobili di Palermo, dove transitava il meglio della giovane aristocrazia siciliana, e come prefetto degli studi. Dopo quattro anni, però, Arena fu trasferito al Collegio Massimo di Palermo per insegnarvi matematica. Una retrocessione, dato che gli si toglieva l'incarico di *praefectus studiorum* o una promozione dato che si trattava della massima istituzione culturale dell'Isola? Nel 1765 anche la cattedra di matematica gli venne tolta per darla a P. Sales, più giovane di lui, mentre Arena diventò *examinator externorum*. Invano chiese al Padre Generale di sollevarlo da tale incarico che, oltretutto, lo distoglieva dalle sue ricerche.

Lo scoraggiamento di Arena era destinato ad essere presto assorbito in altre più penose vicende.

Proprio negli ultimi anni, egli aveva potuto completare alcune delle sue fondamentali ricerche che poi transiteranno nelle sue opere di botanica. Ma la censura ecclesiastica gli negò l'autorizzazione per la pubblicazione. Arena allora si rivolse direttamente al Padre Generale che gli rispose dicendogli che la sua opera era assai debole e di pochissimo merito. Ciononostante, si impegnava a trovare nuovi censori e, forse, per l'intervento di questi, l'opera poté essere alla fine pubblicata nel 1767. La seconda vicenda fu ancora più triste. Nel 1767 i gesuiti, già espulsi da alcuni Stati, lo sono anche dal Regno delle Due Sicilie, nonostante la contrarietà di Ferdinando IV appositamente "convinto" dal suo confessore. La sera del 30 novembre Arena venne arrestato, insieme ai suoi 150 confratelli del Collegio Massimo e imbarcato alla volta di Viterbo, nello Stato pontificio. Lì fu ospitato nel palazzo della famiglia Sensi, una delle cinque famiglie viterbesi che si erano fatte carico di accoglierli.

E poiché in tale città esisteva un rinomato Collegio è probabile che anche lì Arena abbia ripreso l'insegnamento. Ma, nel 1773, abolita da Clemente XIV la Compagnia di Gesù, Arena, lasciato Viterbo, si recò a Roma, ed

è degli anni romani la pubblicazione delle sue ulteriori opere in ambito fisico e matematico. E a Roma si spense il 1° marzo 1789.

L'opera principale di Arena è *Della natura e coltura de' fiori fisicamente esposta in due trattati con nuove ragioni, osservazioni, e sperienze. A vantaggio de' Fioristi, de' Fisici, de' Botanici, ed Agricoltori. Tomo primo, tomo terzo: Rami sessantacinque che rappresentano tutte le specie de' Fiori più nobili nella loro forma e grandezza naturale*, 1767; *Della natura e coltura de' Fiori fisicamente esposta, tomo secondo*, 1768. Il terzo volume è costituito da una raccolta di 65 tavole, in parte incisioni in rame dell'autore - abile disegnatore - e in parte tratte dalla *Phytanthozaiconographia* di J.W. Weinmann (Ratisbona, 1737- 1745, voll. 4). Dell'opera di Arena esiste un'altra edizione pubblicata a Palermo nel 1768, presso lo stesso editore A. Felicella a nome, però, di Ignazio Arena, fratello dell'autore, probabilmente in seguito alle già citate vicende censorie. L'opera di per sé si presenta come un manuale di giardinaggio e di coltivazione floreale. In realtà, nella sua esposizione vengono fatte due affermazioni fondamentali. La prima riguarda l'esistenza di piante maschili e femminili, sia pure limitata alle palme e a poche altre specie, nonché il tema della sessualità delle piante che risaliva a Teofrasto, ma solo nel 1694 un medico direttore dell'Orto botanico di Tubinga, R.J. Camerarius, l'aveva dimostrata ricorrendo ad alcuni esperimenti botanici. Tale riscontro fu condiviso dallo stesso C. Linneo, anche se su basi speculative più che sperimentali. Deciso avversario fu invece l'autorevole professore di botanica G. Pontedera che Arena contesta apertamente e dettagliatamente. Una volta affermata la sessualità delle piante, l'autore evidenzia che, a differenza della riproduzione animale, le piante essendo immobili necessitano di qualcosa che trasferisca da una pianta all'altra il principio vitale, cioè il polline. Tale attività viene attribuita da Arena ad alcuni specifici insetti la cui funzione impollinatrice è specificamente descritta, grazie anche ad apposite osservazioni sperimentali fatte con un microscopio di sua invenzione. La seconda affermazione di rilievo è relativa all'esistenza di ibridi spontanei nelle piante. Al pari dell'innesto artificiale, è possibile che nelle piante si verifichi spontaneamente tale ibridizzazione, anzi essa è frequentissima e, si può dire, avviene di continuo generando nuove specie. Nel suo argomentare l'autore riconduce, peraltro, tutto questo a una esplicita volontà di Dio, lasciando emergere la matrice religiosa prima ancora che scientifica del suo pensiero. Credere in Dio non esclude affatto la ricerca scientifica: «Sarebbe finita la scienza fisica poiché ogni effetto creato verrebbe dalla sola mano di Dio senza verun concorso delle sue creature» (*ib.,* vol. I, cap. 39, p. 375). Tale sguardo di fede è presente anche in diverse considerazioni di cui è intessuto il testo che richiama la teleologia aristotelico-tomista: «Ammirate la soavissima economia del Creatore, il quale niente ha fatto di superfluo e tutto vuol che serva. Bisognava fare abbondanti le polveri [il polline] più che non richiede il preciso bisogno della generazione, acciocché i molti disturbi di piogge, di venti, e simili non ne facesser desiderare la necessaria quantità» (*ib.*). L'opera di Arena cadde nell'oblio. Bisognerà attendere il 1897 perché il botanico tedesco H. Solms-Laubach evidenzi i pregi scientifici dell'opera traendola dall'oblio e portandola all'attenzione dei botanici e degli storici della scienza. Non è facile interpretare il perché di tale silenzio al quale, probabilmente, con-

tribuirono molti fattori. Indubbiamente, vi sono errori e ingenuità: spesso si dà credito a false concezioni, vi sono alcune "fantasticherie" e il linguaggio è a volte verboso e prolisso, molto lontano da quel rigore e da quella essenziale stringatezza che si richiede a un testo scientifico. Ma è difficile attribuire a tutto ciò tale scarsa considerazione. Assai più probabili sono altre cause. Innanzitutto, l'espulsione dei gesuiti dalla Sicilia e, successivamente, la soppressione della Compagnia di Gesù con un certo sospetto o quanto meno sotto-valutazione di molte loro opere; un certo fraintendimento del testo ritenuto una mera "opera di giardinaggio" forse per la semplicità con cui l'autore pone questioni di carattere scientifico frammiste a semplici consigli pratici; un pregiudizio positivista nei confronti degli sconfinamenti teologici poco graditi a un certo filone di pensiero scientifico; un pregiudizio di segno contrario e, forse, intraecclesiale nei confronti di un gesuita che parlava della sessualità delle pian te andando contro le consolidate teorie sulla fissità della specie.

Anche se il merito principale (e le critiche ad esso correlato) riguardano soprattutto l'opera botanica, Arena, docente per lunghi anni di fisica e matematica, produsse anche opere in questi due ambiti. La prima riguarda un opuscolo di geometria pratica (cf. *Dissertatio geographica de dimensione et figura telluris, ubi etiam de ineguali gravitate in diversis regionibus*, 1757), nel quale si occupa delle misurazioni, in particolare delle profondità marine e delle altezze montane ma nel quale, con il suo solito eclettismo propone pure la progettazione di nuovi strumenti di misurazione di sua invenzione. Inoltre, entra nella complessa, e allora assai discussa, problematica circa la "forma" della terra. La seconda è la cura di un lavoro inedito di M. Spedalieri (cf. *Mensurae longitudinis plurium regionum ad mensuras siculas, exactae juxta observationes celebriorum hac de re Scriptorum ad usum studiosorum experimentalis philosophiae*, Panormi 1753) nella quale si confrontano le misure lineari in uso in Sicilia con quelle in uso in altri paesi. Altro ambito disciplinare è quello dell'ottica. Nelle *Opticarum quaestionum dissertationes, dissertatio prima De Lumine publicae disputationi exposita* (1754; non furono mai pubblicate le altre anche se alcuni autori danno per stampato un secondo volume); egli si inserisce nel vivo dibattito sui problemi della inflessione, riflessione e rifrazione della luce nonché della duplice teoria sulla sua natura o ondulatoria o corpuscolare. Arena si schiera per quest'ultima. C'è rimasta traccia o documentazione anche di opere certamente "minori" alcune delle quali probabilmente utilizzate a fini didattici nei lunghi anni di insegnamento.

Possiamo comunque dire che la figura di Arena si distingue nel panorama della cultura scientifico-religiosa del Settecento siciliano essendone stato da un lato esponente qualificato ma, al tempo stesso, anche trascurato da una certa storiografia della scienza e del pensiero.

Scritti di Arena: *Opticarum quaestionum dissertationes, dissertatio prima De Lumine publicæ disputationi exposita*, Panormi 1754; *Selecta problemata ex prima geometriæ praticæ parte quæ est longimetria et altimetria*, Panormi 1757; *Dissertatio geographica de dimensione et figura telluris, ubi etiam de ineguali gravitate in diversis regionibus*, Panormi 1757; *Della natura e coltura de' fiori fisicamente esposta, in due trattati con nuove ragioni, osservazioni, e sperienze. A vantaggio de' Fioristi, de' Fisici, de' Botanici, ed Agricoltori. Tomo primo, tomo terzo: Rami sessantacinque che rappresentano tutte le specie de' Fiori più nobili nella loro forma e grandezza naturale*, Palermo 1767; *Della natura e coltura de' Fiori fisicamente esposta, tomo secondo*, Palermo 1768; *Mensuræ longitudinis plurium regionum ad mensuras siculas, exactæ juxta observationes celebriorum hac de re Scriptorum ad usum studiosorum experimentalis philosphiæ*, Panormi 1753; *Physicae quaestiones præcipuæ, novis experimentis, et observationibus resolutae. Tomus I. Dissertationes: I. De lumine. II. De natura physica cometarum. III. De atmosphaera telluris incaudam producta. IV. De maculis solaribus. V. De motu libero in spatio pleno. VI. De mensura,* & *figura telluris*, Romæ 1777.

Scritti su Arena: F. Tornabene, *Quadro storico della botanica in Sicilia che serve da prolusione all'anno scolastico 1846 e 1847 nella Regia Università degli Studi di Catania,* Catania 1847, p. 30; H. Solms-Laubach, *Filippo Arena,* in «Botaniche Zeitung», 55 (1897) pp. 113-117; D. Lanza, *Disegno storico dello sviluppo delle scienze biologiche in Sicilia*, in «Atti del II Congresso Nazionale di chimica pura e applicata», Roma 1921, vol. III, pp. 1515- 1521; Aa.Vv., *Filippo Arena e la cultura scientifica del Settecento in Sicilia*, a cura di I. Nigrelli, Palermo 1991 (contiene l'articolo di Capizzi già citato); C. Capizzi, *La personalità di Filippo Arena*, in Aa.Vv., *La cultura scientifica e i gesuiti nel Settecento in Sicilia*, Palermo 1992, pp. 21-24; E. Poli Marchesi, *Filippo Arena botanico e biologo*, in *ib*., pp. 25-27, P. Nastasi, *Di Filippo Arena, Domenico Scinà e dell'espulsione dei gesuiti dalla Sicilia*, in *ib*., pp. 33-52, I. Nigrelli, *Sulla personalità di F. Arena, sulla diffusione della sua opera e sulla cultura gesuitica*, in *ib*., pp. 261-264; C. Dollo, *Filosofia e medicina in Sicilia*, Soveria Mannelli 2005, pp. 204-206.

NARBONE III, pp. 11, 15, 19, 29, 53, IV, p. 489; SCINÀ II, pp. 19-20, 24, 128; MIRA I, p. 52; SOMMERVOGEL I, coll. 527-528; DBI 4 (1962) pp. 79-81; SCORSONE, pp. 453-467; CORRENTI, pp. 444, 493, 562, 868-869; O'-NEILL - DOMÍNGUEZ I, pp. 221-222; DOLLO, pp. 209, 216, 261.

Per gli altri insegnanti di matematica non possiamo che riportare - qui di seguito - gli scarni dati indicati dal P. Fischer nel suo studio:

4) SEGNI Jacobus (Sic.) cca 1594 Genova - 7.3. 1612 - 18.10.1633 Sciacca. PAN 1627-29.

5) GIRGENTI Petrus Angelus (Sic.) cca 1601 Palermo - 9.3.1616 - PAN 1629/30.

8) BONAFEDE Simon (Sic.) 3.6.1610 Termini Imerese - 21.10.1626 - 6.9.1654 Termini Imerese. PAN 1646-48.

10) SETTIMO Philippus (Sic.) 4.6.1603 Palermo - 18.9.1627 - 21.10.1670 Palermo. PAN 1651-56.

11) RAIMONDO Franciscus (Sic.) 25.12.1619 Palermo - 3.10.1639 - 16.4.1701 Palermo. PAN 1656-58 1680-83.

13) SANTACOLOMBA Franciscus (Sic.) 25.11.1626 Palermo - 25.11.1640 - 1.3 .1690 Palermo. PAL 1674-79.

15) ODDI Joannes Bapt. (Sic.) 9.2.1650 Palermo - 3.3.1667 - 18.4.1702 Palermo. PAN 1685-701.

18) AQUILERA Angelus (Sic.) 11.8.1676 Licata - 8.6.1692-27.6.1743 Malta. PAN 1714-19, MEL 1720-42.

22) BERTHÉOL Josephus (Tolos.) 16.8.1726 Ambert (Puy-de-Dóme) - 16.9.1742 – PAN 1765-67 ...

Missionari Occidentali e Cultura Antica Cinese*

di Zhuo Xinping (traduttore Silvia Toro)

A cavallo tra le dinastie Ming e Qing, gesuiti cattolici europei venuti in Cina ad evangelizzare diedero inizio, nella storia dei rapporti tra Cina ed Occidente, alla diffusione dei famosi detti "diffusione in oriente della cultura occidentale" e "diffusione in occidente della cultura orientale". Matteo Ricci (1552-1610) il rappresentante dei gesuiti con barba e lunghi capelli che definiva sé stesso "saggio d'occidente", pose le fondamenta degli studi sinologici occidentali, inoltrandosi nelle città e nell'entroterra cinese, stringendo amicizia con alti ufficiali e studiosi di ogni luogo, e immergendosi seriamente nello studio della cultura e del pensiero antico cinese. Per questo motivo gli studiosi di storia occidentale ritengono che "a partire da Matteo Ricci, la sinologia per quasi duecento anni è stata sostanzialmente di dominio dei gesuiti."[1] *I missionari occidentali durante il processo di evangelizzazione in Cina, sono entrati in contatto con la cultura antica cinese, segnando così gli inizi dello sviluppo di studi approfonditi sulla filosofia, religione e letteratura cinese.*

Dopo i gesuiti, anche altre congregazioni religiose hanno preso piede, presentando per la prima volta questo studio che è diventato il loro campo di ricerca principale, il quale si è diffuso velocemente in occidente suscitando una grande eco e un forte interesse verso la cultura antica cinese. I missionari nel lavoro innovativo e nell'efficacia pionieristica della presentazione all'occidente della cultura cinese, hanno offerto un grande contributo allo scambio culturale tra Cina e occidente. Non pochi tra loro sono diventati sinologi occidentali di chiara fama e famosi traduttori delle opere classiche cinesi.

Prima parte - Antichi classici cinesi presentati e tradotti dai missionari gesuiti

Già nel lontano 1589, Matteo Ricci presso la città di Shaozhou aveva un maestro che gli insegnava i "capitoli annotati dei Quattro Libri". Ne tradusse lui stesso il significato in latino, aggiungendovi le note esplicative e completando l'intera opera nel 1594. Questa fu la prima versione dei "Quattro Libri" tradotta in lingua occidentale. Matteo Ricci elogiò i concetti teorici del Confucianesimo nella traduzione dell'introduzione e pose i "Quattro Libri" sullo stesso piano delle opere del filosofo romano Seneca. "Le origini del Cristianesimo cinese", scritto da Matteo Ricci, fu tradotto in latino e pubblicato nel 1615 ed ebbe una vasta influenza in Occidente. Per questo motivo Matteo Ricci è considerato da molti come il precursore occidentale della sinologia.

Le richieste principali della sinologia europea del XVII secolo erano le traduzioni annotate dei classici confuciani e la predicazione della dottrina di Confucio. Nel 1662 un gesuita portoghese, Ignazio da Costa (1599-1666) tradusse in latino il *Daxue* o "Grande Studio" intitolandolo "Sapientia Sinica", che venne diffuso in Cina grazie al gesuita italiano Prospero Intorcetta (1625-1696). Nel 1673 Prospero Intorcetta tradusse in latino il "La Costante Pratica del Giusto Mezzo", intitolandolo "Sinarum Scientia Politico-moralis"; in appendice al libro era allegata la biografia di Confucio in latino e in francese. La presentazione e traduzione di Confucio di Ignazio da Costa e altri suscitarono l'attenzione del gesuita belga Philippe Couplet (1624-1684), che a quel tempo si trovava in Cina. Egli raggruppò gli altri gesuiti che si trovavano in Cina, come Christian Herdtricht (1624-1684), Prospero Intorcetta e François de Rougemont (1624-1676) per tradurre in latino l'opera "Spiegazione diretta dei Quattro Libri in lingua occidentale", intitolandola "Confucius Sinarum Philosophus". Tale opera includeva la traduzione latina del *Daxue* o "Grande Studio", del *Zhongyong* o "La Costante Pratica del Giusto Mezzo" e del *Lunyu* o "Dialoghi di Confucio"; nel libro erano inoltre allegati 64 esagrammi del *Yijing* o "Classico dei Mutamenti" con la relativa spiegazione. Questa fu la prima edizione in lingua occidentale dei classici confuciani pubblicata in Europa che nel 1687, dopo la pubblicazione a Parigi ebbe immediatamente una grande eco, attirando l'attenzione di Leibnitz e di altri studiosi occidentali. Nel 1689 Leibnitz conobbe a Roma il gesuita italiano Philippus Marla Grlmalel[2] (1639-1712), missionario in Cina, ottenendo numerose notizie sulla cultura e sul pensiero cinese. Nel numero del 1697 di "Novissima Sinica" redatto in latino, Leibnitz parlò delle influenze che aveva ricevuto dalle opere di traduzione di questi gesuiti e del suo punto di vista sulla cultura cinese: «Considerato il rapido declino morale della nostra realtà, ritengo sia assai necessario che missionari inviati in Cina vengano qui a insegnarci gli usi e le pratiche della teologia della natura, così come noi inviamo missionari a insegnare loro la teologia appresa dalla rivelazione divina. Perciò ho pensato che, se non fosse per il fatto che li superiamo grazie al Cristianesimo, che ci dà l'ispirazione tramite Dio facendoci oltrepassare i limiti delle possibilità umane, nel caso in cui venisse eletto un sapiente a giudicare quale popolo sia più degno di nota e non quale donna sia più avvenente, costui assegnerebbe il premio ai cinesi.»[3]

Nel 1711, il gesuita belga Franciscus Noöl[4] (1651-1729) tradusse e pubblicò a Praga "Sex libri classici sinensi"[5] (chiamato anche "Classici dell'Impero Ci-

nese"); l'opera comprendeva il "Grande Studio", "La Costante Pratica del Giusto Mezzo", i "Dialoghi", il *Mengzi* o "Mencio", il *Xiaoshun* o "Classico della Pietà Filiale" e il *Sanzijing* o "Classico dei Tre Caratteri", rendendola la più completa edizione di traduzioni dei classici confuciani nell'Europa dell'epoca. Il gigante della letteratura tedesca, Goethe, lesse questa edizione e lodò grandemente "il contenuto educativo, teorico e filosofico" presente in tale libro.

La maggior parte dei missionari occidentali presentò in traduzione le opere della letteratura cinese classica, tuttavia, a partire dai gesuiti francesi del XVIII secolo, il celebre sacerdote e gesuita Jean-Baptiste du Hald S.J. (1674-1743) nel 1735 diresse la redazione e pubblicazione di quattro volumi di *Description de l'Empire de Chine* (chiamato anche "Cronache dettagliate della Cina" o "Cronache Sinologiche"); il libro comprendeva anche la traduzione in francese delle "storie colloquiali" di epoca Ming: "Il Maestro Zhuang smette di compiangere la morte della moglie e raggiunge il Dao", "Covando risentimento personale, il servo denuncia il padrone" e "Il nobile Lü restituisce il denaro e ricongiunge la famiglia", contenute nell'opera *Sanyan Erpai* o "Tre parole in due tempi" del missionario gesuita francese Franciscus-Xaverius d'Entrecolles (1662-1741), nonché la traduzione francese di Joseph-Marie de Prémare (1666-1735) della pièce poetica di dinastia Yuan di Ji Junxiang "L'Orfano di Zhao: una tragedia cinese". Franciscus-Xaverius d'Entrecolles venne in Cina come missionario nel 1698 e in quel tempo scrisse "Storie sui costumi cinesi" e tradusse il "Saggio di Zhu Xi sull'apprendimento" e altre opere. Anche Joseph-Marie De Prémare venne in Cina nel 1698 e divenne un'illustre figura tra i missionari che a quel periodo padroneggiavano la lingua e la cultura cinesi. Tradusse il "Classico delle Odi", il "Classico dei Documenti", scrisse la "Discussione sui Classici Confuciani commentati", il "Commentario base del 'Classico dei Mutamenti'", le "Note sulla lingua cinese" e "Le tracce della dottrina Cristiana negli antichi libri cinesi" e redasse in collaborazione con altri un dizionario latino-cinese. Nell'introduzione del suo "Commento agli Annali di Primavere e Autunni" disse: «La musica contenuta nei tredici classici, le 21 storiografie, le raccolte degli antichi letterati, miscellanee opere delle Cento Scuole, non c'è nulla che non abbia acquistato; ho perso l'appetito e dimenticato di dormire, recitavo ininterrottamente, e sono già passati dieci anni.» Si specializzò, con la collaborazione di Jean-Baptiste S. J. Du Hald, nello studio delle opere teatrali cinesi, e solo sulla base di ciò tradusse "L'Orfano di Zhao", la cui pubblicazione ebbe enorme influenza in Occidente. Le cinque differenti versioni che nella seconda metà del XVIII secolo si erano diffuse in Europa, facevano tutte riferimento alla traduzione originale di Joseph-Marie de Prémare. Voltaire si riferì a questa per scrivere l'opera teatrale "L'Orfano di Cina" e la rese inoltre aperta al pubblico come rappresentazione, presentando anche agli occidentali il pensiero e le teorie di Confucio e del Taoismo. Pertanto, chiamò questa sceneggiatura anche "Tragedia in cinque atti di Confucio e Daoismo" (abbreviato "La Via di Confucio in cinque atti"). Anche il missionario tedesco Richard Willhelm, nel suo scritto "Goethe e la cultura Cinese", menzionò l'incredibile somiglianza tra la trama della sceneggiatura di Goethe "Elpenor" e "L'Orfano di Zhao". In questo periodo, il gesuita francese Julian Placidus Hervien (1671-1745), nello studio delle fondamenta dell'antica cultura cinese compilò "Versione tradotta di una selezione del Classico delle Odi", "Versione tradotta dell'Antologia della prosa cinese classica" e "Versione tradotta del Culto del Cielo, antico e moderno" e altri. Un altro gesuita francese, Joan-Joseph Maria-Amiot (1718-1793), anche per congiungere la cultura cinese con quella occidentale, diffuse letture veloci, e tra queste opere che presentavano l'antica cultura cinese sono incluse la "Tavola cronologica dei sovrani cinesi", la "Biografia di Confucio", le "Brevi biografie di quattro virtuosi", le "Biografie di illustri virtuosi di varie epoche", lo "Scritto sulla musica antica e moderna", l'"Arte della Guerra di Sun Zi e del Maresciallo Rang Ju", le "Danze religiose dell'antica Cina", gli "Scritti canonici delle dottrine cinesi", eccetera. È proprio grazie agli sforzi fatti da questi gesuiti missionari francesi nel XVIII secolo nel campo degli "studi orientali e tradizione occidentale" che in Occidente si è diffuso questo modo di dire e che i francesi sono ritenuti i fondatori degli "Studi Cinesi" in Europa.

A partire da Matteo Ricci, i missionari gesuiti iniziarono ad analizzare il "Classico dei Mutamenti". Sul finire del XVII secolo, Philippe Couplet e altri portarono per primi il "Classico dei Mutamenti" in Occidente, suscitando grandissima attenzione in Leibniz, che stava analizzando il principio del sistema binario. In seguito, il missionario gesuita francese in Cina Joachim Bouvet (1656-1730) accolse la richiesta dell'Imperatore Kangxi a Pechino e studiò il "Classico dei Mutamenti", dando il via all'analisi comparativa delle antiche religioni cinesi e occidentali. Nel 1697 tenne un convegno a Parigi in cui riteneva che il "Classico dei Mutamenti" potesse essere paragonabile alla filosofia di Platone e Aristotele. Da allora, Bouvet e Leibniz iniziarono un lungo periodo di scambi epistolari, discutendo del significato del "Classico dei Mutamenti" e del principio del sistema binario in esso contenuto. Sotto l'insistenza e la supervisione di Kangxi, Bouvet e un altro gesuita francese, Jean François Fouquet (1665-1740), scrissero il libro "Studio comprensivo del Classico dei Mutamenti". Essi ritenevano che il contenuto e il messaggio del "Classico dei Mutamenti" avessero molto in comune con il Cristianesimo. Per questa ragione, uno dei fondatori della sinologia francese, Remusat, disse a Fouquet: «Spero che nei pittogrammi cinesi scopriate le tracce della dottrina Cristiana, così come scopriate nei classici cinesi profezie connesse alla Salvezza e testimonianze di un certo numero di antichi sovrani diventati santi per l'umanità»[6]. Nel 1712, Bouvet, basandosi sullo "Studio comprensivo del Classico dei Mutamenti" e sulla versione latina del "Classico dei Mutamenti", produsse l'opera "Idea Generalis Doctrinae Libri I-King". Inoltre, Bouvet compose anche il manoscritto "Analisi del Classico delle Odi", la "Biografia dell'Imperatore Kangxi" e altri. Tra i missionari gesuiti mandati in Cina che analizzavano i fondamenti del "Classico dei Mutamenti", il gesuita francese Jean-Baptiste Régis (1663-1738) tradusse l'intera opera in latino nel periodo di stanza in Cina. Il titolo originale di questa versione del "Classico dei Mutamenti" era "YKing antiquissimus Sinarum liber quem ex Latina interpretatione"; in tutto l'opera si componeva di due volumi e tre fascicoli e per l'Occidente era la prima opera più completa in lingua occidentale del

"Classico dei Mutamenti". Questo libro fu stampato a Stoccarda, in Germania, nel 1834, e di conseguenza diede all'opera condizioni favorevoli per essere tradotta nelle altre lingue europee.

Dal 1879 al 1909, il missionario gesuita italiano in Cina Angelo Zottoli (1826-1902) pubblicò a Shanghai i suoi scritti e le sue raccolte in latino in cinque volumi, "Cusus Literaturae Sinicae nnomissionariis accomodatus"[7] (abbreviato in "Cinese avanzato"). Questo libro era stato scritto per lo studio del cinese dei missionari che venivano in Cina: il primo volume era "Lingua Familiaris", il secondo "Studium Classicoram[8]", il terzo "Studium Canoncorum[9]", il quarto "Stylus rethoricus", il quinto "Pars oratoria e poetica". Zottoli incluse nel suo libro la sua traduzione in latino ridotta di alcuni capitoli degli antichi libri cinesi, quali il "Classico dei Tre Caratteri", il "Libro dei Cognomi", il "Classico dei Mille Caratteri", il "Poema del Bambino Prodigio", il "Grande Studio", "La Costante Pratica del Giusto Mezzo", i "Dialoghi di Confucio", il "Mencio", il "Classico delle Odi", il "Classico dei Documenti", il "Classico dei Mutamenti", il "Libro dei Riti", e gli "Annali di Primavere e Autunni", estratti dalle storie dei romanzi cinesi "La Battaglia dei Tre Regni", "I Briganti", "Meraviglie antiche e odierne", "Storia di un'abile sposa", "Ping, Shan, Leng e Yan" e "Yu Jiaoli", e anche opere teatrali come "Storia del Padiglione Ovest", "Dong Tang Lao", "Pioggia del fiume Xiang", "Debito della prossima vita", "La strada della collina dei cavalli", "Scritti di Shen Luan", "L'errore dell'aquilone", "Quale cielo?" eccetera. Inoltre, nel 1881, il gesuita missionario francese Léon Wieger (1856-1933) aveva una carriera di trent'anni come missionario in Cina e compilò in ordine "Leggende popolari della Cina moderna" (conosciuto come "Antologia di racconti popolari cinesi"), "Corso introduttivo alla lingua cinese", "La Cina moderna" in dieci volumi, così come "Storia Comprensiva delle religioni e filosofie cinesi" e altri libri. Tra queste opere, incluse anche la traduzione francese di alcune storie dei romanzi "Meraviglie antiche e odierne", "Strane Storie", "Alla ricerca del sovrannaturale" e il suo seguito; incluse inoltre opere teatrali come "Venatura di cinabro", "Morte di una bella dama", "Matrimonio destinato tra due generazioni" eccetera.

Seconda parte - Studi sulla cultura antica cinese dei missionari protestanti

Anche i missionari protestanti giunti in Cina mostrarono un grande interesse ed entusiasmo nello studio dell'antica cultura cinese. L'inglese James Wilkinson, giunto in Cina nei primi anni Cinquanta del XVIII secolo, scoprì a Guangdong un manoscritto, una raccolta di alcune opere cinesi in traduzione, per un totale di quattro volumi; i primi tre tradotti in inglese, l'ultimo in portoghese. Il contenuto era stato così suddiviso: nel primo volume l'opera "Storia di una Fortunata Unione"; nel secondo volume "Il Teatro Cinese"; nel terzo "Raccolta di Proverbi, Massime ed Aforismi Cinesi"; quarto "Raccolta di Poesie e Canzoni Cinesi". Dopo che tale manoscritto giunse nelle mani del vescovo della chiesa anglicana di Dromore Thomas Percy (1729-1811), fu immediatamente dato il via ad un progressivo lavoro di raccolta e sistemazione, la parte in portoghese contenuta nel testo venne tradotta in inglese e nel 1761 il testo venne pubblicato a Londra e altrove. In tal modo, passando per le mani di Percy, "Storia di una Fortunata Unione" riuscì a diventare la prima lunga opera in lingua cinese vernacolare ad essere stata pubblicata in traduzione occidentale. Inoltre nel 1762 Percy fece nuovamente tradurre anche "L'Orfano della Famiglia Zhao", contenuto nella raccolta "Miscellanea di Poesie Cinesi", poiché egli ritenne che "L'Orfano della Famiglia Zhao" rappresentasse il tipico modello di teatro di epoca Yuan e, conseguentemente, la prima opera rappresentativa di una nuova epoca in grado di diffondere l'arte teatrale cinese. Le traduzioni di Percy furono chiare, semplici e scorrevoli e pertanto fecero il giro dell'intero Regno Unito. Si potrebbe quindi affermare che Percy, traducendo opere teatrali e letterarie cinesi, abbia dato il via allo studio dell'antica cultura cinese ad opera dei cristiani protestanti dell'Occidente.

Il primo missionario britannico a giungere in Cina fu Robert Morrison (1782-1834), che oltre ad aver tradotto la Sacra Bibbia in cinese, si impegnò anche in un massiccio lavoro di studio della lingua e della cultura cinese. Nel 1808 iniziò in autonomia la pubblicazione del "Dizionario Cinese-Inglese", che quando fu concluso nel 1823, constava di ben sei tomi, per un totale di 4595 pagine, ed era suddiviso in tre parti: la prima parte, pubblicata nel 1815, recava il titolo di *Zidian* o "Dizionario di morfemi cinesi" e rappresentò il prototipo dei dizionari sino-inglesi; la seconda parte "Dizionario di Erudizione Fonetica[10]" fu pubblicata tra il 1819 e il 1820; mentre la terza ed ultima parte "Dizionario Inglese-Cinese" venne pubblicata nel 1822. L'intera opera così costituì il precursore dei moderni dizionari cinese-inglese e inglese-cinese. Inoltre, nel 1812 egli pubblicò a Londra "Traduzione di Letteratura Popolare Cinese", il cui contenuto concerneva la traduzione inglese del Daoismo, del Buddismo e di alcuni brani tratti da "Annotazioni sulla Ricerca degli Spiriti"; nel 1815 pubblicò l'edizione inglese di "Grammatica Cinese" e nel 1823 uscì anche l'edizione inglese di "Vocabolario del Dialetto di Guangdong". Il lavoro e le traduzioni intrapresi da Morrison giocarono un ruolo positivo sulla moderna interazione culturale tra Oriente ed Occidente.

Il primo protestante americano che nel 1830 iniziò la sua missione evangelizzatrice in Cina fu Elijan Coleman Bridgman (1801-1861). A Canton, nel 1832, egli supervisionò l'edizione in lingua inglese di *The Chinese Repository* (precedentemente noto come "Collezione di Libri Cinesi", "Lo Scrigno del Sapere Cinese", "Mensile di Macao" oppure "Biblioteca Cinese"), il quale non solo divenne il primo periodico inglese della storia cinese, ma rappresentò anche i primi dati riguardanti gli studi cinesi condotti da americani, conferendo così a Bridgman il titolo di pioniere della sinologia americana.

Nel 1833 un altro missionario protestante si recò in Cina per assistere Bridgman nella stesura di The Chinese Repository: Samuel Wells Williams (1812-1884). Williams consacrò sé stesso allo studio della cultura cinese, e pubblicò nel periodico The Chinese Repository la traduzione inglese di "Patto di Fratellanza delle Tre Spade", il primo capitolo del "Romanzo dei Tre Regni". Inoltre scrisse anche Introduzione Generale alla Cina: indagine sulla geografia, politica, educazione, società, arte, religione e popolazione dell'Impero Cinese"; "Corso Elementare di Lingua Cinese"; "Topologia della Cina"; "Storia delle Cina"; "I Nostri Rapporti con l'Impero Cinese", "Dizionario Fonetico Cinese-Inglese"; "Manuale di Letteratura Cinese"; ed in-

fine tradusse in lingua inglese "Racconti Straordinari dello Studio Liao", "Storia degli Zhou Orientali", "I Casi del Giudice Bao", ed alcune storie prese da "I Tre Cavalieri" e "I Cinque Gentiluomini". La sua "Introduzione Generale alla Cina" fu un'importante opera di cui gli occidentali si servirono per comprendere la Cina, e continuò ad essere anche in seguito un volume imprescindibile per gli studi sinologici. Nel 1877 Williams fece ritorno negli Stati Uniti, dove insegnò presso l'Università di Yale, diventando così il primo professore di sinologia dell'ateneo. Successivamente, il missionario americano Samuel Isett Woodbridge (1856-1926), dopo aver seguito i corsi di lingua cinese di Williams, fu il primo a tradurre in inglese uno stralcio di "Viaggio in Occidente", a cui diede il titolo "Il Serpente d'Oro e il Re Dragone. Viaggio agli Inferi dell'Imperatore". Nel 1896 pubblicò l'edizione inglese de "La Leggenda del Serpente Bianco: la leggenda della Pagoda Leifeng" e nel 1900 tradusse in inglese il saggio di Zhang Zhidong "Esortare all'Educazione" (Quanxue Pian 劝学篇), col titolo *China's Only Hope*. Woodbridge fu anche autore di opere quali "Breve Storia di Zhanjiang e Cinquant'anni in Cina", nelle quali vengono presentati usi, costumi e le realtà locali della Cina. Agli albori del XX secolo, il missionario della chiesa anglicana e rettore dell'Università Saint John di Shanghai, Francis Lister Hawks Potts (1861-1947) non solo predicava la catechesi e dirigeva la scuola, ma al contempo si dedicava anche allo studio della storia e della cultura cinese, ed infatti pubblicò "Compendio di Storia Cinese" nel 1904 e "Breve Storia di Shanghai" nel 1928.

Il missionario tedesco Karl Gutzlaff (1803-1851) giunse in Cina nel 1830 e durante quel periodo produsse molte opere, ad esempio: *Brief History of China*, *Life of Emperor Daoguang*, *China Opened: a Display of the Chinese Empire*, andando così ad amplificare ulteriormente l'effetto che la cultura cinese ebbe sull'Occidente. Nel suo articolo apparso nel 1842 sul periodico *The Chinese Repository*, egli fu il primo ad introdurre al lettore occidentale la celebre opera cinese "Il Sogno della Camera Rossa". A Canton, nel 1833, egli si impegnò nella pubblicazione in cinese di *Eastern Western*

Monthly Magazine, la prima rivista cinese della storia moderna. Nel 1865 il missionario tedesco Ernst Faber (1839-1899) venne mandato in Cina dalla Rhenish Missionary Society e, visto il suo amore per l'antica cultura cinese, accordò una grande importanza al motto "Confucio insieme a Gesù" adottato dai missionari gesuiti in epoca Ming e Qing. Durante la sua attività di evangelizzazione, si appassionò allo studio delle religioni e della filosofia cinese e scrisse in inglese e tedesco opere quali: Raccolta Confuciana, Introduzione agli Studi sulla Religione Cinese, Elenco di "Celebri Uomini Cinesi", "Elenco di Celebri Donne Cinesi", "La Cina vista dalla Storia", "L'importante ideologia del socialismo nell'antica Cina: la dottrina del filosofo Mencio", "L'ideologia di Mencio: la teoria dell'economia politica basata sulla filosofia morale", e "Resoconto Cronologico della Storia Cinese". In "Cento Anni di Missionari Cristiani Protestanti in Cina (1807-1907)", il missionario canadese Donald MacGillivray (1863-1931) lo elogerà come "il più grande sinologo del diciannovesimo secolo in Cina".

Nel 1876, il missionario anglicano Thomas McClatchie (1813-1885) tradusse per la prima volta in lingua inglese il "Libro dei Mutamenti", intitolandolo *A Translation of the Book of Changes with Notes and Appendix*. La sua missione a Shanghai durò 37 anni, durante i quali scrisse "Le Origini dell'Universo Confuciano" e "Simboli del Libro dei Mutamenti", tentò anche di tradurre in inglese "Il Libro dei Riti", lasciando però l'opera incompiuta. Per quanto riguarda le traduzioni letterarie, dopo la traduzione in inglese di "Storia di una Fortunata Unione" ad opera di Percy, il missionario britannico della Inland Mission Society, Federick William Baller (1853-1922) ne pubblicò una nuova versione nel 1904 con la Shanghai American Presbyterian Church Press. Grazie alla sua passione per la letteratura cinese, egli scrisse anche *An Analytical Chinese-English Dictionary* e *Explaining Chinese*. Il londinese Joseph Edkins (1823-1905), durante la sua missione in Cina, elaborò numerose ricerche sul "Libro dei Mutamenti", "Il Buddismo Cinese", "Religioni della Cina", "Il Ruolo della Cina dal punto di vista linguistico".

Anche il famoso protestante gallese Timothy Richard (1845-1919) durante la sua attività missionaria si dedicò allo studio e alla ricerca dell'antica cultura cinese: nel 1906 pubblicò *Calendar of the Gods in China*, e tradusse numerose opere buddiste, tra cui *A Monk Journey to the Heaven* (1913), la traduzione inglese "Viaggio in Occidente" di Li Zhichang (discepolo di Qiu Chuji), opera conosciuta come la più grande epopea allegorica cinese; egli propose inoltre una traduzione inglese della raccolta "I Tre Regni" e "Viaggio in Occidente" di Yuan Jiahua con il titolo *The Romance of the Three Kingdoms and A Monk Journey to the Heaven*.

Tra i missionari giunti in Cina tra XIX ed il XX secolo per comprenderne l'antica cultura, furono due le personalità che più rimasero perdutamente affascinate dalla saggezza cinese: il celeberrimo James Legge (1815-1897) ed il tedesco Richard Wilhelm (1873-1930).

Da Londra, Legge giunse in Cina nel 1839, ma poiché il governo dei Qing vietava l'insegnamento del culto religioso, egli si spostò a Malacca dove divenne il rettore dell'Anglo-Chinese College. Nel 1843 spostò la sede del college a Hong Kong dove visse per i successivi trent'anni. Fermamente convinto che "interessarsi a un popolo, senza però tentare di comprenderlo, fosse una tragedia"[11], a partire dal 1841 si dedicò allo studio dell'antica cultura cinese ed iniziò a tradurre alcuni volumi dei classici confuciani, quali, i "Quattro Libri" e i "Cinque Classici". Egli riteneva che "soltanto padroneggiando i classici cinesi, e scandagliando in prima persona l'ideologia che sta alla base dell'etica, della politica, della società e del modo di vivere dei saggi cinesi, allora sarà possibile conferire loro la propria posizione e trarne un responsabile insegnamento"[12]. Sosteneva che Cristianesimo e Confucianesimo avessero alcuni punti comuni ed era solito suggerire che i missionari dovessero sapere che "Confucio fu conservatore delle antiche scritture, nonché maestro e autore dei precetti dell'età aurea cinese"[13], di modo che potessero comprendere la cultura e la tradizione cinese e adempiere così allo scopo della loro missione. Nel 1861 fu pubblicato il primo volume di *The Chinese Classics*, e nei successivi venticinque anni Legge continuò a tradurre in inglese uno dopo l'altro anche altri celebri classici: *Confucian Analects*, *The Gret Learning*, *The Doctrine of the Mean*, *Mencius*, *Spring and Autumn Annals*, *Commentary of Zuo*, *Book of Rites*, *Book of Historical Documents*, *Classical of Filial Piety*, *Book of Changes*, *Classic of Poetry*, *Daodejing* e *Zhuangzi*. Grazie all'aiuto del cinese Wang Tao (1828-1897), egli

riuscì a portare a termine il suo lavoro di traduzione con successo. In *Jottings from Carefree Travel* Wang Tao così affermava: "sono stato a Hongkong, a Shanghai ed ho tradotto i tredici classici con lo studioso occidentale Legge. Prima che Legge tornasse in patria, presi parte ad un viaggio in Occidente, e lo aiutai a compilare la raccolta di volumi". Entro il 1886, Legge aveva completato la traduzione dei Quattro Libri e dei Cinque Classici, per un totale di oltre 28 capitoli. Grazie all'autorevolezza ed all'estremo valore conferitigli dal suo scrupoloso lavoro di confronto tra cinese e inglese e le sue attente annotazioni, queste sue traduzioni vengono ancora oggi considerate le ufficiali versioni in lingua inglese. *The Chinese Classics* fu pubblicata ad Hongkong in cinque volumi: il primo (del 1861) conteneva *Confucian Analects*, *The Gret Learning*, *The Doctrine of the Mean*, il secondo (1863) *Mencius*, il terzo (1865) *Book of Historical Documents*, il quarto (1871) *Classic of Poetry* ed il quinto (1872) con *Spring and Autumn Annals* e *Commentary of Zuo*. Non molto tempo dopo la sua pubblicazione, nel 1875, l'opera vinse il primo premio Stanislas Julien (1799-1873) dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, ottenendo così l'effettivo riconoscimento di traduzione ufficiale di Classici Confuciani. Una volta tornato ad Oxford e a Londra, pubblicò *Book of Changes* (1882) e *Book of Rites* (1885). Nel 1876 accettò la prima cattedra di Sinologia dell'Università di Oxford e, in quel periodo, pubblicò anche molte opere legate alla cultura cinese; ad esempio: *A Record of Buddhist Kingdoms*; *The Nestorian monument of Hsî-an fû in Shen-hsî, China*; *Confucius: the Chinese Sage*; *Mencius: the Chinese Philosopher*; *Chinese Love Stories and Novels*; *A letter to Professor F. Max Müller, chiefly on the translation into English of the Chinese terms Tî and Shang Tî*; *China Chronicles*; *The Li Sao and its Author*; *Four Essays on the Confucian Empire*; *Ancient China*; *Daodejing*; *Texts of Taoism*; *Chinese Poetry*; *What and Where was Fusang?*; *Ancient Culture of China*; *Confucianism in relation to Christianity*; *The Life and the Teachings of Confucius*; ed infine tradusse alcune sezioni in rima di *Classical of Poetry*, *Religions of China* e *Song of Chu*.

Dal 1875 al 1899 il famoso linguista e storico delle religioni Max Müller, mentre stava lavorando alla stesura di *Sacred Books of the East*, decise di inserirvi *Sacred Books of China* di Legge: il terzo volume (1879) conteneva *Book of Historical Documents*, *Classical of Poetry* e *Classical of Filial Piety*; il sedicesimo volume (1882) *Book of Changes*; il ventisettesimo ed il ventottesimo (1885) *Book of Rites*; ed il trentanovesimo ed il quarantesimo (1891) conteneva *Daodejing*, *Zhuangzi* e *Treatise on the Response of the Tao*.

Lo studio e le traduzioni dei classici cinesi portati avanti da Legge hanno certamente favorito l'impatto che l'ideologia cinese è riuscita ad esercitare sulla letteratura, i principi morali e la filosofia del moderno Occidente.

Wei Lixian [Richard Wilhelm] fu un missionario tedesco della missione di Weimar. Nel 1899 si recò nella provincia cinese dello Shangdong per evangelizzare e - seguendo il suo interesse verso le opere della cultura cinese tradizionale e fondando successivamente a Qingdao l'"Accademia del Rispetto" e la "Società Umanistica di Rispetto a Confucio" - iniziò un lavoro di traduzione in lingua tedesca degli antichi classici cinesi. Quando fu a capo della "Società Umanistica di Rispetto a Confucio", Lao Naixuan (1843-1921) l'assistente di Wilhelm nella traduzione dei testi classici, già allora lo definì "devoto all'insegnamento della dottrina di Confucio e Mencio, impegnato nello studio dei classici confuciani" e "come un uomo occidentale leggeva i libri dei santi e seguiva la via dei santi". I classici cinesi che lui tradusse in tedesco sono i "Dialoghi di Confucio" (1910), *Daodejing* o "Classico della Via e della Virtù" (1911), *Liezi* (1912), *Zhuangzi* (1912), *Mengzi* (1916), *Yijing* o "Classico dei Mutamenti" (1924), *Lüshi Chunqiu* o "Annali delle primavere e autunni" (1928), *Liji* o "Classico dei Riti" (1930) etc. La qualità delle traduzioni di questi testi è piuttosto alta, così che sono diventati l'edizione tedesca di riferimento dei testi classici cinesi, ininterrottamente ristampata fino ai giorni nostri. Dal 1922 al 1924 Wilhelm a Pechino svolse l'incarico di consulente letterario presso l'ambasciata tedesca in Cina, in parallelo nel 1923 fu professore presso l'università di Pechino *Beida* e ciò gli consentì di entrare in contatto con accademici cinesi come Cai Yuanpei, Liang Qichao, Hu Shi, Luo Zhenyu, Wang Guowei ed altri. Nel 1924 ritornò in Germania come professore ordinario di Sinologia presso l'università di Francoforte e nel 1925 fondò il primo centro di studi sinologici della Germania e fondò la rivista "Sinica", traducendo e presentando un grande numero di opere della Cina classica.

A parte la traduzione dei classici confuciani cinesi, inoltre, egli pubblicò la traduzione in tedesco del *Xiyouji* o "Viaggio in Occidente" (con il titolo di "Sunwukong avventuroso"), e inoltre capitoli e sezioni di testi quali "Il romanzo dei Tre Regni", *Sanyan Erpai* "Tre parole in due tempi", *Liaozhai* o "Strani racconti dallo studio Liaozhai", *Soushen ji* o "Alla ricerca del soprannaturale", Fengshen Yanyi o "L'investitura degli dei" e *Lieguo zhi* o "Annali di vari Stati", oltre che "La storia di Du Shiniang", che fanno parte rispettivamente di "Storie popolari per bambini cinesi" (conosciuta anche come "Romanzi popolari cinesi" e nella sua versione inglese come "Raccolta di storie mitologiche cinesi") e della rivista "Sinica". All'interno della sua traduzione tedesca dell'opera *Huizhen ji*, egli presentò la situazione che fa da sfondo all'evoluzione di *Huizhen ji* nel suo seguito, ovvero il "Romanzo della Camera Occidentale", inoltre affermò che il "Romanzo della Camera Occidentale" scritto da Wang Shipo fosse uguale a "I Dolori del Giovane Werther" di Goethe, nella misura in cui ambedue le opere sono amate dai lettori di tutto il mondo.

Inoltre, Wilhelm compilò anche opere quali: "Raccolta di poesie e canzoni cinesi", "Manuale di letteratura cinese", "Storia della letteratura cinese", "L'anima della Cina" (tradotto con il titolo "Spirito cinese"), "Il cuore economico della Cina" ed altri, offrendo in questo modo un enorme contributo allo scambio del pensiero culturale tra Cina e Germania. Il "Manuale di letteratura cinese" di Wilhelm è una delle prime opere tra quelle occidentali che studiano sistematicamente la storia della letteratura cinese. Nel suo libro egli tratta la relazione tra il pensiero confuciano e la cultura cinese e, seguendo il pensiero teorico di Liang Qichao, analizza il diverso panorama filosofico tra le culture del nord, del sud e dei differenti territori. Wilhelm ritiene che Laozi sia il rappresentante della cultura del sud intesa come subcultura, subordinata rispetto alla cultura cinese, mentre il prodotto più pregiato della cultura letteraria del sud sarebbe l'opera *Chuci* o "Le canzoni dello Stato di Chu" scritta da Qu Yuan e la sua relativa tradizione letteraria. Egli ritiene che Confucio sia il rappresentante della

cultura del nord, nonché della cultura materiale cinese (cultura del Fiume Giallo) e che questa differisca profondamente e in molti aspetti alla cultura del sud, pur avendo ognuna i propri pregi. Inoltre lui indica come i confini liberi e indipendenti della dottrina taoista unitamente al pensiero misterioso della dottrina del Buddhismo Zen, abbiano influenzato lo sviluppo di poesie e canzoni cinesi; inoltre conduce una differenziazione piuttosto evidente tra il concetto di tempo e di spazio nella letteratura cinese e la tradizione culturale occidentale. Questi studi analitici raffinati e precisi hanno reso famoso Richard Wilhelm che è diventato lo studioso tedesco più eminente in ambito sinologico.

Tra i missionari occidentali moderni che hanno conseguito risultati accademici nell'ambito della cultura cinese si annovera anche il missionario americano della Chiesa Battista Lai Telie (Kenneth Scott Latourette, 1884-1968). Esperto in storia politica, ha curato la pubblicazione di "Storia delle prime relazioni tra Cina e Stati Uniti", "Storia della diffusione del Cristianesimo in Cina", "Lo sviluppo della Cina", "Cina del futuro", "Storia cinese moderna", "Breve storia dell'Estremo Oriente", e l'opera rappresentativa dello studio della cultura e del pensiero cinese: "Storia e cultura cinese". In questo libro, Latourette considera il fatto che le grandi tradizioni religiose cinesi abbiano tutte una propria opera rappresentativa e per questo motivo, non comprendere queste religioni implica non poter capire la cultura cinese e non poter arrivare a cogliere i significati metaforici e il senso estetico della letteratura cinese. Latourette fa presente che le novelle classiche cinesi rappresentano un ritratto realistico dello sviluppo sociale, politico e spirituale della Cina e che non poche opere a livello contenutistico esprimano un grido di ricerca di un ideale utopico e una richiesta di concrete riforme. Inoltre, la caratteristica peculiare dei racconti di demoni e divinità è che illustrano chiaramente la vita spirituale intimamente cinese, nonché l'esperienza e la spiegazione cinese data ai fenomeni soprannaturali. Quando si analizzano le forme espressive della letteratura cinese, Latourette esprime il pensiero secondo cui "la letteratura cinese è costituita da vari tipi di composizioni poetiche in rima". Lui ritiene che questo tipo di forma letteraria ricercata, con parallelismi in rima e piena di grazia poetica, incarni un peculiare interesse estetico, tuttavia ci sarebbero anche i punti deboli nella letteratura in forma di poesia: impedirebbe che l'autore liberamente e spontaneamente esprima i propri pensieri e sentimenti. Questa enfasi sulla tecnica compositiva poetica ha determinato uno stile eccessivamente sofisticato, con il risultato di poterlo fare apprezzare solo ad un numero ristretto di persone "prescelte", venendo così a mancare la comprensione del grande pubblico; e ciò a suo parere ne avrebbe influenzato la diffusione, popolarità gli scambi con le altre culture. Latourette ha affermato: "è chiaro che questo tipo di forma espressiva non può neanche lontanamente essere flessibile come la maggioranza della popolazione: una persona di talento può affidarsi alla poesia per esprimere con grande sensibilità estetica sé stessa, ma per la gran parte della popolazione è possibile solo produrre un esito che non appare convincente". Questa teoria di Latourette ha già suscitato l'interesse e l'attenzione degli studiosi di storia della cultura cinese e straniera.

Lo studio della cultura antica cinese è stato condotto su vari livelli e con ricchezza di contenuti da parte dei missionari occidentali. A parte gli studi sinologici condotti dai missionari protestanti di ogni congregazione e dai gesuiti cristiani, hanno preso piede anche studi di missionari di altri ordini religiosi cristiani, ottenendo parecchi successi. Per esempio, il missionario cristiano tedesco della *Societas Verbi Divini* nel 1935 ha istituito "Monumenta Serica" presso l'università Fu Jen di Pechino, specificamente per pubblicare i risultati degli studi accademici in ambito sinologico, ponendo particolare enfasi sulla storia cinese, sulla sua filosofia, lingua, letteratura, arte, religione e ancora altri ambiti e privilegiando i contenuti relativi alla Cina antica. Di questa pubblicazione sono già usciti circa quaranta volumi e attualmente è una delle pubblicazioni occidentali più autorevoli al mondo in campo sinologico, gode di ampia fama nel mondo accademico internazionale e in quello culturale. Il primo direttore di "Monumenta Serica" è stato Bao Runshen (Franz Xaver Biallas, 1873-1936) che è uno studioso di Qu Yuan e delle sue opere letterarie, mentre oggi a dirigere la rivista è Mi Weili (Wilhelm K. Müller) diventato un esperto dei tantra della religione Buddhista cinese. Inoltre, il missionario belga cristiano della *Congregatio Immaculati Cordis Mariae* ha svolto un considerevole lavoro per promuovere in Europa la conoscenza della cultura antica cinese.

Questi missionari occidentali nelle loro traduzioni e ricerche sinologiche, a parte l'attenzione rivolta al confronto tra le caratteristiche culturali diverse, hanno enfatizzato in maniera particolare il senso religioso, il contesto di credenze e il livello spirituale presenti nella cultura antica cinese, facendone emergere i tratti caratteristici. Sebbene i missionari occidentali nel processo di evangelizzazione in Cina, per cause storiche portarono alcuni danni ai cinesi e lasciarono alcuni ricordi non felici, tuttavia, nella storia dei rapporti culturali tra Cina ed occidente la passione e la devozione nutrita verso il pensiero culturale cinese, oltre che le traduzioni e la diffusione in occidente dei classici antichi cinesi svolte da molti di loro sono diventati una leggenda, e hanno offerto a tutti i buoni frutti di una reciproca comprensione e un reciproco studio.

NOTE

[*] Articolo apparso su "Documenti sulle religioni del mondo" (ISSN: 1000-4505) del 1/10/1990.

Autorizzazione alla pubblicazione della traduzione in italiano da parte del Prof. Zhuo Xinping in data 23/08/2017 alla nostra Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta.

[1] Herbert Frank, *Sinologia nelle università tedesche*, Baden German Edition, 1968, p. 5.

[2] [Filippo Maria Grimaldi, N.d.T.]

[3] Cfr. edizione di fine-primavera inizio-estate in lingua tedesca: *I pensatori tedeschi trattano della Cina*, Jiangsu Renmin Chubanshe, 1989, pag. 9.

[4] [François Noël, N.d.T.]

[5] [*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, N.d.T.]

[6] Cfr. Fang Hao, "*Biografie di personaggi storici del Cristianesimo cinese*", Zhonghua Shuju, stampato nel 1988, pag. 280.

[7] [*Cursus litterae sinicae neo-missionariis accommodatus*, N.d.T.]

[8] [*Studium Classicorum, N.d.T.*]

[9] [*Studium Canonicorum, N.d.T.*]

[10] [letteralmente "Cinque Carri (che indicano dei carichi di libri, espressione idiomatica classica per esprimere il concetto di "erudizione") Residenza di Eufonia]

[11] Cfr. *Jingfeng*, 11, Hongkong, Agosto 1966, p. 99.

[12] Legge, *The Chinese Classics* vol.1, cfr. Gu Changsheng, *Da Morrison a John Leighton Stuart*, Shanghai Renmin Chunbanshe, 1985, p. 126.

[13] Ibidem

P. Girolamo Gravina S. J (1602-1662) Missionario in Cina Nome cinese: Kia Yi Mou Kieou Tchang

di Michele Mendolia Calella

Girolamo Gravina, dalla Sicilia alla Cina

Girolamo Gravina nacque a Caltanissetta nel 1602, figlio primogenito di don Carlo e donna Isabella, discendeva dalla nobile famiglia del ramo siciliano dei Gravina, di origine normanna, a cui apparteneva la casata dei Principi di Lercara, Palagonia e Marchesi di Delia. Dall'atto di battesimo conservato presso l'archivio della Cattedrale di Caltanissetta, si legge che l'infante venne battezzato nella chiesa madre: i padrini furono i Conti di Caltanissetta don Giovanni e donna Maria de' Moncada.[1] Sua sorella Sancia sposò Luca Barile discendente dei Conti dei Marsi di Napoli, quest'ultimo stabilitosi a Caltanissetta diede origine alla nobile casata dei Barile de Marsi che fu tra le più influenti della città.[2]

All'età di sedici anni, il tre novembre 1618, Girolamo entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù a Palermo. Completati gli studi classici e teologici, manifestò il desiderio di andare nelle "missioni dell'India" e tra il 1622 e il 1634 giunse a scrivere al Padre Generale, Muzio Vitelleschi, ben ventidue lettere, in alcune delle quali lo supplicava di essere scelto per la vita missionaria.[3]

Padre Gravina fu ordinato sacerdote nel 1631 e si imbarcò a Lisbona il 13 aprile 1635 con altri trentuno compagni, tra i quali tre siciliani: P. Ludovico Buglio da Mineo, P. Francesco Brancati da Palermo e P. Giuseppe Chiara da Chiusa Sclafani. Con lui viaggiò anche il futuro venerabile, P. Marcello Mastrilli, napoletano, che raggiunto il Giappone in tempo di persecuzioni, fu decapitato per la fede.[4]

P. Gravina arrivò a Macao nel 1636 e, appresa la lingua cinese, fu inviato ad Hangzhou dove gli fu affidata la responsabilità dell'enclave cristiano del delta del Jiangnan.

Il gesuita nisseno doveva essere prudente nel portare avanti la missione, così come avevano precedentemente operato Matteo Ricci e Michele Ruggieri, che, in una lettera del 25 gennaio 1584 ai loro confratelli, asserivano che bisognava – *andar molto soavemente con questa gente e non moverse con fervori indiscreti*.[5]

Ciononostante, tra il 1639 e il 1640, il Gravina passò a Shanghai assieme al P. Brancati prodigandosi alacremente a battezzare la popolazione che si accostava docilmente alla religione cristiana e malgrado le avversità e le persecuzioni di ogni genere, tra il 1644 e il 1648 conferì il battesimo a circa tremila infedeli.

Il 18 aprile del 1648 emise i voti finali a Changshu.[6]

Padre Girolamo ampliò il suo campo di apostolato per mezzo di una buona formazione dei catechisti, che si occupavano della evangelizzazione e lo assistevano nel lavoro delle missioni. Grazie al suo esempio, questi cristiani meglio istruiti contribuirono alla conversione di amici e conoscenti.[7]

Allo scopo di far vivere intensamente la vita cristiana, eresse congregazioni sul tipo di quelle famose del P. Brancati.[8]

Fu continuo bersaglio dei *bonzi* buddisti che tentarono anche di avvelenarlo e gli bruciarono la chiesa, che fu prontamente ricostruita ed ebbe l'audacia di costruirne di nuove.

Rimase in Cina ben 27 anni ed arrivò a provare letteralmente la fame e la solitudine, in quanto gli sembrò sconveniente pesare sui cristiani ed accettare qualcosa da loro.

Fu salvato due volte dagli aiuti del P. Martino Martini da Trento, famoso geografo e cartografo, e un'altra volta dal P. Adam Schall von Bell da Colonia, matematico e astronomo famoso poiché ebbe l'incarico dall'Imperatore di riformare il calendario cinese.[9]

L'infuriare della guerra civile nella zona dove viveva P. Gravina travolse anche la sua opera missionaria: gli era stata infatti bruciata la chiesa dagli idolatri, ed ebbe molte angustie per ricostruirla. In quell'occasione fu aiutato dal letterato Giovanni Kin, figlio del dottor Tommaso, vicerè del Koang-si, il quale, a seguito della sua conversione donò la sua casa per farne una chiesa; gli altri fedeli pensarono poi a costruirvi accanto, l'alloggio per il missionario.

Nel 1660 battezzò molti proseliti nei pressi di Tch'ang chau e innalzò la chiesa di questa città che era stata distrutta da un incendio l'anno precedente.[10]

Lo zelo instancabile e l'amore per la povertà furono le caratteristiche dell'apostolato del Gravina. Un giorno, infatti, un padre missionario gli raccontò di aver ricevuto una buona offerta per costruire un collegio, ma P. Girolamo pur considerando queste elargizioni frutto della divina Provvidenza, preferiva un luogo di missione in povertà e non era raro che gli mancasse perfino il cibo per il suo sostentamento.[11]

I disordini della guerra civile impedirono l'arrivo delle risorse di prima necessità provenienti da Macao, e quando i superiori gesuiti furono a conoscenza dell'inedia che conduceva il missionario nisseno, fecero di tutto per andargli incontro e chiesero al P. Brancati di soccorrerlo.

L'intervento, purtroppo, arrivò in ritardo e il Brancati ebbe solo il tempo di somministrargli l'estrema unzione. Il P. Girolamo morì il 4 settembre del 1662 a Changshu.[12]

L'esperienza dell' "umile", "paziente" e "mite" missionario gesuita siciliano si era conclusa,[13] ma il suo contribuito nell'opera di evangelizzazione dell'Estremo Oriente aveva rafforzato la missione gesuitica in Cina continuata dal suo confratello Brancati. In linea con

la pastorale missionaria perseguita da quest'ultimo, egli guardava con favore alla cultura cinese cercando di filtrarne i riti, gli usi e i costumi alla luce della dottrina cristiana e cattolica.[14]

Girolamo Gravina scrisse in tutto tre opere in lingua cinese, cioè: "Considerazione su dio e la Redenzione", un catechismo e un "trattato per confutare gli errori", opere che non solo furono lodate dagli stessi cristiani, ma tornarono utili anche agli infedeli.[15]

Opere[16]:

❖*Ti zheng bian* (*Considerationes de diversis fidei mysteriis*) in 6 voll. (edito nel 1659 e nel 1870). Un manoscritto di quest'opera è conservato presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi (fig. 2). Consta di sei dissertazioni:

1. Gli attributi di Dio.
2. Dell'Incarnazione.
3. Della Redenzione.
4. Della Remunerazione del bene e del male.
5. Della Grazia.
6. Della Virtù e dei Sacramenti.

❖*Bian huo lun* (*Tractatus de errores dissipandos*) (fig. 3) edito tra il 1650 e il 1660, scritto a due mani insieme a Qian Mingyin (ju ren 1639). Un esemplare manoscritto di quest'opera è conservato presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi.

❖*Keoun to ho tchao* (*De institutione christianorum et omnibus mysteriis*).

Esiste un ritratto di P. Girolamo Gravina, conservato presso la Galleria Regionale di Palazzo Abatellis a Palermo. Si tratta di un esemplare di arte cinese: carta attaccata su tela del XVIII sec. (fig. 1). L'opera proviene dall'ex Museo Salnitriano, fondato nel 1730 dal P. Ignazio Salnitro (1682-1738) all'interno dell'antico Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo.[17]

Il Religioso nisseno è ritratto come un saggio cinese, con abiti sacerdotali ma con fattezze orientali tipici di quello stile decorativo. Seduto su una sedia di legno cinese con braccioli, scarpe nere e bianche di foggia chiaramente orientale con le vesti sacerdotali: un'alba e una pianeta rosso verde con disegni floreali verde oro.

Il suo copricapo, più che un classico tricorno con fiocco nero, ricorda invece quello che è visibile in un ritratto del pittore Shen Zhou all'età di 80 anni, dipinto da anonimo nel 1506, conservato a Pechino, al Palazzo del Museo (la cosiddetta Città Proibita).

1

2

3

La spiegazione di questo tipo di foggia a metà tra l'intellettuale e il sacerdote cattolico con gli abiti liturgici è data da una certa prudenza e rispetto da parte dei gesuiti nei riguardi della cultura cinese. I gesuiti scoprirono che l'aspetto dei bonzi assunto agli esordi della loro attività missionaria, sortiva in realtà l'effetto opposto, dato il disprezzo che si aveva in Cina per il clero buddhista. Nacque da ciò l'idea del Ricci di presentarsi invece come un letterato cinese: dopo aver studiato i classici della cultura cinese, nel 1595 il Ricci si poté presentare in pubblico – con la debita approvazione dei superiori – coi capelli lunghi, la barba e la veste di seta che distinguevano i letterati.

Al missionario nisseno è intitolata una via a Caltanissetta (fig. 4): la traversa che parte alla sinistra della chiesa di Sant'Agata e percorre in discesa, trasversalmente tutto il quartiere S. Rocco (Strada a' foglia) fino a sboccare in Corso Vittorio Emanuele.

All'insigne figura di P. Girolamo è dedicata una via a Catania (San Giovanni Galermo) e una via a Roma (Dragona), dove le traverse limitrofe sono intitolate agli altri missionari italiani in Cina.

I Padri Gesuiti a Caltanissetta

La presenza dei Padri Gesuiti a Caltanissetta risale al tempo degli esordi della Compagnia di Gesù. Nel 1588 la Duchessa Donna Aloisia de Luna y Vega, vedova di Cesare Moncada e reggente dell'Infante Francesco, insieme ai giurati della città, fondava un collegio di studi destinato all'educazione della gioventù dell'aristocrazia cittadina e alla cultura religiosa del popolo.[18]

Il Collegio (fig. 5) stava nel più bel posto della città, nello "stradone grande" che dalla piazza principale, verso tramontana, percorreva tutto il corso, dove si potevano ammirare il palazzo dei Signori Moncada, i palazzi della nobiltà cittadina e le principali botteghe. Si arrivava davanti alla magnifica prospettiva della Chiesa di Sant'Agata dei PP. Gesuiti con un'elegante scalinata a doppia rampa con balaustra di travertino, eretta su disegno di P. Natale Masucci, considerato il maggiore architetto della Compagnia, all'inizio del Seicento.[19]

L'inaugurazione del Collegio si ebbe il 21 ottobre 1600. L'edificio riuscì vasto e magnifico, con un ampio atrio porticato, e poiché non doveva mancare ai Padri ogni tipo di ristoro *«vi aggiunsero un vago giardino con una gentil peschiera, nella quale varie maniere di pesci vi si nudrivano dentro»*.[20]

Il Collegio viveva una condizione economica piuttosto agiata, nel 1650 i Gesuiti di Caltanissetta possedevano e amministravano i fondi di Cappellano, Ceciverdi, Imboscamento e Bigini, 4 ararate di seminativi, 4 vigne, 36 buoi, 16 vacche, 16 vitelle, 5030 pecore e si prospettavano come creditori rispetto a molte componenti della società del tempo. Durante le feste, la duchessa fondatrice mandava «*dal suo palagio il desinare così bene apparecchiato e condito, e a sì gran dovizia, che sembrava un apparecchio veramente regale*»[21] e se qualcuno dei padri si ammalava, ella aveva ordinato che «*si prendessero le medicine e cibi proprj degli infermi che dalla sua spezieria e dalla sua medesima casa, né altri medici venissero a curarlo fuorchè quegli che erano destinati alla sua famiglia*».[22]

4

5

I Padri erano dediti all'insegnamento scolastico, impartivano i rudimenti scolastici ai *migliori* di Caltanissetta: attraverso le classi di retorica, grammatica e teologia morale, ricevendo fino a 80 alunni. I corsi scolastici portarono ad un miglioramento dell'istruzione dei ceti abbienti della città, e assicuravano la strada per una carriera ecclesiastica o la possibilità di inserirsi nella burocrazia come contabili, segretari, economi, amministratori, ecc..[23]

Nel 1767 i Gesuiti furono espulsi dalla Sicilia e il collegio fu affidato alle Monache Benedettine di S. Croce. Nel 1805 rientrarono in possesso dei loro beni e nel 1808 riaprirono le scuole, che allora costituivano l'unica fonte d'istruzione pubblica.[24]

Per volere di Ferdinando I, nel 1818 fu istituito il convitto sostenuto in parte con spese del Municipio. Le materie che si insegnavano erano: grammatica, retorica, logica, fisica, metafisica, diritto naturale, teologia morale e agricoltura. I docenti delle scuole normali dovevano essere gesuiti idonei e dotti, o preti secolari, inoltre si dovevano destinare quattro posti gratuiti a beneficio di giovanetti promettenti di Caltanissetta.[25]

Espulsi una seconda volta nel 1848, i gesuiti rientrarono l'anno successivo per abbandonare definitivamente la loro casa nel 1860, a seguito del decreto di Garibaldi con cui i Gesuiti e i Redentoristi venivano espulsi dalla Sicilia.

Fu allora che il Collegio fu diviso in cinque parti, divenne sede delle Regie Scuole Tecniche e del Liceo Classico, della scuola elementare, del Convitto Provinciale, del carcere giudiziario e della Biblioteca Comunale.[26] I libri dei Gesuiti, che contavano 1470 volumi, furono ritrovati soltanto nel 1892, nascosti e murati in un piccolo andito nel sottotetto della chiesa, e furono aggiunti ai libri delle corporazioni religiose soppresse, costituenti il fondo antico della Biblioteca Comunale "Luciano Scarabelli".[27]

Negli anni venti del XX secolo, la

Parrocchia di Sant'Agata venne affidata nuovamente ai Gesuiti dal vescovo di Caltanissetta Mons. Giovanni Jacono. I Padri poterono usufruire dei locali annessi alla chiesa e ressero la parrocchia fino al 1985.

La Chiesa di Sant'Agata al Collegio di Caltanissetta

Il prospetto della chiesa di Sant'Agata è in stile tardo rinascimentale, con un portale d'ingresso con colonne binate e collegate da un timpano curvo spezzato, sormontato dallo scudo con putti, opera di Ignazio Marabitti.

L'interno della chiesa con pianta a croce greca è riccamente decorato e presenta nove altari. Entrando a sinistra si può ammirare la cappella di Sant'Anna, affrescata da Luigi Borremans nella prima metà del Settecento

Segue l'altare con *Apoteosi di Sant'Ignazio di Loyola* su progetto dell'architetto Giovanni Biagio Amico, del tutto simile alla grandiosa pala marmorea della chiesa dei Gesuiti di Catania, è decorato con marmi mischi dai vari colori fra cui spicca il blu lapislazzuli, con motivi vegetali e uccelli esotici dalle varie parti del mondo ad indicare le missioni, opera di marmorari messinesi su disegno di Francesco Juvara; dietro il paliotto è conservato il corpo di Sant'Aurelio martire. Conclude la navata di sinistra, l'altare dedicato a S. Francesco Saverio con la pala raffigurante la predicazione del santo, dipinta da Matteo Cristadoro nel 1650.

Nella navata di destra, il primo altare presenta un dipinto della Vergine coi santi Luigi Gonzaga e Stanislao Kostka.

Segue la cappella della Madonna del Carmelo, modificata a fine Ottocento, costruita con marmi artificiali, dove è anche visibile il monumento funerario dedicato a Nicolò Sciales, realizzato dallo scultore nisseno Michele Tripisciano (1860-1913). Nell'altare maggiore è esposta la grandiosa pala raffigurante il martirio di Sant'Agata, opera del messinese Agostino Scilla (1629-1700) del 1654.

Nel presbiterio, due grandi tele con magnifiche cornici intagliate e dorate, opere del pittore nisseno Vincenzo Roggeri (1634/35-1713), raffiguranti Sant'Agnese e sante vergini; Santa Rosalia e sante monache con la Vergine e il Bambino.[28]

Prospero Intorcetta e Caltanissetta[29]

Del missionario gesuita piazzese Prospero Intorcetta le fonti biografiche riferiscono della sua presenza a Caltanissetta dal 1650 fino all'autunno del 1651, come docente nel Collegio dei Gesuiti.

Nel soffitto di una sala di rappresentanza dell'ottocentesco Palazzo della Provincia di Caltanissetta, sito in viale Regina Margherita si può ammirare un medaglione in affresco con l'effige di Prospero Intorcetta (fig. 6). Il ritratto del gesuita piazzese figura, infatti tra i personaggi illustri nisseni, poiché nel periodo postunitario Piazza Armerina faceva parte della provincia di Caltanissetta.

Gesuiti nisseni

Tra i Padri Gesuiti nativi di Caltanissetta che si resero celebri, in Italia e all'estero, per le importanti opere e lo spessore culturale e morale, ricordiamo:

Tommaso Tamburini (1591-1675), famoso teologo. Insegnò lettere, filosofia, teologia dogmatica e teologia morale. Fu Rettore del Collegio di Caltanissetta, ebbe incarichi di prestigio in seno alla Compagnia di Gesù e una fortunata carriera ecclesiastica. Pubblicò numerose opere di teologia morale, riunite nell'*Opera Omnia*, edita più volte in Italia e all'estero dal 1689.[30]

Antonio Bellavia (1592-1633) missionario e martire in Brasile. Nel 1620 fu mandato in America latina mentre era in corso il conflitto tra olandesi luterani e portoghesi cattolici.

P. Bellavia seguiva l'esercito portoghese nelle battaglie per assistere i feriti. Fu egli stesso ferito ma continuò nel suo ministero delle confessioni. Durante una veloce ritirata dell'esercito portoghese, P. Bellavia si intrattenne nel campo di battaglia per ascoltare la confessione di un soldato gravemente ferito; venne trucidato da due soldati del campo avversario. Si conserva un suo ritratto nella cappella di Sant'Anna della Cattedrale di Caltanissetta.[31]

Pietro Scarlatti (1690-1757) fu un rinomato musicista, ma non sappiamo se sussiste un grado di parentela con i più noti Alessandro e Domenico Scarlatti. fu insegnante di lettere ed eloquenza a Palermo, pubblicò molte opere tra: dialoghi, oratori e drammi per musica rappresentati nel Regio Convitto dei nobili. Tra queste: *Numitòre rimesso in trono, azione scenica*, pubblicata a Palermo nel 1750;[32] e rimanendo in tema di storie di carattere esotico: *L'Alchemo Imperador della Cina, dramma per musica…*Palermo 1731; *Achenar Gran Moghul, dramma per musica…* Palermo 1733.

Vespasiano Salazar missionario,[33] viene documentato nel 1716 per aver accompagnato il gesuita Giovanni Andrea Bianchi, il famoso architetto dei più importanti monumenti civili e religiosi di Buenos Aires.

Arcangelo Cordaro (1809-1878), celebre poeta. Insegnò lettere e filosofia a Palermo e filosofia a Lione. Fu scelto per spiegare e commentare ai fedeli la sacra scrittura nella chiesa di Casa Professa. Pubblicò molte opere di meditazione, famose le sue *Poesie scelte* del 1854, raccolta di poesie usata nei collegi gesuitici e in quelli pubblici, che ebbe parecchie edizioni.[34]

Giuseppe Brugnone (1819-1884) famoso Malacologo. Fu docente di ebraico e sacre scritture in diversi collegi, profondo conoscitore dei classici greci e latini. Nel 1849 ottenne la dispensa dalla vita religiosa e si dedicò completamente agli studi di scienze naturali e medicina. Condusse un lungo lavoro di raccolta e studio di piante, molluschi e insetti, ma gli studi sulle conchiglie gli diedero notorietà e apprezzamento nel mondo scientifico dell'epoca. Descrisse 47 nuove specie di conchiglie di cui 16 riconosciute ancora oggi.[35]

Ricordiamo pure il **Achille Vasta** da Villalba (CL) nato nel 1862. Compì gli studi nella città di Wudstoch, negli Stati Uniti. Dopo il sacerdozio chiese e ottenne di far parte della Missione presso le tribù dei Pellerossa sui Monti Rocciosi, documentato in quelle terre fino a fine Ottocento.[36]

Altri Gesuiti nisseni

Carlo Romano (1581-1624) predicatore, morì a Collesano a soli 43 anni nel corso di una missione, il suo corpo fu sepolto nella chiesa di Sant'Agata a Caltanissetta (Cappela di S. Francesco Saverio), la sua lapide sepolcrale riporta un suo epitaffio.[37]

Diego Filippazzi (1611-1674), fu illustre predicatore e docente di lettere, teologia morale e sacra scrittura; Censo-

re e Consigliere del Tribunale della Santa Inquisizione, lasciò alle stampe alcuni *Panegirici*.[38]

Vincenzo Bevilacqua (1704 -1743) insigne predicatore.

Antonino De Lugo, oriundo di Siviglia, fu docente di eloquenza nei Collegi di Siena e Roma; Rettore di vari Collegi, fu ammirato per l'austerità della vita religiosa.[39]

Rosario Parisi (1798-1859), insegnò letteratura italiana, latino, greco, ebraico e per vent'anni, sacra scrittura nel Collegio del Gesù; pubblicò le sue meditazioni presentate per diversi anni nella chiesa di Casa Professa di Palermo, su due libri: *Giobbe* (con una versione metrica) e *Apocalissi*.[40]

Pasquale Taschetti (1809-1873), sebbene nativo di Agira per casualità, si considerò sempre cittadino di Caltanissetta. Fu docente di lettere, filosofia e teologia dogmatica, dapprima nei collegi siciliani e dopo i moti del 1860, a Modena, Lucca e nel Lazio. Possedeva spiccate doti nell'arte dell'oratoria e improvvisava eccellenti sermoni. Partecipò al Concilio Vaticano I e insegnò Sacra Scrittura nella chiesa del Gesù a Roma. Morì a Caltanissetta, compianto dal Vescovo Guttadauro e dal popolo.[41]

Premesso che nelle case e nei collegi gesuitici si leggevano i resoconti esaltanti dei progressi missionari che altri confratelli compivano in paesi remoti e sconosciuti, ciò alimentava l'orgoglio di appartenere a un corpo capace di simili imprese e le lettere di Francesco Saverio dall'Estremo Oriente furono un celebre documento di questo genere.

I giovani che si accostavano alla Compagnia erano attratti da una ventata di esotismo, dal desiderio di vivere viaggi e avventure in paesi sconosciuti, tra popolazioni dagli strani costumi. Era inevitabile che da questi modelli di missionari, un gran numero di giovani fosse spinto a desiderare di essere accolto nella Compagnia per dedicarsi all'attività missionaria e vivere direttamente quelle avventure esaltanti. Ma era inevitabile che la maggior parte di loro si trovasse poi a vivere la propria professione religiosa non nelle «Indie» ma in luoghi assai meno esotici, magari a poca distanza dal paese d'origine. Poteva essere una delusione e portare alla caduta della tensione missionaria. E invece, ecco la scoperta consolante: le Indie erano anche lì.

Per esempio Silvestro Landini, che era di Sarzana, scoprì che le "Indie" erano nelle isole del Tirreno e sull'Appennino tosco-emiliano; Cristoforo Rodriguez, spagnolo, trovò nel 1556 che anche in Spagna si potevano scoprire «otras Indias». Un modo per rendere meno amara la rinuncia a quell'idea del viaggio missionario tra gli infedeli che da secoli animava i predicatori del Vangelo.

Nel 1590 il Generale della Compagnia Claudio Acquaviva dava istruzione su come organizzare le missioni in «luoghi et castella» più lontani e trascurati. Da questa data iniziò anche la penetrazione gesuitica nelle campagne del Mezzogiorno d'Italia che doveva estendersi a ondate successive nei decenni seguenti fino a coprire tutto il territorio.

Le missioni nelle campagne venivano predicate da gruppi di dodici sacerdoti, per ognuna delle province in cui la Compagnia era divisa o, se il numero risultava eccessivo, dovevano essere almeno sei. Le missioni nelle campagne fondavano la propria efficacia sull'eccezionalità dell'avvenimento, sottolineata da una predicazione intensamente drammatica e teatrale.[42]

Ma esisteva un tipo di "missione stanziale" data dal Monastero-fattoria come quello di Villa Cappellano in Caltanissetta gestito dagli stessi Gesuiti.

La Villa-Fattoria Cappellano a Delia

La Villa di Cappellano è posta sopra un'altura a circa due Km. in direzione nord-est dal centro abitato di Delia.

Fu costruita prima ancora della fondazione di Delia intorno alla fine del 1500 ad opera dei Padri Gesuiti che avevano ricevuto in dono il feudo omonimo da Francesco Moncada e dalla moglie donna Luisa De Luna e Vega di Caltanissetta. Esso è uno dei pochi esempi di monastero-fattoria esistente in Sicilia, che funzionava come campo di studio e di sfruttamento agricolo del territorio. Con le sue stalle, i magazzini, le cantine, i frantoi e i granai, era una fiorente azienda agricola, gestita dagli intraprendenti Gesuiti, che davano le terre lottizzate in enfiteusi ai contadini della zona. Per comprendere le motivazioni che spinsero alla fondazione di un complesso così importante come quello di Cappellano, in una zona del tutto marginale del centro di Sicilia, bisogna rifarsi alla struttura sociale ed economica della Compagnia di Gesù. Infatti fin dalla loro fondazione (Parigi 1540) i Gesuiti si caratterizzarono per l'intransigenza morale verso la difesa della fede cattolica, per la tenace volontà di educare i fedeli alla cultura e alla scienza e soprattutto per la perizia amministrativa con la quale gestivano i propri fondi.

A differenza degli altri Ordini monastici, come per esempio i mendicanti (Francescani, Agostiniani, Carmelitani ecc.), per i quali non era previsto interessarsi di beni materiali, i seguaci di Sant'Ignazio di Loyola «propugnarono la loro autonomia economica rispetto all'apparato imprenditoriale in cui operavano e risiedevano. Si spiega così la costruzione di una residenza-lavoro, qual era quella di Cappellano, in una zona molto fertile, prima del XVII secolo».

A seguito dell'espulsione dei Gesuiti dalla Sicilia nel 1767 i fondi di Cappellano furono dati in gabella a un tale reverendo Giuseppe Di Miceli e successivamente a Don Filippo Cremona che concesse parte del feudo in enfiteusi a ventisei contadini deliani. Nel 1808 i Gesuiti ritornarono a Caltanissetta e tra i beni che furono loro restituiti, faceva parte anche il fondo di Cappellano. Nel 1843 i fondi di Cappellano risultano assegnati, forse in enfiteusi, a Nicolò Micelisopo, Stefano Candura, Salvatore La Verde, Cosimo Longo e Domenico Pagliarello.

Con la soppressione dei beni ecclesiastici voluta dal nuovo Stato unitario, nel 1866 il feudo di Cappellano fu, come gli altri fondi religiosi, messo all'asta e comprato dall'aristocratica famiglia dei baroni Calefati di Caltanissetta. Il 3 Dicembre 1939 la Villa fu venduta alla Diocesi di Caltanissetta che la utilizzò come villeggiatura estiva per i seminaristi fino agli anni ottanta. In seguito fu venduta a privati. Oggi è ritornata proprietà della Diocesi nissena.

Riguardo allo stile architettonico e alla paternità del progetto, si propende a pensare all'architetto Cappuccino fra' Pietro da Genova che in quegli anni lavorava per la costruzione di Palazzo Moncada a Caltanissetta, nella quale è pure documentata la partecipazione dell'architetto e scultore Carlo d'Aprile. Altri pensano anche all'intervento dell'architetto gesuita Natale Masuccio che nello stesso periodo operò nella fabbrica della

chiesa di Sant'Agata di Caltanissetta, tuttavia i canoni stilistici utilizzati dal valente architetto nelle varie chiese e collegi gesuitici siciliani si allontano dalle caratteristiche di villa Cappellano.[43]

NOTE

[1] È stato rintracciato dal Prof. Ragona nell'Archivio del Duomo di Caltanissetta (Vol. 50 [1601-1602]) l'atto di battesimo avvenuto il 23 marzo 1602 nell'allora Chiesa Madre S. Maria la Nova di Caltanissetta: « Die 23 martij XV ind[ictioni]s 1602 [si battezza] Gilormo giseppi f.[glio]di Don Carlo et donna Sabella Gravina lo p.[atri]no don Joanni di moncata la m[atrina] donna Maria di moncata, lo Cap[pellan] o don Jppolito Romano» Cfr. F. Sinatra, *P. Girolamo Gravina S. J., Missionario in Cina*, in «Scienziati siciliani gesuiti in China nel secolo XVII», Alcide Luini, Istituto Italo Cinese per gli Scambi Economici e Culturali, Roma 1985, pp.117-118; Cfr. R. Zaffuto Rovello, *Caltanissetta Fertilissima Civitas 1516-1650*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 2002, p. 187.

[2] Cfr. B. Punturo, *Cenni biografici di alcuni illustri cittadini caltanissettesi*, Stab. Tip. Ospizio Prov. di Beneficienza Umberto I, Caltanissetta 1902, p. 177.

[3] Cfr. A. Lo Nardo, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù,* Provincia regionale, biblioteca istituto di formazione politica Pedro Arrupe, Centro studi sociali, Palermo 2006, p. 125.

[4] *Ibidem.*

[5] Cfr. A. Prosperi, *Da una parte e dall'altra della Grande Muraglia cinese*, in A. Camera – R. Fabietti, *L'Età moderna*, Zanichelli, Bologna 1992., pp. 333-335.

[6] Cfr. A. Lo Nardo, *Missionari siciliani….* p. 125.

[7] *Idem,* p. 126.

[8] Cfr. P. A. Jaluna S. J., *Conquiste di apostoli*, Pia Società S. Paolo, Catania 1938, p. 62.

[9] Nel 1650 il P. Adam Schall von Bell, fu salvato dal buonsenso dei tre consultori della vice-provincia (PP. Brancati, Gravina e Smoguleski) dopo che P. Brancati fu incaricato di preparare una relazione sulla sua condotta (Cfr. A. Lo Nardo, *Missionari...*, cit., p. 126).

[10] Cfr. P. A. Jaluna S. J., *Conquiste…*, cit., pp.61-62.

[11] *Idem*, pp. 62-63.

[12] Cfr. A. Lo Nardo, *Missionari...*, cit., p. 126.

[13] Cfr. L. Pfister S. J., *Notices biografiques et bibliografiques sur les Jésuites de l'ancienne missione de Chine (1552-1773)*, II voll., Chang.hau (1932-1934) pp. 243-245.

[14] Successivamente alla missione del Gravina, anche altri religiosi nisseni appartenenti ad altre congregazioni religiose partirono per le missioni organizzate dalla Congregazione romana di Propaganda Fide. Il Cappuccino Padre Luca da Caltanissetta, al secolo Giuseppe Natale (1644-1702) nel 1689 si recò in Congo e scrisse un diario, un'importantissima testimonianza antropologica e geografica manoscritta, conservata nella Biblioteca Comunale di Caltanissetta dal titolo: *Relatione della Missione fatta nel Regno di Congo…* 1701, la quale è stata oggetto di importanti studi internazionali di ambito geografico nel corso del Novecento. Un altro missionario degno di attenzione fu il francescano Riformato P. Giacomo da Caltanissetta (metà sec. XVII – 1714 (?) missionario in Asia Minore che scrisse un grosso volume di 824 pagine a caratteri minutissimi dal titolo *Vita e nuova relatione della gran città di Costantinopoli* (21 Dicembre 1684), manoscritto conservato presso la Biblioteca Regionale di Palermo, che contiene un'attenta analisi geografica della Turchia e della città di Costantinopoli, soffermandosi su abitudini e usanze dei turchi.

[15] Cfr. A. Mongitore, *Bibliotheca* Sicula sive de scriptoribus siculis, tomo primo, Ex Typographia Didaci Bua, Palermo 1707, p. 278; Cfr. F. Pulci sac., *Florilegio nisseno o notizie biografiche degli uomini del clero secolare e regolare di Caltanissetta e sua Diocesi che si sono distinti per pietà, per opere e per dottrina*, Ufficio Tipografico di B. Punturo, Caltanissetta 1881, pp. 16-18.

[16] Cfr. C. Sommervogel S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, bibliographie, Parigi 1892, tomo III c. 1720.

[17] Cfr. G. Graditi, *Il Museo ritrovato. Il Salnitriano e le origini della museologia a Palermo*, Palermo 2003, p. 292.

[18] Cfr. F. Pulci sac., *Lavori sulla storia ecclesiastica di Caltanissetta,* (pro manuscripto 1924), Edizioni del Seminario, Caltanissetta *1977*, pp. 398.

[19] Cfr. E. Falzone, *Caltanissetta nell'arte,* Assessorato Regionale turismo, comunicazione, trasporti, Palermo-Catania 1965 p. 63.

[20] Cfr. D. S. Alberti, *Dell'istoria della Compagnia di Giesù – Sicilia*, Nuova stamperia di Giuseppe Gramignani, Palermo 1702, p. 673.

[21] Idem, p. 677.

[22] *Ibidem.*

[23] Cfr. L. Santagati, *Il Collegio Gesuitico di Caltanissetta, le vicende della costruzione*, in Archivio Nisseno, Anno VI n. 11 Luglio-Dicembre 2012 p. 61.

[24] Cfr. *Scuola città, Caltanissetta le emergenze architettoniche*, a cura di D. Vullo, Assessorato Regionale dei BB. CC. AA. EP.I. – Lussografica, Caltanissetta 2015 p. 53.

[25] Cfr. G. M. Bertolo, *Caltanissetta nei tempi che furono e nei tempi che sono*, trascrizione inedita del manoscritto originale, a cura di A. Vitellaro, Lussografica 2003, p. 114.

[26] Cfr. *Scuola città, Caltanissetta…*, cit., p. 53.

[27] Cfr. A. Vitellaro, *Breve storia della biblioteca comunale "Luciano Scarabelli" di Caltanissetta*, Paruzzo Printer, Caltanissetta 2009, p. 28.

[28] Cfr. E. Falzone, *Caltanissetta nell'arte…*, cit., pp. 63-71.

[29] Articolo tratto da W. Guttadauria *Quel gesuita «ex nisseno» che fu missionario in Cina e tradusse Confucio in latino* in La Sicilia, Caltanissetta 31 gennaio 2010.

[30] Idem, pp. 34-38.

[31] Idem, pp. 12-14; Cfr. C. Lombardo, *Vita del P. Antonio Bellavia della Compagnia di Gesù. Scritta del P. Carlo Lombardo palermitano della medesima compagnia*, Stamperia di Pietro d'Isola, Palermo 1664; Cfr. C. Scarlata, *Le tele della Cattedrale di Caltanissetta*, Lussografica, Caltanissetta 2001, p. 56.

[32] Idem, pp. 46-47.

[33] Idem, p.48.

[34] Cfr. F. Nicotra, *Dizionario illustrato dei Comuni Siciliani*,Società editrice del Dizionario illustrato dei Comuni siciliani, Palermo 1907, pp. 896-897.

[35] Idem, p. 897; Cfr. V. Cimino, *Giuseppe Antonio Brugnone e altri scienziati nisseni*, in Archivio Nisseno, Anno VI n. 11 Luglio-Dicembre 2012 pp. 87-92.

[36] Cfr. G. Mulè Bertolo, *Memorie del Comune di Villalba,* Tip. Ospizio provinciale di Beneficienza, Caltanissetta 1900, p. 282.

[37] Cfr. F. Pulci sac., *Florilegio nisseno…*, cit., pp. 11-12.

[38] Cfr. F. Pulci sac., *Florilegio nisseno…*, cit., pp. 32-33.

[39] Idem, pp. 48-49.

[40] Idem, pp. 72-74.

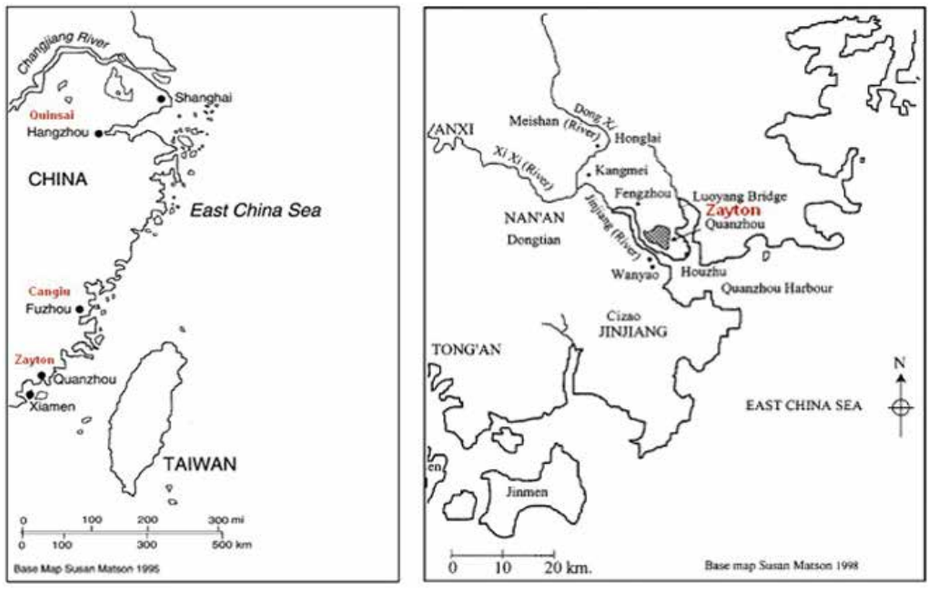
[41] Idem, pp. 77-80.

[42] Cfr. A. Prosperi, «Indias de por acà», ovvero come Cristo giunse a Eboli in A. Camera – R. Fabietti, *L'Età moderna*, Zanichelli, Bologna 1992, pp. 336-337.

[43] Cfr. M. Cassetti, *Borghi, Villaggi e Ville di Campagna, schedatura dei Beni Culturali della Provincia di Caltanissetta,* Prov. Regionale do Caltanissetta Ass. Pubblica Istruzione e Beni Culturali, Palermo 2001, pp. 12-19.

Il museo marittimo di Quanzhou: dalla Zaitum di Marco Polo alle lapidi nestoriane di Giulio Aleni

di Xiu Feng Huang



1

2

Fig. 1 - Mappa del Sud-Est della Cina da *International Journal of Historical Archaeology, Vol. 6, No. 1, March 2002*

Fig. 2 – Il museo marittimo di Quanzhou

Fig. 3 -1973, Scavo per il recupero di una nave mercantile di epoca Song nel golfo di Quanzhou

Fig.4a - Mappa dell'antica Quanzhou con le mura, *International Journal of Historical Archaeology, Vol. 6, No. 1, March 2002*

Fig.4b - Resti delle antiche mura depositati davanti al tempio Tian Hou

Fig. 5a - Pietre tombali islamiche del 13mo sec., con versetti del Corano, e una lapide induista

Fig.5b – Pietra tombale di Andrea da Perugia (1326, ritrovata del 1946), una stele in scrittura Phags-pa e una stele nestoriana con simboli cristiani e buddisti

[…] Partendosi da Cangiu (Fuzhou), passato che si ha il fiume camminando per Scirocco cinque giornate di continuo, si truova terre, castelli, e grandi abitazioni ricche, e molto abbondanti di ogni vittuaria: e camminasi per monti, e anco per piani e boschi assai, nelli quali si truovano alcuni arboscelli, da quali si raccoglie la canfora. E è paese molto abbondante di salvaticine: sono idolatri, e sotto il Gran Can della giurisdizione di Cangiu, e passate cinque giornate, si truova la città di Zaitum (Quanzhou) nobile e bella, la quale ha un porto sopra il Mare Oceano molto famoso per il capitare, che fanno ivi tante navi con tante mercanzie, le quali si spargono per tutta la provincia di Mangi (Cina centro-meridionale). E vi viene tanta quantità di pepe, che quella che viene condotta di Alessandria alle parti di Ponente è una minima parte, e quasi una per cento a comparazione di questa, e saria quasi impossibile di credere il concorso grande di mercanti e mercanzie a questa città per essere questo un de' maggiori, e più comodi porti, che si trovino al mondo. Il Gran Can ha di quel porto grande utilità, perché cadauno mercante paga di diritto, per cadauna sua mercanzia, dieci misure per centinaro. La nave veramente vuole di nolo dalli mercanti delle mercanzie sottili trenta per centinaro, del pepe quarantaquattro per centinaro, del legno di aloe, e sandali, e altre spezie e robe quaranta per centinaro. Di sorte che li mercanti computato i diritti del re e il nolo della nave, pagano la metà di quello che conducono a questo porto e nondimeno, di quella metà che li avanza, fanno così grossi guadagni, che ogni ora desiderano di ritornarvi con altre mercanzie.[1] (Fig.1)

Posta davanti all'isola di Taiwan, Zaitum era la città con il porto più importante del sud della Cina in epoca Tang (618-907) e Song (960-1279), raggiungendo l'apice della prosperità sotto la dinastia Yuan (1271-1368). Marco

Polo la visitò nel 1292 e da lì, dove inziava la via marittima della seta, prese la nave per accompagnare la principessa mongola Cocacin (Kuokuozhen闊闊真), figlia di Kublai Kan, che andava sposa a Argon, Ilkan di Persia.

La descrizione di Marco Polo ci spiega anche le cause della ricchezza e dello sviluppo della città: dal nolo delle navi si ricavava dal trenta al quarantaquattro percento del valore delle merci trasportate, che poi venivano distribuite in tutta la Cina, in Corea e Giappone. Una città cosmopolita, tollerante, ricca di scambi commerciali e culturali, dove i mercanti potevano erigere templi e santuari buddisti, induisti, mussulmani, cristiani. Era tutto un fiorire di commerci, produzione di ceramiche, ma la città era famosa anche per la costruzione di imbarcazioni piccole e grandi, con i legnami tipici del Fujian: pino, cedro e canfora.

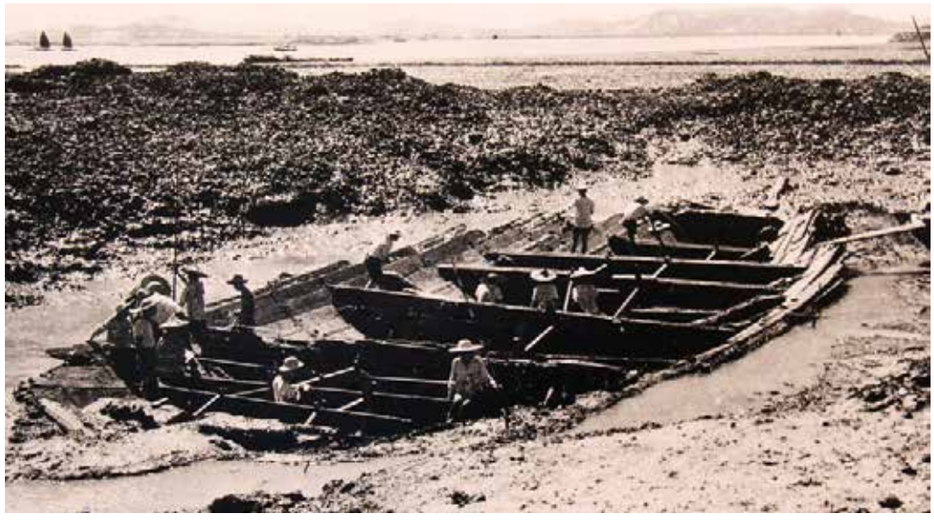
La millenaria tradizione di relazioni con l'estero e del trasporto oltremare della città di Quanzhou è celebrata dalla raccolta dei cimeli storici del suo museo, fondato nel 1959. (Fig.2).

Un prezioso reperto fu scoperto nel 1973 e portato alla luce nel 1974: una grande nave di epoca Song, lo scafo ancora conservato lungo 24.2 metri e largo 9.15, che ci offre un chiaro esempio delle capacità costruttive dei cantieri del tempo. Lo scafo era diviso in scompartimenti, in cui vennero trovati numerosi e svariati reperti dell'attività commerciale: monete di epoca Tang e Song, legni pregiati e profumati, spezie, prodotti medicinali, oggetti in bronzo, porcellane, che sono esposti nel museo. (Fig.3).

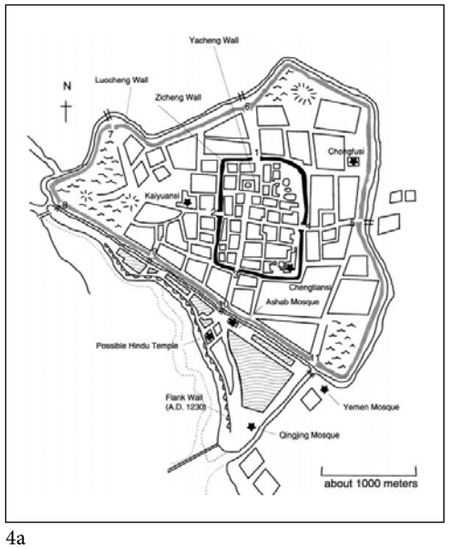
Nel 1991 venne aperta una nuova ala del museo dedicata alla collezione che Wu Wenliang aveva raccolto tra i ruderi delle mura della città.

Nel periodo tra le due guerre mondiali del XX secolo, era iniziata la demolizione delle antiche mura per i lavori di costruzione della ferrovia; dal 1938 poi la demolizione era stata completata in vista dell'occupazione giapponese, perché la città sguarnita delle protezioni sarebbe stata più esposta agli attacchi della guerriglia cinese. (Fig. 4a.4b)

Durante la demolizione vennero alla luce lapidi e frammenti decorati con simboli e iscrizioni in varie lingue (siriaca, phags-pa, cinese, latina), che Wu Wenliang raccolse nel cortile della propria casa. (Fig. 5a-5b).



3



4a

4b

5a

5b

Fig. 6 - Vecchie foto di Wu Wenliang, da 新丝路 Nuova Via della Seta, Luglio 2018

Fig.7 - Giulio Aleni: *Xi Chao Chong Zheng Ji*. Xilografia della stele ritrovata nel 1619 a Quanzhou

Fig.8 - La stele di Xi'an

6

Nel 1957 Wu Wenliang pubblicò la documentazione fotografica del suo lavoro《泉州宗教石刻》*Le iscrizioni religiose su pietra di Quanzhou*, ma nel 1969 morì vittima della Rivoluzione Culturale. Il suo lavoro venne proseguito dal figlio Wu Yuxiong, fino al conferimento dell'intera collezione al Museo nel 1991 (Fig. 6), e alla pubblicazione della raccolta completa delle pietre di Quanzhou nel 2005.

Queste varietà di testimonianze ci indica come la città fosse aperta alle varie espressioni religiose e le stele ritrovate fossero scolpite per rendere omaggio ai mercanti stranieri deceduti, tanto che l'UNESCO ha riconosciuto il "Museo dei trasporti d'oltremare" come "Museo del mondo delle religioni".

Ma già nel XVII secolo erano giunte testimonianze sul ritrovamente di stele che recavano l'immagine di una croce, e questo ci porta a parlare di Giulio Aleni.

Giulio Aleni e le antiche stele cristiane di Quanzhou

Nel 1619 durante uno scavo per una nuova costruzione sulla collina di Wurong a Quanzhou, il letterato Zheng Hairu aveva scoperto una pietra con scolpita una croce. Non c'era alcuna iscrizione che permettesse di stabilirne l'età, ma era sicuramente antica, e il letterato, dopo aver tentato inutilmente di scoprirne il significato, decise di farla collocare nella sua nuova casa costruita proprio sul luogo del ritrovamento.

Delle antiche stele cristiane si era persa memoria da secoli, e la celebre stele di Xian, che, con la sua lunga e preziosa iscrizione avrebbe permesso di fissare in epoca Tang l'entrata del cristianesimo nestoriano in Cina, non era ancora stata scoperta. A Zheng Hairu e ai suoi amici letterati fu pertanto negato per lunghi anni di conoscere il significato e la data di questo oggetto.

Nel 1629, durante la sua seconda visita a Quanzhou, Giulio Aleni venne accompagnato da Zhang Geng, la cui figlia aveva sposato il figlio di Zheng Hairu. Zhang Geng era nativo di Quanzhou e aveva svolto la sua attività di magistrato in varie provincie dell'impero; nel 1621 aveva incontrato Aleni a Hangzhou e, affascinato dalla nuova dottrina predicata dai gesuiti, aveva deciso di farsi battezzare prendendo il nome di Matteo (玛窦Madou). Dopo il suo ritiro dalla attività pubblica nel 1621, aveva deciso di seguire Aleni nei suoi viaggi "per aiutarlo a diffondere il cristianesimo e guadagnarsi il rispetto dei credenti".

È proprio Zhang Geng che ci racconta la vicenda, scrivendo nel 1633 un libretto "Commemorazione per il ritrovamento di una croce nei pressi delle colline di Wurong, collocata nel 1629 nella chiesa di Jinjiang".[2]

[…] Il Maestro Ai del lontano occidente percorse innumerevoli miglia per portare il cristianesimo in Cina. Entrando nel Fujian divenne mio maestro nella religione. Nel secondo anno di Chongzhen venne a Quanzhou … Mio genero, il figlio di Hairu, quando Aleni venne da lui in visita, cominciò a discutere con lui sul significato della croce. Saputo della sua esistenza, Aleni e io andammo a vederla, e fummo colmi di stupore e gratitudine. (Fig.7).

Erano trascorsi dieci anni dal ritrovamento della stele, ma nel frattempo una sensazionale notizia si era rapidamente diffusa tra i missionari europei in Cina: nel 1623 a Zhouzhi, circa 75 km a ovest di Xi'an, l'antica capitale (Chang'an) durante la dinastia Tang, era stata trovata una grande stele (270 cm in altezza, 105 cm di larghezza e 30 cm di spessore), con una lunga iscrizione in cinese e alcune righe in una scrittura sconosciuta. La stele venne presto riconosciuta dai missionari europei che operavano nel sud della Cina, come la testimonianza dell'arrivo in Cina della forma "Nestoriana" del cristianesimo, in epoca medioevale. (Fig.8).

Padre Nicolas Trigault ne fece una trascrizione in latino nel 1625; Padre Johann Schreck (Terrenz) riconobbe la seconda lingua come siriaco antico e fece diffondere il manoscritto della sua traduzione; Padre Alvaro de Semedo pubblicò nel 1642 la versione spagnola del testo cinese.

Non c'era più alcun dubbio: l'anno era il 781 D.C.; il testo raccontava le vicende della diffusione di una religione monoteista "La Luminosa Religione dell'Impero Romano" 景教大秦*jǐng jiāo dà qín*; l'antica lingua siriaca era quella comunemente usata dai nestoriani per i loro testi.

A Quanzhou la notizia non era ancora giunta nel 1629, quando Aleni narrò ai suoi auditori il ritrovamento e, come racconta Zhang Geng nel suo libretto,

tutti concordarono che, malgrado la grande distanza tra Quanzhou e Xi'an, malgrado i secoli trascorsi dalla dinastia Tang, malgrado la stele di Quanzhou non avesse alcuna iscrizione, l'unica spiegazione era che il cristianesimo fosse arrivato fin qui già in epoca antica.

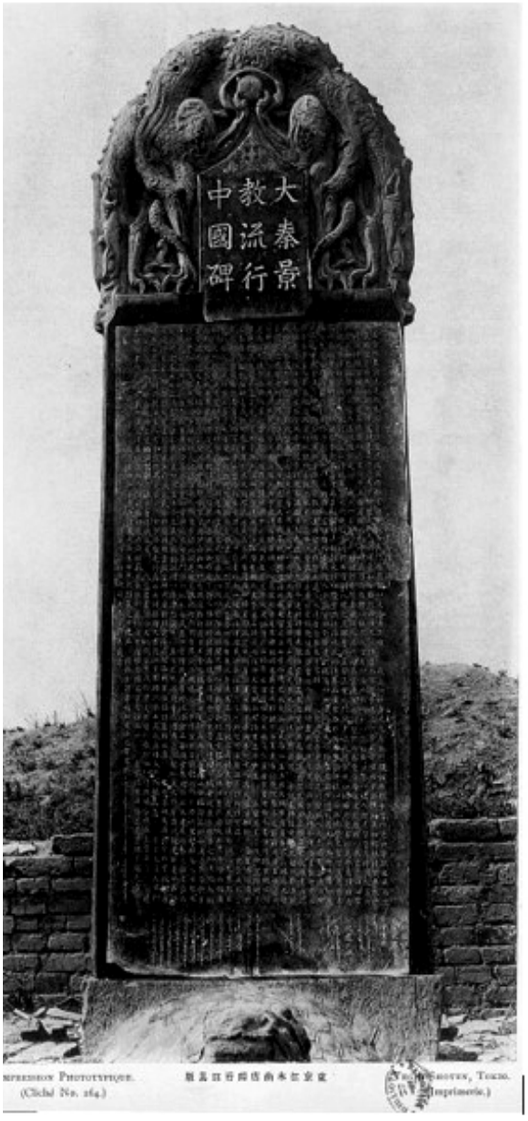
Quindi era abbastanza probabile che i nestoriani fossero giunti a Zaitum-Quanzhou, sia via terra che per mare. La dinastia Tang soprattutto sotto l'imperatore Taizong era stata tollerante verso ogni forma di religione e si erano diffusi il Cristianesimo nestoriano, il Mazdeismo, il Manicheismo.

Ma la feroce persecuzione[3] lanciata negli anni 843-845 dall'imperatore Wuzong in difesa del confucianesimo e del taoismo, aveva coinvolto il buddismo, contro cui era principalmente diretta, ma anche lo zoroastrismo e il cristianesimo nestoriano, che avevano potuto sopravvivere soltanto in alcune regioni del sud (Zhejiang, Fujian) e nella regione dei Turchi-Uiguri[4] nel nord-ovest della Cina.

Un nestoriano cinese, Rabban Sauma (di Pechino, ma di origine turca), aveva raggiunto l'Europa nel 1287 ed era stato ricevuto da Edoardo I d'Inghilterra e da Papa Nicola IV. Egli tentava di convincere l'Europa cristiana a unirsi ai Mongoli, contro i Mussulmani, che stavano estendendo il loro controllo dalla Persia verso l'Asia Centrale.

Una rifioritura del cristianesimo si era avuta dopo la presa del potere da parte di Kublai Khan, tollerante verso ogni forma di religiosità. Giovanni da Montecorvino inviato da Papa Nicola IV, aveva raggiunto Kambalik-Pechino nel 1294, poco dopo la morte del Gran Khan. Bene accolto dal nuovo imperatore Temur Khan (1294-1307), p. Giovanni da Montecorvino, nonostante fosse osteggiato dai Nestoriani, aveva edificato una chiesa a Pechino nel 1305, con circa 6000 convertiti; i suoi confratelli francescani avevano proseguito la sua opera costruendo chiese a Quanzhou, Xiamen e Yangzhou. Ma una ribellione nel 1368 aveva posto fine alla dinastia Yuan, portando al potere Zhu Yuanzhang, un ex-monaco buddista, il primo imperatore della nuova dinastia Ming (1368-1644), che aveva iniziato una dura repressione contro ogni religione di origine straniera: del cristianesimo per altri due secoli si era persa ogni traccia. Ed ecco che una lapide misteriosa riporta alla luce una storia di-

7



8

La stele di Xi'an, conservata nel museo chiamato "la foresta di stele".

L'iscrizione narra che nel nono anno del periodo Zhenguan della dinastia Tang (635 d.C.), il vescovo Alopen, venne dalla Persia alla capitale Chan'an

Prosegue poi descrivendo le vicende della diffusione della "luminosa religione" 景教, in tutta la Cina.

Il titolo recita:
大秦景教流行中国碑
(*dà qín jǐng jiāo líu xíng zhōng guó bēi*)
Pietra della diffusione in Cina della luminosa religione romana.

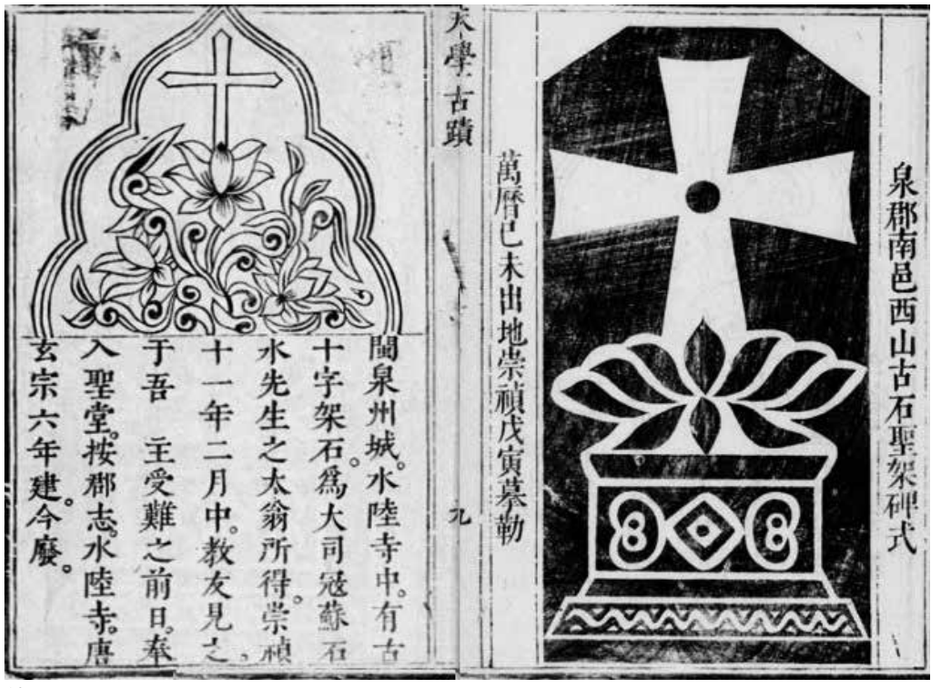
menticata da secoli.

Gli effetti del riconoscimento di questa stele di Quanzhou come testimonianza della antica cristianità sono immediati. Il letterato Xie Maoming, che per caso era venuto in visita da Zheng in quello stesso giorno, decide di convertirsi e di farsi battezzare. Nel quartiere di Chongfu viene costruita una chiesa e vi viene trasferita la stele.

[…] E parve che Iddio, o in segno del presente trionfare che il suo santo nome faceva in quella provincia, o in presagio del molto più che doveva sperarsene, ordinasse quello, che parve casuale avvenimento, d'uscire a farse vedere una irrepugnabile pruova, d'esser quivi fiorita, Iddio sa da quali secoli prima, la fede cristiana. Perché scassinandosi per mano di cavatori idolatri, e di sotterra traendosi certe anticaglie, avanzi d'una non si sapeva qual fabrica diroccata e quivi in sé medesima sepellita, s'avvennero in un lastrone di marmo, nel cui mezzo era scolpito a rilievo di quasi un dito una ben formata croce, lunga due palmi e mezzo, la quale spuntava su diritto, come stelo dal cuor d'una cespugliosa pianta, ivi molto usata ne' testi, operochè colle sue foglie, e fiori sparsi all'intorno, forma un vaghissimo cesto. (Fig.9).

I Cinesi, che di quanto sa del antico sono a meraviglia studiosi, e altrettanto veneratori, corsero in gra moltitudine a vederla; e non pochi se n'ebbe, a' quali Iddio mise in cuore una salutevole curiosità, di saperne il mistero; e intesolo, si rendettero Cristiani: oltre all'evidente pruova, del non esser la Fede nostra, come perfidiavano i Bonzi, tutta invenzione de' Padri, e per conseguente forestiera come essi, e da non accettarsi in quel Regno.[5]

9



10

Nel 1635 viene scoperta un'altra stele nel villaggio di Likeng distante 50 *li* da Quanzhou, nel luogo di un antico tempio buddista di epoca Tang; un convertito locale la riconosce come una reliquia cristiana.

[…] Verso la fine del quarto mese dell'ottavo anno del regno di Chongzhen, una luminescenza apparve di notte ai piedi di un cipresso nel terreno del monastero di Xiongling. Pensando che potessere esservi sepolto un tesoro, gli abitanti del luogo si riunirono e scavarono là dove era apparsa la luce. Invece dell'oro trovarono una lastra di pietra con sopra scolpita una croce. Nessuno sapeva che genere di oggetto fosse. Allora un membro della Chiesa, di nome Yan, che abitava nei pressi, riconobbe che quello fosse un oggetto cristiano, e ne spiegò qualcosa ai vicini. Il ventitreesimo giorno dell'ottavo mese, il padre Aleni, mentre era in viaggio per Qingzhang, venne a Likeng, vide la croce e confermò la testimonianza di Yan. La croce venne temporaneamente trasferita in un edificio pubblico e più tardi, quando i credenti erano aumentati, venne costruita qui una chiesa.[6]

Il letterato Su Shiqian, padre di un alto funzionario che aveva conosciuto Aleni a Hangzhou, ritrova un'altra stele ancora in un sito di un antico tempio buddista. La stele viene collocata in una chiesa il giorno 1° aprile del 1638, probabilmente in presenza di Aleni e Dias, che si trovavano a Quanzhou in quel periodo. Padre Manuel Dias ci fornisce un resoconto dettagliato dei due ritrovamenti, riproducendo anche le xilografie delle due stele, accompagnate da una descrizione in cinese (la traduzione è nostra).[7]

La legenda della prima stele (Fig.10) recita:

[…] Una antica croce di pietra venne rinvenuta nel monastero Shuilu水陸 nella città di Quanzhou nella provincia di Fujian dal nonno del ministro della giustizia Su Shishui蘇石水. Nel secondo mese dell'undicesimo anno di Chongzhen, un credente la vide e la portò nella chiesa nel giorno prima della commemorazione della crocifissione del Nostro Signore. Secondo le cronache locali il monastero di Shuilu era stato costruito nel sesto anno di regno dell'imperatore Xuanzong della dinastia Tang (852 d.C.). Il monastero è poi stato demolito.

Nel 1638 Zhang Geng stesso ritrova una stele sul luogo di un antico tempio buddista in un sobborgo nella parte orientale di Quanzhou e la fa collocare nella chiesa di Yongchun (Fig.11).

La descrizione sulla seconda stele è invece la seguente:

[…] Il ritrovamento avvenne a circa tre *li* di distanza fuori dalla porta Renfeng 仁風nella città prefettizia di Quanzhou nella provincia di Fujian, lungo la riva del Lago Orientale, là dove un tempo esisteva il Monastero Dongchan东禅. Le cronache locali raccontano: "Nel periodo Qianfu della dinastia Tang, gli abitanti di questa zona costruirono un monastero, e i monaci vi presero residenza. Nel primo anno di Guangming (880 d.C.) venne adottato il nome di Dongchan. Il monastero negli anni successivi venne distrutto. A cento piedi da questo luogo, in mezzo a un campo c'era una antica pietra recante una croce, ma nessuno riuscì a capire cosa fosse. Nel secondo mese dell'undicesimo anno di Chongzhen (1638 d.C.) quattro giorni dopo la celebrazione della Resurrezione del Nostro Signore, un fedele la notò, mentre pregava su una tomba. Prima della metà del mese successivo, lui e altri credenti la trasportarono devotamente all'interno della chiesa.

Il ritrovamento di queste due lapidi, proprio all'inizio della persecuzione anticristiana scatenata nel settembre 1637, viene considerato un segno della provvidenza. In una la croce era supportata dalle nubi, nell'altra da fiori di loto. I credenti così interpretarono questi segni: ognuno doveva portare pazientemente la propria croce; le nubi, chiamate dai cinesi *xiangyun*祥云, segni della benedizione del cielo, indicavano che nonostante le difficoltà di quel momento, la religione sarebbe risorta e innalzata verso i cieli; i fiori di loto, chiamati *hehua* 荷花, simbolo di unione, di pace, di purezza della vita umana che affonda le radici nel fango della realtà e degli affanni della vita quotidiana, significavano che il Signore l'avrebbe fatta rifiorire come non mai.

Nel 1643 numerose stele vengono ritrovate a Quanzhou, quando viene abbattuta e ricostruita la Porta Est della città, probabilmente erano state inserite

Fig.9 - Stele cristiana con la croce posta sopra un fior di loto

Fig.10 - Manuel Dias: foglio 9 del Commentario alle stele nestoriane

Fig.11 - Manuel Dias: foglio 10 del Commentario alle stele nestoriane e foto del reperto del 1638

Fig.12 - Quanzhou Fu yu di tu shuo (1602) con la città murata – Library of Congress

11

12

13

14

15

16

per rinforzare il solido basamento della struttura. (Fig.12).

Una delle stele era ornata da una croce affiancata da due angeli e recante una scritta. Quando la stele venne collocata in una chiesa, una folla di fedeli si riunì in adorazione.(Fig.13),

Nel 1645 viene riscoperta una stele che era in possesso di un letterato di Quanzhou. Questi decide di vendere l'oggetto ad un amico, il quale la riconosce e non ritenendosi degno di conservarla a casa sua, la fa collocare in una chiesa.

Il contributo di Giulio Aleni a Quanzhou fu fondamentale per i letterati del tempo, togliendo il velo di oscurità che avvolgeva un periodo storico di cui non esistevano fonti letterarie, e la cui testimonianza inoppugnabile era affidata a queste misteriose antiche croci di pietra.

[…] Secondo le date del monumento di Xi'an, a quel tempo la cristianità era stata in Cina per circa 200 anni, e si era sviluppata in un regno dopo l'altro. La Cina era stata coperta di chiese, ognuno credeva e seguiva il Cristianesimo. Più tardi, nei periodi di Wanli e Chongzhen della dinastia Ming, a Quanzhou in Fujian, alcune pietre vennero ritrovate con scolpite delle croci, e poi un'altra simile venne ritrovata nei pressi. Furono collocate nella chiesa di Wenling. Le dinastie Tang e Ming sono distanti nel tempo quanto l'antico e il presente, e Xi'an e il Fujian si trovano agli estremi occidentali e orientali dell'impero, ma queste croci ci testimoniano che l'affermazione che il Nestorianesimo si fosse diffuso in tutto l'impero, risulta perfettamente credibile sulla base delle date di quel monumento.[8]

È evidente che i credenti, missionari e convertiti, vedevano in queste stele un "segno divino" e per i gesuiti la scoperta continua di queste stele, proprio nel periodo in cui la fede si diffondeva in questa parte della Cina, era una manifestazione della divina provvidenza, mentre per i cinesi si conformava alla millenaria tradizione dei *ruixiang*瑞祥, i "segni di auspicio", inviati dal cielo nei momenti critici. Il fatto che questi ritrovamenti avvenissero in Quanzhou e dintorni, significava chiaramente che il luogo era benedetto dal Signore del Cielo.[9]

Se nel periodo di permanenza a Quanzhou nel 1634 Aleni aveva battezzato 257 persone, negli anni successivi il numerò aumentò a circa ottocento o

novecento per ogni anno, fino a creare una comunità di circa diecimila fedeli.

I padri Giulio Aleni e Manuel Dias, basandosi anche sulle fonti letterarie relative ai monasteri buddisti presso i quali le croci erano state ritrovate, seppero dare una attribuzione abbastanza precisa a questi preziosi manufatti.

Ma non erano degli archeologi e le conoscenze del tempo erano insufficienti per la traduzione di molti dei manufatti che ancora oggi rappresentano una ardua sfida. (Fig.14-15-16).

BIBLIOGRAFIA

-Matteo Nicolini-Zani, *Tang "Nestorian" documents as the first Chinese Christian literature*, © 2006 Studium Biblicum Hong Kong.

-Xie Bizhen (1997), "Aleni's Contribution to the History of Christianity in China. The Nestorian Stele and Ancient Christian Tombs in Quanzhou, Fujian", in Tiziana Lippiello Roman Malek (eds.), "*Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (15821649) and the Dialogue between Christianity and China*, Brescia-Sankt Augustin 1997, pp. 403-416.

-Sam Lieu and Ken Parry, *Manichaean and (Nestorian) Christian Remains in Zayton (Quanzhou, South China)*, Macquarie University, 2013.

-R. Pearson, Min Li & Guo Li: *Quanzhou Archaeology, A Brief Review*, International Journal of Historical Archaeology, Vol. 6, No. 1, March 2002.

-Li Tang: *A new investigation into several east syrian (Nestorian") Christian epitaphs unearthed in Quanzhou: Commentary and translation*, Orientalia Lovaniensia Analecta n.187, 2011.

NOTE

[1] Marco Polo chiama Cangiu la odierna città di Fuzhou e chiama Zaitum la odierna Quanzhou. *Il Milione di Messer Marco Polo Viniziano, secondo la lezione Ramusiana, illustrato e commentato dal conte Gio.Batt.Baldelli Boni* – Tomo secondo – Cap. XXVII – Firenze 1827.

[2] 武荣出地十字架碑 *Wǔróng chū dì shí zì jià bēi* - copia presso la BnF (Bibliothèque nationale de France, Paris), Shelf: Chinois, 1322.

[3] Secondo quanto riportato dall'editto emanato dall'imperatore Wuzong nell'anno 845, alla fine della persecuzione, le proprietà dei templi erano state confiscate, distrutti 4.600 templi buddisti, 260.500 monaci e suore ridotti allo stato laicale. Più di tremila monaci zoroastriani, manichei e nestoriani erano stati cacciati dai monasteri, espulsi dalla Cina se stranieri, colpevoli di aver corrotto le tradizioni taoiste della Cina introducendo religioni straniere.

[4] Questa è oggi la provincia cinese del Xīnjiāng新疆, ancora abitata dalla etnia uigura.

[5] Daniello Bartoli, *Dell Istoria della Compagnia di Giesù. L'Asia descritta dal P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia. La Cina. Terza Parte dell'Asia*. Roma, 1663.

[6] Lǐ Jiugōng (李九功, ?-1681) 励修一鑑 *Lìxīu yījiàn - Uno specchio per educare se stessi*, 1639 (o 1645)

7 Manuel Dias Jr, 景教碑颂正诠Jǐngjiāo bēisòng zhēngquán – Commentario alle Stele Nestoriane – 1644 .

[9] Manuel Dias Jr, *Commentario alle Stele Nestoriane*.

[9] Erik Zürcher, *Introduzione - Kouduo Richao*, pag.93 – Fondazione Civiltà Bresciana e Monumenta Serica – 2007.

Fig.13 - Lapide con croce portata da due angeli. L'iscrizione non è ancora stata interpretata.

Fig.14 - Pannello di sarcofago in lingua Uigura. 1331 d.C. Tradotto dal team australiano del prof. James Hamilton e dal prof. Niu Ruji: "Nell'anno della pecora, nel secondo giorno della luna piena del dodicesimo mese (31 dic. 1331) la moglie del cristiano Quplug Xubilgan, Martha Terim, obbediente al comando di Dio, è ascesa al cielo".

Fig.15 - Pannello di sarcofago con iscrizione siro-turca. 1305 d.C. Una traduzione provvisoria è stata ottenuta grazie alla collaborazione tra i tecnici del museo di Quanzhou e l'Istituto di Ricerca del Turfan presso l'Accademia di Berlino diretto dal prof. Peter Zieme:"- Nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, per sempre. Amen. Nell'anno 1616 secondo il calendario di Alessandro il Grande Re, figlio del Re Filippo di Macedonia (corrispondente al 1305 d.C.), nell'anno del Dragone secondo il calendario cinese, nella dodicesima notte del nono mese del calendario ecclesiastico ….. fate che io sia ricordato…."

Fig.16 - Pannello di sarcofago con iscrizione in siro-turco e cinese. 1306 d.C. "All'amministratore dei Manichei (mingjiao明教) e Nestoriani (jinjiao景教)... nella regione di Jiangnan江南 il molto reverendo vescovo cristiano Mar Solomon, Timoteo Sauma e altri, ricolmi di afflizione e rispetto, hanno dedicato questa lapide, nel secondo anno di Huangqing, guichou, nel quindicesimo giorno dell'ottavo mese (5 settembre 1313)."

La carta di riso in Cina

di Carlo Pastena

Esiste un tipo di carta cinese ottenuta dalla macerazione della paglia di riso, ma la sua qualità è nettamente inferiore alla carta giapponese. Grazie al suo utilizzo come *carta per la divinità* (*huo chi*) è ancora utilizzata in alcuni rituali buddhisti e taoisti. Questa carta, un poco ruvida e dalla superficie gialla, è adatta all'uso calligrafico con il pennello o per la scrittura con la penna di bambù. Inoltre è ottima con l'utilizzo degli stampi, di solito rossi o i *collages* con fogli di carta e foglia d'oro. La sua produzione, rispetto alla lavorazione del bambù o di altre fibre è meno laboriosa e il suo costo è inferiore rispetto alla produzione di carta di maggiore qualità. Questo ha portato a un suo utilizzo come carta da imballaggio o da toilette (*chao zhi*). Verso la fine del XIV secolo in Cina era prodotta una gran quantità di questa carta solo per la corte imperiale. Più specificatamente nel 1393 l'ufficio delle forniture imperiali (*Pao Chhao Ssu*) produsse 720.000 fogli, delle dimensioni di due per tre piedi, per uso generale della corte e 15.000 fogli, di tre pollici quadrati, di carta gialla, spessa ma morbida e profumata solo per le necessità della famiglia reale. La quantità lavorata ogni anno era così grande che gli scarti di paglia e calce nella fabbrica imperiale avevano prodotto un tumulo il quale era chiamato *Montagna dell'elefante* (*Hsiang Shan*)[1]. Una carta simile è ancora prodotta in alcune parti della Cina utilizzando materiale riciclato venduto nei mercati a peso[2].

Un secondo tipo di *carta di riso*, chiamato in cinese *tong tuo mu* o *tong cao zhi*, è ottenuto dal taglio in spirali del midollo di *kung-shu* (*Tetrapanax papyrifera* o *Fatsia papyrifera,* della famiglia delle *Araliaceae*), pianta endemica di Taiwan, nota anche come *pianta della carta di riso* o *pianta della carta del midollo*. Per il tipo di lavorazione, il suo prodotto non è considerato di carta, non derivando dalla macerazione di fibre vegetali[3]. Non è noto quando fu prodotta la prima volta questa *carta di riso*. La prima citazione si ritrova nell'opera di Sung Ying-hsing, il quale nel 1643 nel suo libro sulle professioni cinesi, riferisce della *carta di riso* ricavata dal midollo. Una citazione posteriore è del 1727 quando un missionario francese a Pechino, M. d'Entrecolles, scrisse a un suo superiore a Parigi, discutendo della carta di riso e dei suoi usi, notando delle somiglianze tra questa pianta e quella dell'olio di ricino. Nel 1805 la carta di riso fu per la prima volta portata in Inghilterra da Livingstone, mentre un poco più tardi, intorno al 1837, furono prodotte le prime pitture su carta di riso nel sud della Cina. I dipinti erano l'esatta riproduzione di tutti gli aspetti della vita cinese del periodo: abitudini, occupazioni, fauna, flora e costumi. Queste pitture furono fatte in un momento in cui gli unici stranieri autorizzati a mettere piede sul suolo cinese erano i commercianti di sesso maschile che operavano a Hong Kong e a Canton e si ritiene così che siano state fornite come prodotto turistico ai viaggiatori occidentali. Le pitture originariamente erano vendute in album, ognuna dedicata a un singolo soggetto. Molti di questi oggi sono nel museo Peabody di Salem, Massachussetts, e molti sono datati dal 1837 al 1850[4]. La pianta della *carta di riso* era coltivata sia a Taiwan sia nella Cina continentale. Nel 1850 una vasta piantagione si trovava a Ke-lung-shan, a Taiwan. Una cronaca dell'occupazione giapponese dell'isola di Taiwan del 1904, riporta che oltre 65 tonnellate di carta di midollo di riso furono esportate negli anni precedenti, in gran parte venduta in Europa e Nord America. A Canton e a Hong Kong, nello stesso periodo erano impiegati nell'industria dei fiori artificiali con carta di riso tra i duemila e i tremila lavoratori, sebbene una gran quantità di carta fosse stata inviata in Giappone e alla fine negli Stati Uniti d'America, per la loro industria di fiori artificiali. Nel 1922 la pianta della *carta di riso* era ancora coltivata intensivamente nella provincia di Kweichiw mentre la sua manifattura era a Chunking, nella provincia di Szechwan in Cina. Oggi la *carta di riso* continua a essere prodotta in scala ridotta a Taiwan.

La *carta di riso* ha un uso limitato, utilizzata principalmente per le pitture ad acquerello e per la creazione di fiori artificiali. In India, Thailandia e Malesia per creare fiori artificiali, al posto della *Tetrapanax papyriferum,* è utilizzato il midollo della *Aeschynomene species*, della famiglia delle Leguminose. La *carta di riso* si presenta bianca, liscia, vellutata, e fatta solo in fogli piccoli. Il nome di *carta di riso* ha causato, e causa ancora, molta confusione, perché ha portato a ritenere che questa provenga dalla macerazione delle piante di riso dopo che questo è stato raccolto.

La stagione migliore per la raccolta della pianta della carta di riso (*Tetrapanax papyriferum*) è considerato l'inverno, ma nei climi temperati può essere fatta in qualsiasi momento. A Taiwan, quando ricavata da piante coltivate, il primo taglio dei rami o steli è fatto dopo il terzo anno di crescita della pianta; il secondo taglio dalla stessa pianta avviene invece dopo il quinto anno di crescita e il terzo taglio finale nel settimo anno. L'ultimo taglio include tutta la pianta, la quale è reimpiantata. I rami, tagliati da piante coltivate o selvatiche, possono avere una lunghezza da 90 a 150 cm circa e il loro diametro varia da 2 a 5 cm circa, da piante o arbusti alti da 3 a 3,5 metri di altezza. La qualità migliore di midollo si ottiene comunque da piante coltivate. I rami sono tagliati in pezzi lunghi da 30 a 45 cm, le foglie sono rimosse e i rami posizionati in un ruscello o in un contenitore di acqua fresca, e lasciati a macerare per alcuni giorni; questo allenta il midollo e ren-

de la sua rimozione più facile; nel clima secco di Taiwan, è necessario immergere i rami almeno 4 o 5 giorni. L'acqua in cui sono deposti i rami dovrà essere cambiata ogni giorno per evitare la formazione di muffe. Per l'estrazione o la rimozione del midollo L.A. Bell[5] descrive due metodi:

Primo metodo

Il midollo è spinto fuori mediante un'asta di legno o metallo dello stesso diametro del midollo (Fig. 1). Il bastone o asta è tenuto con una mano contro una superficie solida, costringendo il midollo a uscire. Questo procedimento potrebbe essere difficile se i rami sono storti come nella maggioranza dei casi. Con questa tecnica il midollo viene fuori un po' come un tappo di champagne; occorre quindi fare attenzione che il midollo sia diretto dalla persona che lo estrae.

Secondo metodo

Le parti esterne del fusto, la corteccia e il legno che circonda il midollo, sono tagliati via con cura. Può anche essere utilizzato un pelapatate per staccare il legno intorno al midollo. Questo consente di evitare tagli accidentali del midollo. Questo metodo, anche se più facile, non è raccomandato, perché non consente di ottenere il midollo liscio utile per la formazione del foglio.

Essiccamento del midollo - metodo 1

Il midollo deve esser essiccato prima di essere utilizzato per fare la carta. Per fare questo, si lascia asciugare all'aria naturalmente e immediatamente dopo l'estrazione dal ramo in modo che non si macchi o perda la sua lucentezza. Se esposto al sole per alcuni giorni, prima di essere conservato ci si assicura che si sia asciugato correttamente.

Essiccamento del midollo - metodo 2

A volte il midollo fresco, che contiene il 60% di umidità, è posto all'interno della sezione cava di un fusto di bambù. Essendo fresco e umido, il midollo si gonfia per adattarsi al bambù, dove rimane fino a che diventa secco. Questo rende il midollo molto dritto e cilindrico ed è un passo essenziale se si utilizza il secondo metodo di estrazione.

La formazione del foglio

L'asta del midollo è tagliata in pezzi, approssimativamente di circa 2,5-5 cm di diametro, e lunghi da 5 a 10 cm. Il pezzo di midollo da tagliare in un foglio di carta è posto nel senso della larghezza all'estremità destra del tagliere tra le strisce metalliche su ciascun lato di una tavola (fig. 2): la larghezza del pezzo di midollo non dovrebbe superare la distanza tra i due bordi. Per iniziare il processo, è praticato un taglio longitudinale con un grosso coltello molto affilato che poggia attraverso le strisce di metallo dei bordi. Queste strisce hanno la funzione di uno spessimetro e sollevano la lama di 0,5 mm, determinando lo spessore del taglio del midollo e conseguentemente lo spessore del foglio di carta. Il cartaio stacca un nastro di carta ruotando il midollo lungo il bordo da destra a sinistra e nello stesso tempo avanzando il coltello nella stessa direzione. Con il procedere del taglio, una moderata quantità di pressione è applicata con il palmo della mano e delle dita sia sul midollo sia sul coltello. Poiché l'aria è secca, il midollo è croccante, e per ottenere un foglio è necessaria una certa quantità di umidità. Per questo motivo coloro che vivono in climi più asciutti potrebbero trovare necessario lavorare con un midollo leggermente umido. Questa operazione consente di ottenere un lungo nastro o rotolo di *carta di riso*. Quando è stata raggiunta la fine del bordo, la procedura è ripetuta da destra a sinistra. Dopo che il cartaio ha tagliato tanta carta quanta è possibile dal midollo, il pezzo rimanente è eliminato. È necessaria una grande quantità di abilità e destrezza per tagliare un foglio in maniera impeccabile. Un pezzo di midollo che all'inizio del taglio aveva un diametro di 2, 5 cm può essere tagliata per un diametro di 1,5 cm, ottenendo una striscia di midollo fino a 122 cm circa di lunghezza larga da 7,5 a 10 cm. Una volta completate queste operazioni, il foglio è tagliato nella misura desiderata.

Infine deve essere citata seppur brevemente la carta d riso giapponese (*washi*) prodotta con arbusti di gelso, la quale ha acquisito il nome di *carta di riso*. T. Barret, nel suo studio sulla carta giapponese, cita una sola volta il riso tra le piante utilizzate nella manifattura della carta: «P*er centinaia di anni, la paglia di riso e il bambù hanno avuto un posto tradizionale nella manifattura della carta giapponese, ma il loro uso era limitato nel passato e raro nel Giappone oggi. Ambedue hanno fibre molto corte e sono occasionalmente utilizzate nella manifattura della carta per la calligrafia. Le loro caratteristiche e la loro preparazione sono molto differenti da quelle delle ben più diffuse fibre. Il riso, eccetto che per le fibre sopra citate, non ha nulla a che fare con la carta giapponese fatta a mano. Quindi il termine carta di riso è erroneamente applicato alla tipica carta giapponese fatta di fibre vegetali*»[6].

NOTE

[1] Tsien Tsuen-Hsuin. 1987. "Paper and printing." In Joseph Needham. *Science and Civilisation in China*, v. 5, pt. I: *Paper and printing*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 23.

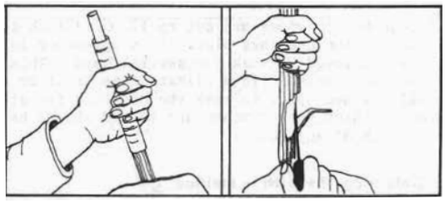
[2] Weber, Therese. 2007. *The language of Paper. A History of 2000 Years*. Bangkok: Orchid Press, pp. 20-21.

[<>] Hunter, David. 1974. *Papermaking. The History and Technique of an Ancient Craft*. New York: Knopf, p. 16.

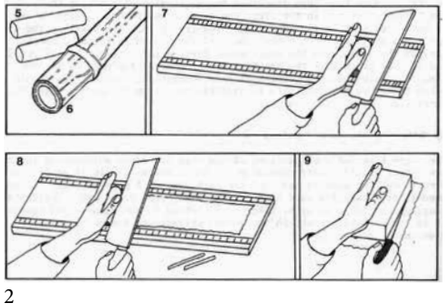
[<>] Bell, Lilian A. 1988. *Papyrus, Tapa, Amate & Rice Paper*. McMinnville (Oregon): Liliaceae Press, p. 118.

[<>] Bell, Lilian A. 1988. *Papyrus,... op. cit*. p. 110.

[<>] Barret, Timothy. 1992. *Japanese Papermaking. Traditions, Tools and Techniques. By Timothy Barret, with an appendix on alternative fibers by Winifred Lutz*. New York-Tokio: Weatherville, pp. 24-25.



1



2

Fig. 1 - Estrazione del midollo dalla pianta (Da: L. Bell, *Papyrus… op. cit.* p. 110)

Fig. 2 - Il taglio del midollo per ottenere la striscia di carta. (Da: L. Bell, *Papyrus… op. cit.* p. 110)

Missionari gesuiti siciliani

di Antonino Lo Nardo

Questa rivista nel suo primo numero ha avuto il privilegio di ospitare un articolo del compianto Mons. Gaetano Zito (1954-2019) dal titolo «*La presenza di religiosi siciliani nelle missioni del Cinque e Seicento*[1]». L'insigne studioso, purtroppo prematuramente scomparso, riprendeva - in questo articolo - un suo scritto di qualche tempo addietro[2] aggiustandone il "focus" per meglio adattarlo alle finalità della rivista e arricchendone il testo con un'interessante appendice di natura prevalentemente "statistica".

Zito, illustre docente di Storia della Chiesa, era - ovviamente - conscio che questo rappresentava soltanto il primo passo per affrontare in maniera scientifica un argomento (quello dei missionari siciliani in generale) che gli stava particolarmente a cuore, come ci confermò in occasione di un piacevole scambio di idee. Infatti, nella premessa all'Appendice dell'articolo scrive: «Vuole essere un primo, molto limitato, elenco per il periodo tra la seconda metà del '500 e gli inizi del '700[3]».

Ora, con il principale intento di onorarne la memoria, abbiamo raccolto il testimone (per i missionari gesuiti siciliani) senza che questa frase configuri da parte nostra - consapevoli, come siamo, dei nostri limiti - alcuna presunzione né pretesa di paragonarci a chi, al di là di qualunque titolo accademico, era un sacerdote di alto profilo della chiesa siciliana.

Abbiamo così integrato i dati segnalati da Zito con quelli contenuti in una (poco nota) nostra pubblicazione[4] che, pur datata 2006, mantiene la sua validità in mancanza di alternative sull'argomento e in attesa di un aggiornamento della stessa in vista di una potenziale ristampa.

Rispetto alle analisi e statistiche di Zito abbiamo introdotto una leggera variante; invece di adottare come data ultima di riferimento "gli inizi del '700", abbiamo preferito l'*annus horibilis* della Compagnia di Gesù "isolana", quel 1767 in cui subì l'onta dell'espulsione dal Regno delle Due Sicilie, preludio alla soppressione del 1773 decretata da Papa Clemente XIV che segnò, a detta degli storici, la fine della prima Compagnia.

Prima di passare ad alcune considerazioni frutto della nostra analisi, ci permettiamo una breve premessa.

§ § §

La vocazione missionaria della Compagnia di Gesù risale alle origini.

«Il mondo è la nostra casa»[5] è la frase che il P. Jerónimo Nadal (1507-1580)[6], uno dei primi compagni di Ignazio, usava citare ai giovani novizi. Per meglio definire questo concetto, aggiungeva che una delle caratteristiche principali dei monaci era la "stanzialità", mentre ai gesuiti meglio si adattava il "nomadismo".

I membri della Compagnia emettono, tra l'altro, un "quarto voto" che era - ed è ancora oggi - essenzialmente un voto di mobilità, cioè, un impegno a recarsi ovunque per l'aiuto delle anime. Rappresentava, perciò, una delle migliori indicazioni di come il nuovo Ordine intendesse rompere con la tradizione monastica.[7]

Nel pensiero di Ignazio, la Compagnia era corpo di pronto intervento, volontari senza una fissa dimora, il cui fine «è non solo attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, procurare con tutte le forze di essere d'aiuto alla salvezza e alla perfezione delle anime del prossimo.[8]»

Torniamo per un attimo a quel P. Nadal che inviato da sant'Ignazio in tutta l'Europa a promulgare le Costituzioni della Compagnia e a spiegarne lo spirito, così descriveva la vocazione missionaria della stessa:

> … porque todos los que ayudan a la Iglesia de Dios, de obispos, curatos y religiosos, siempre les queda algo por no le poder acudir y por estar apartados, o por otra causa suficiente. Y a esto nos deputamos nos [otros] universalmente, y especialmente [a] aquellas ánimas y infieles que más lo han menester, como a los herejes, y a una ciudad estragada si la hay, y a los demás. Porque somos últimos, lo último y postrero tomamos, para ayudar. […] No buscamos sino lo dejado, y ansí el Padre Ignacio instituyó misiones, como en el cuarto voto que se hace al Papa está claro; y por eso el aumento de la Compañía y su ministerio en buena parte se debe a los de la India.[9]
>
> [...] perché a tutti coloro che aiutano la Chiesa di Dio, vescovi, parroci e religiosi, rimane sempre qualcuno cui non possono prestare soccorso, per via della lontananza o di altre cause. A questi noi siamo universalmente destinati, particolarmente a quelle anime infedeli che più ne hanno bisogno, come gli eretici, a una città depravata, se esiste, e ad altri. Poiché siamo ultimi, vogliamo aiutare gli ultimi e gli infimi […]. Non cerchiamo se non quello che è stato abbandonato e per questo il padre Ignazio istituì le missioni, come risulta chiaro dal quarto voto che si fa al Papa: e per questo la crescita della Compagnia e il suo ministero in buona parte è dovuto ai fratelli dell'Indìa.[10]

Alla morte di Ignazio (31 luglio 1556) esistevano in Sicilia cinque Collegi: Messina (1548), Palermo (1549), Monreale (1553)[11], Siracusa (1555)[12] e Bivona (1556)[13], ai quali si aggiunse, pochi mesi dopo, quello di Catania (1556), seguito nel corso del secolo XVI da altri sette: Caltabellotta (1558), Caltagirone (1571), Trapani (1581), Mineo (1588), Marsala (1595) e Caltanissetta (1600).

Inoltre dal 1573 al 1623 fu curato dai gesuiti siciliani anche il Collegio di Reggio Calabria.

Nel secolo XVII sorsero altri 18 Collegi: Noto (1607), Sciacca (1609), Piazza Armerina (1615), Enna (1619), Naro (1621), Termini Imerese (1628), Randazzo (1629), Modica (1630), Scicli (1631), San Giovanni di Messina (1635), Salemi (1642), Taormina (1642), Vizzini (1646), Alcamo (1656), Mazara del Vallo (1671), Polizzi (1681), Mazzarino (1694). Due soli se ne ebbero nel secolo XVIII: il Convitto dei Nobili di Palermo (1728) e il Collegio di Regalbuto (1740).

Dopo la restaurazione della Compagnia abbiamo: Collegio A. Pennisi di Acireale (1888), Collegio Gonzaga di Palermo (1911), Collegio S. Ignazio di Messina (1925).[14]

Quando con una lettera circolare datata 1° dicembre 1559 il P. Generale Giacomo Laínez chiese ai provinciali informazioni sui soggetti idonei e aspiranti alle missioni d'oltremare, la Sicilia fu tra le prime a rispondere e già

il 9 gennaio 1559 partivano da Palermo le lettere con cui il p. Vincenzo Romena e gli studenti Vincenzo Tonda e Michele Beltrán chiedevano l'invio all'India. Contemporaneamente, il provinciale di Sicilia, rappresentando le qualità e l'"istanza grande" degli aspiranti, menzionava anche un quarto *indipeta*: un coadiutore aragonese di 26 anni, ex militare, non meglio specificato.[15]

Delle lettere *indipetæ*[16] conservate, circa duemila secondo il P. Georg O. Schurhammer S.J. (1882-1971)[17] - profondo conoscitore e biografo di S. Francesco Saverio - «... attribuiscono al Saverio l'ispirazione alla loro domanda per le missioni» e molte di queste duemila lettere sono di gesuiti siciliani. Egli scrivendo per la rivista *"Ai Nostri Amici"* ne enumera poco più di duecento, particolarmente legati al Saverio.[18]

Ma quelli che dalla Sicilia chiesero le Indie al Generale furono notevolmente di più: basti pensare che nel quindicennio 1617-1632, i siciliani elencati dallo Schurhammer sono 26, mentre chiesero le Indie dalla Sicilia, nello stesso periodo, non meno di 127 Gesuiti con almeno 336 lettere.[19]

Non tutti furono accontentati: ad alcuni bastò una sola lettera, altri la rinnovarono molte volte, ma tutti quelli che andarono si applicarono alla loro attività missionaria con zelo, amore di Dio e del prossimo arrivando anche, in alcuni casi, a dare la vita per Cristo. Molti di loro hanno scritto relazioni e lettere che, ormai, fanno parte dei classici della letteratura, della geografia e della etnografia.

Vi furono, invero, anche dei candidati eccezionali come il siciliano Metello Saccano (1612-1662)[20] il quale per oltre dodici anni chiese di partire per le Indie e in soli tre anni (1640-1642) inviò quarantotto lettere al Padre Generale Muzio Vitelleschi. Saccano scriveva di solito il lunedì e desiderava andare in Giappone, in quel momento una delle missioni più pericolose a causa della persecuzione dei cristiani; avrebbe accettato, in alternativa, solo la Cina. Il gesuita, ovviamente e con l'intento di convincere il Generale, cercava sempre nuove espressioni per comunicare e rendere evidente al suo interlocutore la forza e la determinazione del suo desiderio fino ad arrivare a scrivere, in una lettera del 13 agosto 1641, «Muoio per l'Indie!». Anche quando il Padre Generale, vogliamo augurarci non solo per sfinimento, gli comunicò che sarebbe partito "quanto prima", Saccano non riuscì a trattenere la sua impazienza rispondendogli: «… et io spero che il *quanto prima* di Vostra Paternità non sarà come l'*avantieri* del Siciliano che si stende non solo a giorni, ma anche a mesi et anni».[21] Aggiungiamo, per completezza d'informazione, che - certamente - il Padre Generale non ebbe mai alcun motivo per pentirsi della sua scelta di accontentare il gesuita siciliano. Partito per Macao il 30 marzo 1643, fu successivamente inviato in Cocincina (oggi Vietnam) dove svolse un magnifico lavoro apostolico e di comando (fu superiore di quelle comunità e vice rettore del collegio di Macao). Fu un esploratore, attento osservatore della realtà locale, ed esperto linguista riuscendo ad apprendere la non facile lingua annamita. Missionario, nel senso più completo del termine, fino alla morte avvenuta il 17 agosto 1662.

§ § §

Il nostro elenco, partendo da quello di Zito, è arrivato - ora - a comprendere 111 nominativi (ex 41). Che questo possa essere un numero definitivo, non credo ci sia possibilità di accertarlo. Ad ogni modo questo è un numero certo (minimo?) che deriva dalle nostre conoscenze d'archivio **ad oggi**. Futuri approfondimenti potrebbero sicuramente aumentarlo ma difficilmente diminuirlo!

Sono certi i dati riportati in questo elenco? La risposta non può che essere "ni"! Sono stati ricopiati da documenti vecchi di secoli nei quali l'incuria (o l'imprecisione?) di chi li ha scritti a suo tempo, l'incuria di chi li ha conservati per centinaia di anni, il tempo stesso hanno giocato un ruolo non indifferente. Così sarà Amodeo o Amodei? Arizzi o D'Arezzo? Basilio o Basile? Boves o Bovis? Caro o De Caro? Caruba o Carrubba? Damiano o Damiani? Giuga o Giunga? Greco o Greci? La Valle o Della Valle? Lamendola o Amendola? Lorefice o Laurifice o Lorifice? Lo Verso o Loverzo? Marino o Marini? Minolfo o Minolfi? Oliveri o Oliver o De Oliver? Genaro o Gennaro? Questo per dare un'idea delle difficoltà che si incontrano nella consultazione dei vari cataloghi.

Nella colonna "data" (nascita e morte) si incontrano diversi punti interrogativi; segni questi delle incertezze che sussistono, sicuramente comprensibili per periodi in cui la corrispondenza scritta aveva tempi estremamente lunghi. Si calcola, ad esempio, che una lettera - nel '600/'700 - per arrivare dall'Oriente a Roma impiegasse quasi due anni.

Molto più affidabile è, certamente, l'indicazione del luogo di nascita. I gruppi più numerosi sono quelli provenienti da Palermo che rappresentano il 24% (n. 27) e da Messina che rappresentano l'11% (n. 12). E ciò era prevedibile, considerando che le due città erano - come abbiamo visto - sedi di Noviziati della Compagnia. Si potrebbe cercare di trovare una spiegazione logica al perché 6 missionari provenissero da Caltagirone, 5 da Caltanissetta e 4 da Modica. Sarebbe veramente così importante? Non credo proprio!

Destano certamente meraviglia per la loro provenienza: Chiara da Chiusa Sclafani; La Rocca da Alcamo; Valguarnera da Assoro; Cairone da Bronte; Carcione da Cesarò; Raffaele da Lucca Sicula; Restivo da Mazzarino; Marino da Salemi. E che dire di Hurtado e Lamendola nativi addirittura di Lipari?

L'indicazione del "Paese di missione" deve intendersi, per alcune considerazioni che esporremo, come una indicazione di massima (cioè geograficamente non precisa).

La prima imprecisione deriva dal fatto che non sempre gli estensori materiali dei cataloghi della Compagnia erano esattamente a conoscenza della destinazione dei missionari e, perciò, si limitavano ad annotare - come paese di destinazione - "Indie". Infatti, nella nostra lista questa strana destinazione è assegnata al 18% (n. 20) dei nominativi indicati a fronte di un 8% (n. 9) di missionari destinati all'India (+ Indie Orientali?) vera e propria.

L'altro elemento di incertezza derivava dalla labilità dei confini e dalla configurazione politica degli stati che non sempre corrispondeva a quella odierna. I missionari si muovevano liberamente - secondo logiche religiose - tra Baja California, Nueva España, Messico. A questo insolito raggruppamento territoriale è inviato il 16% (n. 18) dei missionari. Un altro grande raggruppamento era rappresentato dalla Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) che comprendeva Argentina, Cile, Perù, Paraguay, Ecuador, al quale è inviato un 16% (n. 18) missionari.

Più certa ci sembra l'assegnazione a zone di missione in Estremo Oriente con il 12% alla Cina (n. 13), otto missionari nelle Filippine, tre in Giappone e due in Vietnam.

Segnaliamo lo strano destino quello a cui andarono incontro il già sacerdote Salazar, il coadiutore Gueli e gli scolastici Caloria, Carcione e D'Andrea, i quali partiti il 15 luglio 1716 per il Paraguay furono, successivamente, dirottati verso Quito (Ecuador) dove non giunsero mai: perirono tutti in un naufragio nel 1717.

Tuti i 111 (al momento) missionari gesuiti siciliani meritano - ovviamente - di essere ricordati e commemorati come illustri figli di questa nostra isola. Alcuni di loro sono noti (come Agliata, Candone, Piccolo, Restivo, Saetta, Valguarnera); alcuni molto noti (come Brancati, Buglio, Gravina, Intorcetta, Longobardo); qualcuno è già beato (De Angelis) e per qualcun altro è in corso il processo di beatificazione (Adami) ma la maggior parte, purtroppo, sono degli illustri sconosciuti. Certuni di quelli precedentemente citati sono stati (o lo sono ancora) oggetto di studi specifici e approfonditi; per 34 di loro si aveva a disposizione abbastanza materiale d'archivio per scrivere delle voci (più o meno brevi, ma con relativa bibliografia) per un Dizionario recentemente pubblicato dalla Facoltà Teologica di Sicilia al quale rimandiamo per un approfondimento sulle singole figure[22].

Il nostro intendimento è quello di "sollevare la polvere dell'oblio" dagli "illustri sconosciuti". Pertanto ci impegniamo, compatibilmente con lo spazio che l'Editore della rivista vorrà concederci, a pubblicare nei prossimi numeri (raggruppandoli in qualche maniera) le poche notizie che su di loro siamo riusciti a "tirar fuori" dagli archivi della Compagnia.

NOTE

[1] Cfr. "intorcettiana" Anno I, N. 1 gennaio-giugno 2019, pp. 34-39.

[2] Cfr. G. ZITO, *Religiosi siciliani missionari tra Seicento e Settecento*, in *Il cammino dell'evangelizzazione: problemi storiografici*. Atti del XII Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Palermo 19-22 settembre 2000), a cura di Giacomo Martina e Ugo Dovere, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 163-208.

[3] Cfr. "intorcettiana, p. 37.

[4] Cfr. A. LO NARDO, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù*, Palermo 2006.

[5] H. NADAL, *XIII Exhortatio Complutense (Alcalà, 1561)*, 256 (MHSI 90, 469-470). Il concetto è stato ripreso nella Congregazione Generale XXXV (2008) nel cui Decreto 2 al n. 23 si legge: «Tutto il mondo diviene oggetto del nostro interesse e delle nostre preoccupazioni».

[6] Sulla biografia di Nadal si vedano, successivamente: W.V. BANGERT, *Jerome Nadal, S.J. (1507-1580). Tracking the First Generazion of Jesuits*, edited and completed by T.M. McCoog, S.J., Chicago 1992; *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús biográfico-temático*, a cura di C.E. O'Neill, S.I. & J.M. Dominguez, Roma-Madrid 2001, vol. III, pp. 2793-2796; *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia – Dalle origini al sec. XVIII*, a cura di F. Armetta, Caltanissetta-Roma 2018, vol. IX, pp. 3465-3470.

[7] Cfr. J. W. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge-London 1993, p. 299.

[8] Cfr. *Ibidem*, p. 604. L'espressione originale spagnola è *ayudar a las almas* che definisce e caratterizza la concezione apostolica di Ignazio.

[9] Cfr. *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561) editatas, con introducción y notas, por Miguel Nicolau, S.I.*, Granada 1945, p. 69.

[10] Per la versione italiana cfr. M. RUIZ JURADO, *Alle radici della coscienza missionaria dei Gesuiti,* in «La Civiltà Cattolica», a. 148 n. 3526, 17 maggio 1997, pp. 345-358, 349.

[11] Il Collegio di Monreale aprì le scuole il 5 giugno 1553, sotto la direzione del trentenne sacerdote belga Bernardo Olivier, destinato - successivamente - ad essere apostolo dei Valloni a Tornai, Lille e in altri paesi della sua terra natale dove si spense all'età di soli trentatré anni (1556).

[12] Il Collegio di Siracusa cominciò ad operare il 15 ottobre 1555 sotto la guida del P. Gian Filippo Cassini.

[13] Il Collegio di Bivona fu inaugurato il 1° gennaio 1556 sotto la guida del giovane P. Eleuterio Dupont.

[14] Per una interessantissima rassegna storico-fotografica della Compagnia di Gesù in Sicilia cfr. G. PATTI S.J. "*Segni nel tempo. Archivio storico fotografico della Compagnia di Gesù in Sicilia*". Messina 1992.

[15] Cfr. M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo (1556-1565)*, Roma 1964, p. 378.

[16] Nella tradizione epistolare della Compagnia sono chiamate *litteræ indipetæ* o *indipetarum* quelle scritte da coloro che chiedevano di partire per le missioni d'oltremare. Il termine *indipetæ* sarebbe una contrazione dell'espressione *Indiam petentes*, coloro che chiedono le Indie, dove "Indie" non necessariamente era una precisa indicazione geografica potendosi riferire sia all'Asia sia alle Americhe.

[17] Su di lui cfr. *Diccionario Histórico, op. cit.*, vol. IV, pp. 3535-3536. È autore della monumentale biografia *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit,* 3 voll. (Friburgo, 1955-1973) tradotta in diverse lingue.

[18] Cfr. G. SCHURHAMMER S.J., *Sulle orme del Saverio*, in «Ai nostri amici», a. XXIII, n. 10 - ottobre 1952 pp. 217-220.

[19] Cfr. F. SALVO *"Formazione e fervore missionario nei Collegi dei gesuiti in Sicilia*", in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*. Atti del convegno (Palermo, Piazza Armerina, Caltagirone, Mineo 26-29 ottobre 1983), a cura di Alcide Luini, Roma 1985, p. 167.

[20] Su di lui cfr. *Dizionario enciclopedico, op. cit.,* vol. X, pp. 4195-4186. Segnaliamo, inoltre, più recentemente il seguente interessante articolo: A. GIULIANO - M. SCARPARI, *La* Lettera della Madonna al Messinesi *in lingua cinese di Metello Saccano. Un manoscritto inedito del XVII secolo*, in «Archivio Storico Messinese», n. 98 (2017), pp. 35-73.

[21] E. COLOMBO e M. MASSIMI, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Milano 2014, *p. 35.*

[22] *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia – Dalle origini al sec. XVIII*, a cura di F. Armetta, Caltanissetta-Roma 2018, voll. XII. I nominativi dei missionari gesuiti siciliani inclusi in questo dizionario sono evidenziati in giallo nella "Lista n. 1".

In ordine alfabetico **Appendice n. 1**

N.	Cognome e Nome	Luogo di nascita	Paese di missione	Data
1	Adami Giovanni Matteo	Mazara del Vallo	Giappone	1576 - 1633
2	Adamo Giuseppe M.	Caltagirone	Panama	1624 - 1685
3	Agliata Dazio	Palermo	Indie Orientali	1633 - 1666
4	Alagna Giuseppe Saverio	Palermo	Avana	1707 - 1767
5	Alfieri Giuseppe	Trapani	“Indie”	1588? - 16??
6	Amodeo Benedetto	Bivona	“Indie”	1580? - 1647
7	Arizzi	Modica	Brasile (?)	1594? - 16??
8	Basilio Tommaso	Palermo	Messico	15?? - 1654
9	Bayera	Marsala	“Indie”	1664 - ????
10	Bellassai	Messina (?)	India	16?? - 17??
11	Bellavia	Caltanissetta	Brasile	1592 - 1633
12	Bonanno Antonio	????	Cina	1610? - 1636?
13	Bonavia	????	“Indie”	17?? - 17??
14	Boves Andrea	Messina	“Indie”	1579? - 1605
15	Brancati Francesco	Palermo	Cina	1607 - 1671
16	Bruno Antonio	Messina	Abissinia	1588? - 1640
17	Bruno Saverio	Vizzini	Martinica	1696 - 17??
18	Bucceri Simone	Mineo	Costantinopoli	1553 - 1627
19	Buglio Ludovico	Mineo	Cina	1606 - 1682
20	Cairone	Bronte	Panama	1705 - 1741
21	Caloria Luigi	Messina	Quito	1695 - 1717
22	Candone Giuseppe	Palermo	Vietnam	1636 - 1701
23	Carbone Francesco	Palermo	Messico	1689 - 1737
24	Carcione Calogero	Cesarò	Quito	1692 - 1717
25	Caro Andrea	Trapani	Filippine	1571 - 1620
26	Carruba Vincenzo	Palermo	Bengala	1576? - 1627
27	Castiglia Francesco	Palermo	Indie Orientali	1645 - 1666
28	Celesti Carlo	Scicli	Messico	1645 - 1690
29	Celona Letterio	Messina	India	1690 - 17??
30	Chiara Giuseppe	Chiusa Sclafani	Giappone	1602 - 1685
31	Cundari	Messina	“Indie”	1654? - 16??
32	Damiano Vincenzo	Randazzo	Filippine	1615 - 1649
33	D’Andrea Ignazio M.	Caltagirone	Quito	1693 - 1717
34	D’Angelo Bartolomeo	Messina	Germania	1537 - 1563
35	De Angelis Girolamo	Enna	Giappone	1567 - 1623
36	Di Giuseppe Pietro	Palermo	“Indie”	1653 - 16??
37	Esbri	Palermo	Cile	1681 - 1746
38	Federici Giambattista	Palermo	India	1693 - 1726
39	Fignon	Palermo	“Indie”	1700 - 17??
40	Filippazzo	Bivona	Grecia	???? - 1632
41	Finocchiaro Girolamo	Catania	Cina	1610? - 16??
42	Furnari Filippo	Messina	Filippine	1680 - 17??
43	Gagliardi Luigi	Polizzi	Messico	1693 - 1735
44	Gandolfo Stefano	Palermo	Brasile (?)	1648 - 1720
45	Genaro	Marsala	Cile	1655 - 1718
46	Genovese Giuseppe M.	Palazzo Adriano	Nuova Spagna	1681 - 1757
47	Gerardi	Bivona	Argentina	1591 - 1634
48	Giangrosso	Caltagirone	Cina	1571 - 1611
49	Giattino	Palermo	Argentina	1583 - 1653
50	Giattino	Marsala	Messico	1585 - 1668
51	Giuga	Scicli	Messico	1685 - 17??
52	Gravina Girolamo	Caltanissetta	Cina	1603 - 1662
53	Gravina Pietro	Termini Imerese	Messico	1576 - 1635
54	Greco Nunzio Giovanni M.	Catania	Goa	1572? - 16??
55	Gueli	Roma	Quito	1686 - 1717
56	Hurtado	Lipari	Argentina	1667 - 1739
57	Intorcetta Prospero	Piazza Armerina	Cina	1625 - 1696
58	Ioppolo Francesco Saverio	Palermo	“Indie”	1668 - 17??
59	Jatino	Marsala	Messico	1586 - 1668
60	Kobbié	Palermo	Levante	1681-1764
61	La Rocca Agostino	Alcamo	Messico	1686 - 1743
62	La Valle Francesco	Siracusa	Paraguay	1610 - 1659
63	Lamendola	Lipari	Messico	1693 - 17??
64	Landolina	Sciacca	“Indie”	1580? - 1633?
65	Lo Verso Vincenzo	Palermo	Colombia	1653? - 1693
66	Longobardo Nicola	Caltagirone	Cina	1565 - 1655
67	Lorefice	Modica	Cina	1646 - 1703

68	Madonna Antonio	Caltanissetta	Brasile (?)	1595 - 1677
69	Mancuso Luigi	Palermo	Nuova Spagna	1662? - 1728
70	Manenti Giorgio	Modica	India	1738 - 17??
71	Marini Domenico	Regalbuto	“Indie”	1651 - 1731
72	Marino Salvatore S.	Salemi	India	1695 - 1734
73	Martorana Giuseppe M.	Vizzini	Paraguay	1692 - 1761
74	Marziano Luigi M.	????	India	1689 - ????
75	Maugeri Giuseppe M.	Vizzini	Ecuador	1690 - 1759
76	Mercurio Leonardo	Siracusa	“Indie”	1588 - 1637
77	Messina Francesco	Messina	Filippine	1614 - 1682
78	Minolfo	Caltagirone	“Indie”	1574? - 16??
79	Miraglia Antonio M.	Palermo	“Indie”	1707 - 17??
80	Monforte Domenico	Messina	Costantinopoli	1689 - 1751
81	Napoli Ignazio M.	Palermo	Messico	1693 - 1745
82	Oliveri Francesco	Modica	Bolivia	1596 - 1662
83	Pecoro Fernando	????	Nuova Spagna	1646 - ????
84	Piccolo Francesco M.	Palermo	California	1654 - 1729
85	Pirula	????	Cile	???? - 1717
86	Pusateri	Palermo	Cina	1640 - 1705
87	Quingles	Palermo	Messico	1699 - 1762
88	Raffaele Giovanni	Lucca Sicula	“Indie”	1615? - 1644
89	Restivo	Mazzarino	Argentina	1658 - 1740
90	Rossi Basilio	Palermo	“Indie”	16?? - 17??
91	Ruiz	Milazzo	Perù	1604 - 1682
92	Saccano	Messina	Vietnam	1612 - 1662
93	Saetta Francesco Saverio	Piazza Armerina	Messico	1664 - 1695
94	Salazar Vespasiano	Caltanissetta	Quito	1683 - 1717
95	Salerno Natale	Monte S. Giuliano	Goa	1571? - 1605
96	San Basilio Antonio M.	Catania	Filippine	1643? - 1676
97	San Clemente Girolamo	Palermo	Messico	1575? - 1633
98	Sessa Vincenzo Giuseppe	Catania	Argentina	1670 - 1747
99	Spinelli Giuseppe Luigi	Piazza Armerina	Filippine	1613 - 1666
100	Spagnolo Giovanni	Palermo	Argentina	1659 - 1711
101	Stabile Nicolò	Gibellina	“Indie”	1743 - 17??
102	Tebaldi	Petralia	“Indie”	1716 - 17??
103	Trigona Antonio M.	Siracusa	Cina	1687 - 1719
104	Tuccio Antonio	Messina	Filippine	1641 - 1716
105	Tutino Andrea	Palermo	Messico	1574? - 16??
106	Valenza Nicolò M.	Caltanissetta	“Indie”	1661 - ????
107	Valguarnera Tommaso	Assoro	Cina	1609 - 1677
108	Vallone Bartolomeo	Cammarata	India	1542 - 1573
109	Velardita	Caltagirone	Cina	1671? - 1630
110	Zisa Pietro Giuseppe	Scicli	Filippine	1687 - 17??
111	Zumbo Antonio	Randazzo	“Indie”	1573? - 1604

In ordine di luogo di nascita — Appendice n. 2

N.	Cognome e Nome	Luogo di nascita	Paese di missione	Data
1	Bonanno Antonio	????	Cina	1610? - 1636?
2	Bonavia	????	“Indie”	17?? - 17??
3		Marziano Luigi M.	????	India 1689 - ????
4	Pecoro Fernando	????	Nuova Spagna	1646 - ????
5	Pirula	????	Cile	???? - 1717
6	La Rocca Agostino	Alcamo	Messico	1686 - 1743
7	Valguarnera Tommaso	Assoro	Cina	1609 - 1677
8	Amodeo Benedetto	Bivona	“Indie”	1580? - 1647
9	Filippazzo	Bivona	Grecia	???? - 1632
10	Gerardi	Bivona	Argentina	1591 - 1634
11	Cairone	Bronte	Panama	1705 - 1741
12	Adamo Giuseppe M.	Caltagirone	Panama	1624 - 1685
13	D’Andrea Ignazio M.	Caltagirone	Quito	1693 - 1717
14	Giangrosso	Caltagirone	Cina	1571 - 1611
15	Longobardo Nicola	Caltagirone	Cina	1565 - 1655
16	Minolfo	Caltagirone	“Indie”	1574? - 16??
17	Velardita	Caltagirone	Cina	1671? - 1630
18	Bellavia	Caltanissetta	Brasile	1592 - 1633
19	Gravina Girolamo	Caltanissetta	Cina	1603 - 1662
20	Madonna Antonio	Caltanissetta	Brasile (?)	1595 - 1677
21	Salazar Vespasiano	Caltanissetta	Quito	1683 - 1717
22	Valenza Nicolò M.	Caltanissetta	“Indie”	1661 - ????
23	Vallone Bartolomeo	Cammarata	India	1542 - 1573

24	Finocchiaro Girolamo	Catania	Cina	1610? - 16??
25	Greco Nunzio Giovanni M.	Catania	Goa	1572? - 16??
26	San Basilio Antonio M.	Catania	Filippine	1643? - 1676
27	Sessa Vincenzo Giuseppe	Catania	Argentina	1670 - 1747
28	Carcione Calogero	Cesarò	Quito	1692 - 1717
29	Chiara Giuseppe	Chiusa Sclafani	Giappone	1602 - 1685
30	De Angelis Girolamo	Enna	Giappone	1567 - 1623
31	Stabile Nicolò	Gibellina	"Indie"	1743 - 17??
32	Hurtado	Lipari	Argentina	1667 - 1739
33	Lamendola	Lipari	Messico	1693 - 17??
34	Raffaele Giovanni	Lucca Sicula	"Indie"	1615? - 1644
35	Bayera	Marsala	"Indie"	1664 - ????
36	Genaro	Marsala	Cile	1655 - 1718
37	Giattino	Marsala	Messico	1585 - 1668
38	Jatino	Marsala	Messico	1586 - 1668
39	Adami Giovanni Matteo	Mazara del Vallo	Giappone	1576 - 1633
40	Restivo	Mazzarino	Argentina	1658 - 1740
41	Boves Andrea	Messina	"Indie"	1579? - 1605
42	Bruno Antonio	Messina	Abissinia	1588? - 1640
43	Caloria Luigi	Messina	Quito	1695 - 1717
44	Celona Letterio	Messina	India	1690 - 17??
45	Cundari	Messina	"Indie"	1654? - 16??
46	D'Angelo Bartolomeo	Messina	Germania	1537 - 1563
47	Furnari Filippo	Messina	Filippine	1680 - 17??
48	Messina Francesco	Messina	Filippine	1614 - 1682
49	Monforte Domenico	Messina	Costantinopoli	1689 - 1751
50	Saccano	Messina	Vietnam	1612 - 1662
51	Tuccio Antonio	Messina	Filippine	1641 - 1716
52	Bellassai	Messina (?)	India	16?? - 17??
53	Ruiz	Milazzo	Perù	1604 - 1682
54	Bucceri Simone	Mineo	Costantinopoli	1553 - 1627
55	Buglio Ludovico	Mineo	Cina	1606 - 1682
56	Arizzi	Modica	Brasile (?)	1594? - 16??
57	Lorefice	Modica	Cina	1646 - 1703
58	Manenti Giorgio	Modica	India	1738 - 17??
59	Oliveri Francesco	Modica	Bolivia	1596 - 1662
60	Salerno Natale	Monte S. Giuliano	Goa	1571? - 1605
61	Genovese Giuseppe M.	Palazzo Adriano	Nuova Spagna	1681 - 1757
62	Agliata Dazio	Palermo	Indie Orientali	1633 - 1666
63	Alagna Giuseppe Saverio	Palermo	Avana	1707 - 1767
64	Basilio Tommaso	Palermo	Messico	15?? - 1654
65	Brancati Francesco	Palermo	Cina	1607 - 1671
66	Candone Giuseppe	Palermo	Vietnam	1636 - 1701
67	Carbone Francesco	Palermo	Messico	1689 - 1737
68	Carruba Vincenzo	Palermo	Bengala	1576? - 1627
69	Castiglia Francesco	Palermo	Indie Orientali	1645 - 1666
70	Di Giuseppe Pietro	Palermo	"Indie"	1653 - 16??
71	Esbri	Palermo	Cile	1681 - 1746
72	Federici Giambattista	Palermo	India	1693 - 1726
73	Fignon	Palermo	"Indie"	1700 - 17??
74	Gandolfo Stefano	Palermo	Brasile (?)	1648 - 1720
75	Giattino	Palermo	Argentina	1583 - 1653
76	Ioppolo Francesco Saverio	Palermo	"Indie"	1668 - 17??
77	Kobbié	Palermo	Levante	1681-1764
78	Lo Verso Vincenzo	Palermo	Colombia	1653? - 1693
79	Mancuso Luigi	Palermo	Nuova Spagna	1662? - 1728
80	Miraglia Antonio M.	Palermo	"Indie"	1707 - 17??
81	Napoli Ignazio M.	Palermo	Messico	1693 - 1745
82	Piccolo Francesco M.	Palermo	California	1654 - 1729
83	Pusateri	Palermo	Cina	1640 - 1705
84	Quingles	Palermo	Messico	1699 - 1762
85	Rossi Basilio	Palermo	"Indie"	16?? - 17??
86	San Clemente Girolamo	Palermo	Messico	1575? - 1633
87	Spagnolo Giovanni	Palermo	Argentina	1659 - 1711
88	Tutino Andrea	Palermo	Messico	1574? - 16??
89	Tebaldi	Petralia	"Indie"	1716 - 17??
90	Intorcetta Prospero	Piazza Armerina	Cina	1625 - 1696
91	Saetta Francesco Saverio	Piazza Armerina	Messico	1664 - 1695
92	Spinelli Giuseppe Luigi	Piazza Armerina	Filippine	1613 - 1666
93	Gagliardi Luigi	Polizzi	Messico	1693 - 1735
94	Damiano Vincenzo	Randazzo	Filippine	1615 - 1649
95	Zumbo Antonio	Randazzo	"Indie"	1573? - 1604
96	Marini Domenico	Regalbuto	"Indie"	1651 - 1731

97	Gueli	Roma	Quito	1686 - 1717
98	Marino Salvatore S.	Salemi	India	1695 - 1734
99		Landolina	Sciacca	"Indie" 1580? - 1633?
100	Celesti Carlo	Scicli	Messico	1645 - 1690
101	Giuga	Scicli	Messico	1685 - 17??
102	Zisa Pietro Giuseppe	Scicli	Filippine	1687 - 17??
103	La Valle Francesco	Siracusa	Paraguay	1610 - 1659
104	Mercurio Leonardo	Siracusa	"Indie"	1588 - 1637
105	Trigona Antonio M.	Siracusa	Cina	1687 - 1719
106	Gravina Pietro	Termini Imerese	Messico	1576 - 1635
107	Alfieri Giuseppe	Trapani	"Indie"	1588? - 16??
108	Caro Andrea	Trapani	Filippine	1571 - 1620
109	Bruno Saverio	Vizzini	Martinica	1696 - 17??
110	Martorana Giuseppe M.	Vizzini	Paraguay	1692 - 1761
111	Maugeri Giuseppe M.	Vizzini	Ecuador	1690 - 1759

In ordine di luogo di nascita — Appendice n. 3

N.	Cognome e Nome	Luogo di nascita	Paese di missione	Data
1	Alfieri Giuseppe	Trapani	"Indie"	1588? - 16??
2	Amodeo Benedetto	Bivona	"Indie"	1580? - 1647
3	Bayera	Marsala	"Indie"	1664 - ????
4	Bonavia	????	"Indie"	17?? - 17??
5	Boves Andrea	Messina	"Indie"	1579? - 1605
6	Cundari	Messina	"Indie"	1654? - 16??
7	Di Giuseppe Pietro	Palermo	"Indie"	1653 - 16??
8	Fignon	Palermo	"Indie"	1700 - 17??
9	Ioppolo Francesco Saverio	Palermo	"Indie"	1668 - 17??
10	Landolina	Sciacca	"Indie"	1580? - 1633?
11	Marini Domenico	Regalbuto	"Indie"	1651 - 1731
12	Mercurio Leonardo	Siracusa	"Indie"	1588 - 1637
13	Minolfo	Caltagirone	"Indie"	1574? - 16??
14	Miraglia Antonio M.	Palermo	"Indie"	1707 - 17??
15	Raffaele Giovanni	Lucca Sicula	"Indie"	1615? - 1644
16	Rossi Basilio	Palermo	"Indie"	16?? - 17??
17	Stabile Nicolò	Gibellina	"Indie"	1743 - 17??
18	Tebaldi	Petralia	"Indie"	1716 - 17??
19	Valenza Nicolò M.	Caltanissetta	"Indie"	1661 - ????
20	Zumbo Antonio	Randazzo	"Indie"	1573? - 1604
21	Bruno Antonio	Messina	Abissinia	1588? - 1640
22	Gerardi	Bivona	Argentina	1591 - 1634
23	Giattino	Palermo	Argentina	1583 - 1653
24	Hurtado	Lipari	Argentina	1667 - 1739
25	Restivo	Mazzarino	Argentina	1658 - 1740
26	Sessa Vincenzo Giuseppe	Catania	Argentina	1670 - 1747
27	Spagnolo Giovanni	Palermo	Argentina	1659 - 1711
28	Alagna Giuseppe Saverio	Palermo	Avana	1707 - 1767
29	Carruba Vincenzo	Palermo	Bengala	1576? - 1627
30	Oliveri Francesco	Modica	Bolivia	1596 - 1662
31	Bellavia	Caltanissetta	Brasile	1592 - 1633
32	Arizzi	Modica	Brasile (?)	1594? - 16??
33	Gandolfo Stefano	Palermo	Brasile (?)	1648 - 1720
34	Madonna Antonio	Caltanissetta	Brasile (?)	1595 - 1677
35	Piccolo Francesco M.	Palermo	California	1654 - 1729
36	Esbri	Palermo	Cile	1681 - 1746
37	Genaro	Marsala	Cile	1655 - 1718
38	Pirula	????	Cile	???? - 1717
39	Bonanno Antonio	????	Cina	1610? - 1636?
40	Brancati Francesco	Palermo	Cina	1607 - 1671
41	Buglio Ludovico	Mineo	Cina	1606 - 1682
42	Finocchiaro Girolamo	Catania	Cina	1610? - 16??
43	Giangrosso	Caltagirone	Cina	1571 - 1611
44	Gravina Girolamo	Caltanissetta	Cina	1603 - 1662
45	Intorcetta Prospero	Piazza Armerina	Cina	1625 - 1696
46	Longobardo Nicola	Caltagirone	Cina	1565 - 1655
47	Lorefice	Modica	Cina	1646 - 1703
48	Pusateri	Palermo	Cina	1640 - 1705
49	Trigona Antonio M.	Siracusa	Cina	1687 - 1719
50	Valguarnera Tommaso	Assoro	Cina	1609 - 1677
51	Velardita	Caltagirone	Cina	1671? - 1630
52	Lo Verso Vincenzo	Palermo	Colombia	1653? - 1693

53	Bucceri Simone	Mineo	Costantinopoli	1553 - 1627
54	Monforte Domenico	Messina	Costantinopoli	1689 - 1751
55	Maugeri Giuseppe M.	Vizzini	Ecuador	1690 - 1759
56	Caro Andrea	Trapani	Filippine	1571 - 1620
57	Damiano Vincenzo	Randazzo	Filippine	1615 - 1649
58	Furnari Filippo	Messina	Filippine	1680 - 17??
59	Messina Francesco	Messina	Filippine	1614 - 1682
60	San Basilio Antonio M.	Catania	Filippine	1643? - 1676
61	Spinelli Giuseppe Luigi	Piazza Armerina	Filippine	1613 - 1666
62	Tuccio Antonio	Messina	Filippine	1641 - 1716
63	Zisa Pietro Giuseppe	Scicli	Filippine	1687 - 17??
64	D'Angelo Bartolomeo	Messina	Germania	1537 - 1563
65	Adami Giovanni Matteo	Mazara del Vallo	Giappone	1576 - 1633
66	Chiara Giuseppe	Chiusa Sclafani	Giappone	1602 - 1685
67	De Angelis Girolamo	Enna	Giappone	1567 - 1623
68	Greco Nunzio Giovanni M.	Catania	Goa	1572? - 16??
69	Salerno Natale	Monte S. Giuliano	Goa	1571? - 1605
70	Filippazzo	Bivona	Grecia	???? - 1632
71	Bellassai	Messina (?)	India	16?? - 17??
72	Celona Letterio	Messina	India	1690 - 17??
73	Federici Giambattista	Palermo	India	1693 - 1726
74	Manenti Giorgio	Modica	India	1738 - 17??
75	Marino Salvatore S.	Salemi	India	1695 - 1734
76	Marziano Luigi M.	????	India	1689 - ????
77	Vallone Bartolomeo	Cammarata	India	1542 - 1573
78	Agliata Dazio	Palermo	Indie Orientali	1633 - 1666
79	Castiglia Francesco	Palermo	Indie Orientali	1645 - 1666
80	Kobbié	Palermo	Levante	1681-1764
81	Bruno Saverio	Vizzini	Martinica	1696 - 17??
82	Basilio Tommaso	Palermo	Messico	15?? - 1654
83	Carbone Francesco	Palermo	Messico	1689 - 1737
84	Celesti Carlo	Scicli	Messico	1645 - 1690
85	Gagliardi Luigi	Polizzi	Messico	1693 - 1735
86	Giattino	Marsala	Messico	1585 - 1668
87	Giuga	Scicli	Messico	1685 - 17??
88	Gravina Pietro	Termini Imerese	Messico	1576 - 1635
89	Jatino	Marsala	Messico	1586 - 1668
90	La Rocca Agostino	Alcamo	Messico	1686 - 1743
91	Lamendola	Lipari	Messico	1693 - 17??
92	Napoli Ignazio M.	Palermo	Messico	1693 - 1745
93	Quingles	Palermo	Messico	1699 - 1762
94	Saetta Francesco Saverio	Piazza Armerina	Messico	1664 - 1695
95	San Clemente Girolamo	Palermo	Messico	1575? - 1633
96	Tutino Andrea	Palermo	Messico	1574? - 16??
97	Genovese Giuseppe M.	Palazzo Adriano	Nuova Spagna	1681 - 1757
98	Mancuso Luigi	Palermo	Nuova Spagna	1662? - 1728
99	Pecoro Fernando	????	Nuova Spagna	1646 - ????
100	Adamo Giuseppe M.	Caltagirone	Panama	1624 - 1685
101	Cairone	Bronte	Panama	1705 - 1741
102	La Valle Francesco	Siracusa	Paraguay	1610 - 1659
103	Martorana Giuseppe M.	Vizzini	Paraguay	1692 - 1761
104	Ruiz	Milazzo	Perù	1604 - 1682
105	Caloria Luigi	Messina	Quito	1695 - 1717
106	Carcione Calogero	Cesarò	Quito	1692 - 1717
107	D'Andrea Ignazio M.	Caltagirone	Quito	1693 - 1717
108	Gueli	Roma	Quito	1686 - 1717
109	Salazar Vespasiano	Caltanissetta	Quito	1683 - 1717
110	Candone Giuseppe	Palermo	Vietnam	1636 - 1701
111	Saccano	Messina	Vietnam	1612 - 1662

Segnalazioni bibliografiche

a cura di Antonino Lo Nardo

AA.VV., *«Come gli altri». San Luigi Gonzaga (1568-1591) a 450 anni dalla nascita: ricordarlo da Napoli e dal Mediterraneo.* Atti del Convegno tenutosi il 1° dicembre 2018 presso la Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, a cura di A. Canfora e S. Tanzarella, Il Pozzo di Giacobbe, 2020, 240, € 24,00.
«[…] Seguire la storia del culto di san Luigi all'interno della Compagnia di Gesù vuol dire così porsi in un osservatorio privilegiato per capirne le evoluzioni, ma anche le attenzioni riservate da tanta pastorale portata avanti dalle singole Chiese locali gli scopi da essa perseguiti nell'impegno dell'educazione della gioventù, attenzioni e scopi diversi di volta in volta, da un'epoca all'altra, da un territorio all'altro». (*dalla Prefazione di Felice Accrocca*)

Gian Luigi Beccaria, *I «mestieri» di Primo Levi*, Sellerio editore, 2020, 129, € 12,00.
«Con curiosità e grazia, sottile sensibilità e dottrina, Levi praticò senza darlo a vedere, accanto ai veri (il chimico e lo scrittore), un terzo amatissimo mestiere. Le volte (troppo poche purtroppo) in cui sono stato a trovarlo, mi faceva capire che "l'altrui mestiere" che più gli andava a genio era quello del linguista». (*Dall'aletta di copertina*).

Thomas Francis Carter, *L'invenzione della stampa in Cina e la sua diffusione in Occidente*, a cura di Carlo Pastena, Edizioni Lussografica (in collaborazione con Fondazione Prospero Intorcetta Cultura Aperta), 2020, 260, € 19,00.
«La stampa a caratteri mobili è nata in Cina nel 1045 per opera di Bi Sheng. Si deve invece ai Coreani il merito, nel XIII secolo, di aver sviluppato i primi caratteri mobili in metallo. L'invenzione o introduzione della stampa a caratteri mobili in Europa è invece ancora oggi molto controversa. È opinione generale che questa sia stata una evoluzione della xilografia introdotta in Europa nel XIV secolo, forse ad opera dei Mongoli. Steinberg ritiene che l'unica grande invenzione di Gutenberg, senza la quale non sarebbe stata possibile la stampa nel senso moderno, sia stata l'inchiostro oleoso, anche se, in realtà tale formula era già nota e conosciuta dal Gutenberg. In questo quadro si inserisce l'opera di Thomas Carter pubblicata pe la prima volta nel 1925 che qui si propone in traduzione italiana». (*Dall'aletta di copertina*).

P. Giuseppe Gianfranceschi S.I., *Diario verso il Polo Nord. Diario inedito tenuto durante la spedizione del gen. Umberto Nobile col dirigibile Italia" del 1928*, a cura di G. Biagi Jr. e F.L. Clemente, libri SANDIT, 2020, 232, €14,90.
«Seguiamo il Cappellano gesuita, che di certo coltivava la speranza di poter essere lui a lanciare la croce di Papa Pio XI sul Polo Nord, dalla partenza da Roma il 10 aprile del 1928 fino al ritorno in treno sempre a Roma insieme con Nobile e i suoi compagni il 31 luglio. Giunto a bordo della "Città di Milano" il 17 aprile, nel racconto si alternano costanti notazioni di carattere meteorologico, episodi della vita di bordo, momenti di solitudine, di raccoglimento, di preghiera». (*Dalla Premessa di Carla Schettino Nobile*).

Noël Golvers, *Joahnn Schreck Terrentius, SJ. His European Network and the Origins of the Jesuit Library in Peking*, Brepols, 2020, 648, € 95,00.
«Un'analisi approfondita della tortuosa "peregrinatio academica" di Johann Terrentius Schreck (1576-1630) tra il 1600 e il 1618 attraverso università, accademie e corti europei e la sua ricca corrispondenza mostrano una estesa rete di contatti, che copre una vasta gamma di campi scientifici, dalla medicina all'alchimia, farmacia, botanica, e attraverso l'ingegneria alla matematica (pura e applicata) e alla creazione di calendari. In tutti questi ambiti della contemporanea "Repubblica delle Lettere", questo ex allievo di François Viète (Parigi), di Galileo (Padova) e Membro dell'Accademia dei Lincei lui stesso, adepto di Copernico e Paracelso si dimostrò uno studioso appassionato provvisto di talenti molteplici e versatili. Dopo il 1611, con questa ricchissima esperienza entrò nella Compagnia di Gesù, e poco dopo fu nominato compagno di Nicolas Trigault, che era in tournée attraverso l'Europa (1615-1618) come procuratore per conto della neonata missione gesuita in Cina, alla ricerca di fondi, uomini, libri e strumenti scientifici. Questa seconda fase di viaggi intensivi attraverso centri europei di studio, di mecenatismo e di stampa portò ad un'enorme collezione di libri e strumenti, che furono inviati a Lisbona da vari punti nel 1617/1618. Spediti in Cina, questi materiali arrivarono a Macao nel 1619, e a Pechino nel 1625, diventando il nucleo delle biblioteche gesuite, principalmente a Pechino, e la base per le attività accademiche dei gesuiti nei decenni successivi nei settori della matematica, della produzione del calendario, della medicina, ecc.». (*Dalla quarta di copertina - trad. prop.*).

Baltasar Gracián, *L'acutezza e l'arte dell'ingegno*, Aesthetica Edizioni, 2020, 483, € 28,00.
«Pubblicata nel 1642, costituisce una delle massime espressioni del Barocco e un punto di passaggio fondamentale della cultura moderna. Il ribelle gesuita elabora infatti un nuovo sistema del pensiero e del linguaggio. […] Lasciata la sponda della retorica tradizionale e delle precettistiche dell'epoca, L'acutezza e l'arte dell'ingegno si avventura nell'impresa di codificare una "teoria nuova di zecca" che permetta di addentrarsi nella selva degli autori antichi e moderni». (*Dall'aletta di copertina*).

François Pétis de La Croix, *La vera storia di Turandot*, traduzione, adattamento e cura di I. Doniselli Eramo, Luni Editrice, 2020, 95, €13,00.
«Una storia universalmente nota, quella della principessa Turandot, la bella principessa della Cina, gelida e spietata, vinta solo dalla forza dell'amore e del coraggio di un principe temerario e innamorato. Una storia resa indimenticabile dalla versione che il genio musicale di Giacomo Puccini ha portato alla ribalta in tutti i teatri del mondo, dove trionfa da quasi cento anni. Molto meno conosciuta è la sua origine». (*Dalla Introduzione della curatrice*).

Rosario La Duca, *Le fontane di Palermo*, a cura di F. Armetta, Salvatore Sciascia Editore, 2018, 173, € 18,00.
«Sono qui raccolte le note che nel corso di molti anni il prof. Rosario La Duca ha pubblicato in gran parte nel quotidiano palermitano "Giornale di Sicilia". Si tratta di brevi annotazioni sulle fontane di Palermo fortunosamente quasi tutte ancora esistenti, anche se non tutte in buone condizioni. Per un'adeguata comprensione delle note, occorre riferirle all'anno nel quale l'autore scrive. A distanza di tempo talora lo stesso la Duca ritorna a scrivere sulle stesse fontane per ulteriori aggiornamenti». (Dalla nota del curatore).

Saretta Marotta, *Gli anni della pazienza. Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII*, il Mulino, 2020, 761, € 52,00.
«Quando, nel giugno 1960, Giovanni XXIII nominò il cardinale Augustín Bea a capo del Segretariato per l'unità dei cristiani, molti, come il domenicano Yves Congar, restarono sbalorditi da quella che ritenevano una scelta singolare. […] Eppure il gesuita tedesco si sarebbe in breve tempo rivelato uno dei protagonisti più autorevoli del rinnovamento conciliare e tra gli interpreti più fedeli dell'eredità roncalliana. Il volume ricostruisce l'attività del gesuita nel decennio precedente al concilio, quando, dal 1949, era consultore del Sant'Uffizio. Fu proprio in quegli "anni di pazienza" che Augustín Bea maturò gradualmente le competenze e i contati in ambito ecumenico che nel 1960 lo avrebbero reso tra i più stimati collaboratori di Giovanni XXIII e paladino di quell'ecumenismo destinato a rivoluzionare la chiesa cattolica durante il Vaticano II».
(*Dalla quarta di copertina*).

Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, LUISS University Press, 2019, 622, € 25,00.
«è il "capitalismo della sorveglianza", lo scenario alla base del nuovo ordine economico che sfrutta l'esperienza umana sotto forma di dati come materia prima per pratiche commerciali segrete e il movimento di potere che impone il proprio dominio sulla società sfidando la democrazia e mettendo a rischio la nostra stessa libertà». (*Dall'aletta di copertina*).